

EL DEBAT MEDIEVAL SOBRE LA VISIÓ BEATÍFICA. NOVES APORTACIONS

II. LA POLÈMICA SOBRE EL «QUAN» DE LA VISIÓ BEATÍFICA

Josep GIL I RIBAS

No hi ha hagut en la història cristiana un esdeveniment comparable a l'enrenou provocat per l'opinió de Joan XXII sobre l'ajornament de la visió beatífica, enrenou en el qual van participar la majoria dels teòlegs de l'època i, més o menys directament, un nombre important de prínceps cristians. En el debat es posà de manifest la polarització de forces entre Avinyó i Munic, però s'hi afegí París i la seva poderosa universitat. Tot això és veritat; però jo diria que, situat al primer terç del segle XIV, el debat va provocar un ensurt seriós davant els efectes incalculables que s'intuïen en l'*ordo rerum* degudament i sòlidament establert en tot l'Occident.

La dimensió filosòfico-teològica del debat és no sols evident sinó fins i tot sorprenent. Ho és, perquè la qüestió de la visió beatífica semblava, després de les polèmiques del segle XIII, definitivament superada; i ho és, perquè la controvèrsia va mobilitzar els cercles de pensament o de poder situats a Oxford, Munic, París i Avinyó, que pretenien ser hegemònics, cercles alimentats pel poder polític al qual, d'altra banda, servien. I encara caldria afegir-hi que, si més no al final de la polèmica, els mendicants, la rivalitat dels quals havia vorejat l'escàndol a Avinyó i a París, feren una mena de front comú, inclosos els franciscans cismàtics refugiats a Munic, contra l'exhaust Joan XXII.

De tot aquest enrenou, en vaig fer ressò en la tesi doctoral. Aleshores treballava sobre les dades proporcionades per Dyckmans, a més de les que hi afegien altres especialistes sobre alguns aspectes col·laterals de la polèmica, com és ara la incidència dels moviments eclesials perifèrics. Trottmann, amb el seu esforç d'investigació i interpretació, ha donat a conèixer materials inèdits i ha posat de manifest les mancances o inexactituds de la tipologia tradicional dels

partidaris o dels opositors de l'opinió del vell papa d'Avinyó. Trottmann creu que, en el fons, l'estratègia de suport a l'opinió del papa —opinió que cal qualificar de reaccionària per tal com refusa qualsevol raonament i vol restar fidel a la lletra de l'Escriptura—, obeïa al secret desig de posar fi a una tradició moderna, la de l'escolàstica, sòlidament establerta des de feia cent anys. És molt més, doncs, que un debat que oposa els franciscans cismàtics, refugiats a la cort de Baviera, i alguns prelats o cardenals avinyonesos, defensors de Joan XXII, del qual haurien rebut importants beneficis eclesiàstics.¹

En la meua tesi parlava de l'escatologia del document *Benedictus Deus* que posava fi a la polèmica, un document en el qual el cardenal cistercenc Jaume Fournier, el futur Benet XII, autor de la Constitució apostòlica, no va voler incloure els aspectes més personals del seu pensament escatològic que figuren en el seu llibre *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium*, on, entre altres coses, defensa l'augment intensiu de la visió benaurada en el moment de la resurrecció corporal.² El llibre conté idees que no aconseguiren l'aprovació dels teòlegs del seu entorn o que simplement no s'afegiren a la Constitució apostòlica per la prudència del nou pontífex.

En aquesta segona part del meu treball, de la mà de Trottmann, vull posar al dia les intuïcions expressades o suggerides en la meua tesi. Ho faré en quatre apartats. En el primer presentaré l'opinió de Joan XXII des de la perspectiva de l'augment de la visió beatífica. En el segon repassaré el debat pròpiament dit. En el tercer n'estudiaré el rerefons. En el quart analitzaré l'escatologia de la *Benedictus Deus*.

A. EL CONTEXT IMMEDIAT DE L'OPINIÓ DE JOAN XXII

Sobre l'opinió de Joan XXII avui en sabem, si no molt, sí suficientment, per tal d'avaluar la seva incidència no sols en el camp de l'escatologia sinó també en el de l'eclesiologia.

L'opinió queda plenament expressada en l'anomenat «segon sermó», és a dir el del tercer diumenge d'Advent, del 15 de desembre de l'any 1331, on s'exhibeix un aparell impressionant d'*auctoritates* a favor de l'ajornament de la visió beatífica i on es mostra un dels problemes més greus de l'epistemologia teològica sobre l'ús dels arguments filosòfics. El papa està convençut que la defensa de l'ajornament no contradiu cap dada essencial de la fe, per tal com les ànimes justes, malgrat aquest ajornament, són al cel. El papa no dubtava de l'activitat intel·lectual de les ànimes separades, però no acceptava la visió bea-

1. Ch. TROTMANN, *La vision béatifique. Des disputes escolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma: École Française 1995, pp. 413-414.

2. Vegeu *ibid.*, 745-811, on l'autor subratlla l'interès del cardenal blanc de deixar en bon lloc el pensament de Bernat.

tífica de l'ànima perquè entenia que aquesta, en quant separada, no és «subjecte humà suficient». Cal dir, però, que el principal argument papal no era d'ordre antropològic, sinó eclesiològic: la dimensió comunitària de la salvació. El papa rebutjava la salvació de les elits: només quan l'Església, societat dels redimits, estigui perfectament construïda —i això no s'esdevindrà abans del Judici final—, podrà haver-hi visió de Déu. Fins aleshores tots els homes, àdhuc els qui habiten l'Església celeste, són d'alguna manera *viatores*.

Sembla que el contingut d'aquest sermó —que conegueren els mestres curialistes; entre altres, Armand de Belvézer i Jaume Fournier— respon bàsicament al resum que M. Dyckmans va editar i que varen conèixer Joan de Nàpols i Robert d'Anjou, una versió molt semblant a la dels franciscans de Munic (i que hauria de coincidir en línies generals amb el que va conèixer Ulric, autor del manuscrit vaticà llatí 4005). Però el contingut dels darrers sermons papals ens ha arribat a través dels cismàtics de Munic, per la qual cosa cal llegir-los amb una certa cautela. Trottmann fa referència al darrer sermó, el de l'Anunciació, que, pel que sembla, s'ha de situar en l'any 1332, després del d'Epifania i del de la Candelera, quan la tesi del papa va trobar les primeres resistències serioses.³

A més dels sermons, tenim el *Tractatus* (parcialment editat per Dyckmans),⁴ en la tercera part del qual consten les vuit raons que el papa empra per a provar que, segons la llei comuna (deixant de banda els casos excepcionals de la Mare de Déu i d'alguns sants privilegiats), les ànimes santes no gaudeixen encara de la visió facial i perfecta de Déu. La raó més important és aquesta: la resurrecció final ha de ser general i exigeix una comunió de fe, la qual cosa exclou que les ànimes entrin en la comunió de glòria d'una manera successiva, com a *viatores*, per això la visió beatífica s'ha d'ajornar fins al dia del Judici.

Revisarem aquestes «raons», raons que, des del punt de vista dels seus detractors, recolzen en un sofisma. En efecte, l'última d'aquestes raons té com a premissa major una proposició segons la qual és impossible ser alhora *viator* i *comprehensor*, cosa que és evident, per tal com fe i visió són incompatibles. Però és la premissa menor la discutible: fins al dia del Judici hi haurà *homines viatores*. ¿Ho seran tots, *viatores*? Certament que sí, si, com el papa afirma, la

3. Ibíd. 441. Trottmann subratlla que, en parlar de la impossibilitat de la visió beatífica, el papa s'oposa a les pretensions dels espirituals.

4. Després dels sermons, el papa hauria fet reunir en dos «reculls» les «autoritats» que podien ser invocades a favor seu i les va trametre a Gerard de Pesquier, Robert d'Anjou i Jaume Fournier. Trottmann afegeix: «Il est encore question d'un *Livre du parti négateur*, rédigé sans doute pour le compte de Jean XXII et revu par lui. M. Dyckmans nous en a livré un condensé conservé dans le manuscrit latin 3170 de la Bibliothèque Nationale dont il compléta ensuite l'édition. Ce *libellus* fort étendu est-il un ouvrage différent des deux recueils d'autorités successivement envoyés par le pape à Robert d'Anjou et Gérard du Pesquier? Sans doute complétait-il les versions précédemment élaborées, tout comme elles-mêmes reprenaient un certain nombre des textes cités dans les sermons» (*La vision*, 432-433).

salvació és un esdeveniment col·lectiu, raó per la qual és impossible que uns puguin entrar en la visió (*comprehensores*) mentre els altres continuen essent *viatores*.

1. *El problema de l'augment de la visió beatífica*

En la introducció d'aquest treball ja he posat de manifest la raó que emprava Agustí per a justificar l'augment de la benaurança el dia de la resurrecció, quan les ànimes deixaran d'estar preocupades per «regir llurs cossos», una raó que també és emprada per Bernat i els escolàstics. La primera referència explícita la trobem en el comentari de l'escola d'Auxerre al profeta Osees, una exegesi que, des de la *Glossa ordinària* (que l'escola atribueix a Jeroni), passa al *Comentari de les Sentències* de Pere Llombard. L'escola d'Auxerre donava a entendre una mena d'estat intermedi de les ànimes separades entre la situació d'ara i la benaurança final, no sense un cert regust mil·lenarista. La raó de fons seria aquesta:

«Quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere si eis potest sine corporibus summa beatitudo praeberi.»⁵

En contra d'aquesta opinió Guillem d'Alvèrnia defensava en el *De retributionibus sanctorum* que l'única benaurança promesa és la de les ànimes i només accepta una mena de suplement accidental per al dia de la resurrecció. A les acaballes del segle XIII pren força l'opinió desfavorable a l'augment intensiu, patrocinada pels frares predicadors, contrària al punt de vista dels franciscans. Tomàs en el *De anima* i sobretot en la *Summa* refusava definitivament qualsevol augment intensiu.

Guillem de la Mare criticava aquesta opinió que, d'altra banda, és imposada als frares predicadors. En una qüestió disputada escriu:

«Queritur utrum anime beate propter appetitum naturalem quem habent ad corpus vel propter carenciam corporum retardentur a plenitudine gaudii essentialis.»

Guillem hi respon afirmativament. I és així com es fixen les posicions: els primers tomistes refusen l'augment intensiu; el voluntarisme de la segona escola franciscana el defensa. Notem que Mateu d'Aquasparta, en la segona qüestió del *De anima beata*, afegeix als textos de Bernat citats per De la Mare, el tercer sermó de Tots Sants, que serà citat per Joan XXII: l'ànima separada pot ser benaurada, però no ho pot ser perfectament!

5. Aquest és el text de Pere LLOMBARD, en *In IV Sent.*, dis. 49, c. 4, citant la *Glossa ordinària* sobre Osees.

Vers els anys 1281-1282, Enric de Gand renovava la qüestió, i ho feia centrant-la en el Crist, l'únic home que ha gaudit de la visió beatífica en absència del cos; diu:

«Quantum est ergo ex ratione suppositi, in anima Christi separata a suo corpore nulla est ratio imperfectionis ad eliciendum actum intelligendi aut volendi. Qualis quidem imperfectio, ut dictum est, est in anima separata puri hominis.»⁶

Godofreu de Fontaines no segueix del tot el seu mestre, però, s'oposa a Tomàs en dir que l'ànima separada, naturalesa incompleta privada del cos, no pot realitzar una operació perfecta.

El dominic Bernard de Trilla defensava l'augment intensiu; però després d'examinar detallament el tema, arribava a aquesta conclusió:

«Et id est tertia positio quasi media inter utrisque, quod anime iustorum separate a corpore consequuntur modo perfectam beatitudinem, non tam ad omnino perfectam et completam sicut habebunt post corporis resurrectionem.»⁷

Ve a dir, doncs, que la benaurança de l'ànima creix, però no per raó d'una més gran perfecció de l'*habitus* (res d'augment del *lumen gloriae*, ni de la caritat!), sinó per raó de la seva perfecció personal.⁸

Els teòlegs franciscans insistien en el caràcter natural del desig de l'ànima de regir el cos; alguns d'ells ho deien per il·lustrar el fet que una forma és més perfecta com més desitja unir-se a la matèria; Duns Escot subratllarà que l'home benaurat és més intel·ligent i més lliure que l'ànima separada, justament perquè està més unit a la seva matèria: en el seu *Comentari de les Sentències* suggereix que la benaurança perfecta, en intensitat i en extensió, no pot assolir-se abans de la resurrecció:

«Ad tertium dico quod talis quietatio naturae, loquendo de totalitate extensiva, requirit quod quodquid est in natura quietabile, quietetur: et huiusmodi beatitudo hominis non est sine resumptione et reunionem animae ad corpus.»⁹

Val a dir que entre els qui s'oposaren a l'augment intensiu de la benaurança essencial, a més dels frares predicadors, hi ha també alguns carmelites. Aquest

6. ENRIC DE GAND, *Quodlibet*, 6, q. 5, Paris 1518.

7. BERNARD DE TRILLA, *Quodlibet*, I, q. 18 (Ms. Vat. Borg. 156, ff. 164-165).

8. Trottmann afegeix: «Retenons de ce Quodlibet, la distinction explicite entre la béatitude des âmes séparées et celle des âmes réunies à leur corps glorifié. L'opposition entre augmentation de l'*habitus* et perfection de l'opération semble un acquis des premières polémiques thomistes. Nous la retrouvons chez Richard de Mediavilla, qui invoque pour la réfuter l'autorité d'Augustin et celle du Maître des Sentences» (*La vision*, 429).

9. Duns ESCOT, *Ordinatio*, IV, dis. 49, q. 3, ad 3 (*Opera omnia*, Città del Vaticano 1966).

és el cas de Guiu Terrena, que refusa l'augment sobre la base de la definició aristotèlica de la benaurança:

«Beatitudo, secundum philosophum, primo capitulo, libri X Ethicarum, est operatio potencie optime [...]. Alia bona ut bonum corporis, bona exteriora et huius que non pertinent essentialiter ad beatitudinem sed sicut ornamenta.»

Tanmateix, aporta tres arguments a favor d'una més gran perfecció de la benaurança essencial després de la resurrecció:

«Quia perfectius obiectum attingit —non est perfectior beatitudo anime separate quam coniuncte— quia erit perfectior subiecti et sic non est dubium quod beatitudo erit perfectioris subiecti quia perfecti suppositi.»¹⁰

En qualsevol cas, no té cap mena de dubte respecte a la capacitat intel·lectual per a rebre la benaurança, que és idèntica en l'ànima separada i en l'ànima reunida al seu cos, *in separata sicut in coniuncta*, per la qual cosa no es pot parlar d'un augment de la benaurança essencial.¹¹

Entre els frares predicadors que s'oposen a la tesi d'augment intensiu de la benaurança hi ha els contemporanis de Joan XXII Duran de Sant Porcià i Pere de la Palude.

Duran, en el seu *Comentari de les Sentències*, diu:

«Si loquemur de beatitudinis argumento extensive, sic clarum est quod augebitur beatitudo post resurrectionem [...] et sic loquitur Glosa super illud Apoc. 6, “vidi sub altare Dei animas interfectorum”, quae dicit quod animae sanctorum modo sunt in minori dignitate quam futurae sint post resurrectionem.»

Duran refusa l'augment intensiu, i ho fa convençut que els *habitus* actualitzats en la visió no canvien:

«Videmus enim quod variato principio operationis immediato variatur et operatio dato quod non varietur subiectum, et multiplicato multiplicatur absque multiplicatione subiecti, propter quod tota conditio operationis videtur sequi conditionem principii immediati secundum se, quum igitur immediata principia operationis in qua beatitudo consistit, sic secundum se aequae perfecta in anima separata sicut in ea erunt resumpto corpore, sequitur quod eorum operatio est aequae perfecta prius ut est postea.»¹²

10. GUIU TERRENA, *Quodlibet*, 5, q. 13 (Xiberta [ed.], Münster 1926).

11. TROTTMANN afegeix: «Il répond encore à l'autorité d'Augustin, que l'appétit (de régir le corps), ne contrariant pas l'opération béatifiante, l'âme séparée est aussi parfaite dans son acte, sinon dans sa nature: “Ad rationem illam Augustini, dicendum quod ille appetitus non impedit operationem, quin sit ita perfecta eo quod talis appetitus non stat in operatione quin operationem impediat, sed quod tanto dicit quod non est ita perfecti beati vel operantis in natura”» (p. 431).

12. DURAN DE SANT PORCIÀ, *In IV Sent.*, dis. 49, q. 7, núm. 4 (Venezia 1571; reedició Ridgewood, New Jersey 1964).

Joan XXII, amb la seva opinió sobre l'ajornament de la visió beatífica, incideix d'alguna manera en aquesta qüestió, però ho fa des d'una perspectiva diferent. Segons el vell papa d'Avinyó, la salvació és un bé comunitari o col·lectiu, per la qual cosa només quan deixarà d'haver-hi *viatores* hi haurà la salvació en estat perfecte, és a dir la visió beatífica de Déu. Caldrà fer atenció a aquest argument. De fet, sembla que el dogma de la comunió dels sants exigeix, fins que no arribi l'últim dia, que els benaurats «esperin» l'acompliment de l'esperança, el retorn del Senyor i la situació escatològica de l'Església, una «espera» que, d'altra banda, no inclou cap mena de procés cronològic. Caldrà veure-ho. Però tampoc no podem oblidar que Joan XXII ho veia tot des de la perspectiva de la *potestas absoluta* del Pontífex romà: el cel dels benaurats, fins que no arribi el Judici final, està sotmès a la potestat pontifícia.

2. La formulació de l'opinió de Joan XXII

Joan XXII afirmava sens dubte que les ànimes dels justos van al cel immediatament; però afegia que aquest fet no inclou necessàriament que vegin la divinitat del Crist. I aquesta distinció és important per a subratllar la diferència entre la tesi del papa i l'anomenat error dels grecs, que negaven que les ànimes vagin al cel, a l'infern o al purgatori i que són col·locades en un receptacle fosc fins al dia del Judici.

El papa, en el sermó del tercer diumenge d'Advent, aporta tot un seguit de dades de l'Esriptura, d'entre les quals subratlla el text d'He 11,39-40, segons el qual els sants necessiten els vivents per a poder obtenir la plenitud de llur recompensa, i ho fa seguint l'exegesi dels Pares i de Bernat. Pel que fa a la tradició, cita la famosa glossa del *De Trinitate* d'Agustí sobre la primera carta als Corintis, quan sembla referir-se a la visió que acompanyarà la resurrecció final,¹³ i cita altres textos que parlen del Judici final, però no exclouen una visió anterior de les ànimes. A partir d'aquest abundant material de testimonis patristics i medievals, el papa se sent autoritzat a concloure que les ànimes dels sants gaudeixen de la contemplació de la humanitat del Crist, semblantment a com els apòstols gaudiren de la seva presència en la Transfiguració.

Pel que fa als sermons papals coneguts per les recensions bavareses, és interessant el que va pronunciar la vigília de l'Epifania de l'any 1332. El papa hauria afegit que el Crist, el dia del Judici, un cop instaurat el Regne, el lliurarà al

13. Trottman es pregunta si Agustí exclou la visió de les ànimes abans de la resurrecció, i escriu: «Les opposants du pape montreront que non. Relevons les références les plus favorables à son interprétation. Celles de la *Cité de Dieu*, par exemple, où l'évêque d'Hippone semble distinguer le repos (ou la peine) actuelle des âmes et la vie (ou la mort) éternelle qui les attend ensuite. Remarquons que les citations que donne le pape sont imprécises, voire tronquées» (*La vision*, 437).

Pare, un aspecte de la seva opinió que servirà perquè els cismàtics franciscans acusin Joan XXII d'heretgia.¹⁴ I quelcom semblant hauríem de dir del sermó de l'Anunciació de l'any 1332 o 1333. Però Trottmann ens invita a aprofundir en l'opinió papal a partir del text que va publicar Dyckmans i que, pel que sembla, correspon a l'última elaboració del *Tractatus* d'autoritats del papa: és un text on, després d'un breu pròleg, enumera les *rationes* que aconsellen l'ajornament de la visió beatífica, de les quals són especialment remarcables les tres primeres. El pròleg recorda els principis metodològics que empraren el papa i els seus partidaris: cal renunciar a la filosofia i cal retornar a l'exegesi estricta de l'Esclatpura; la segona planteja la qüestió ètica del subjecte de la remuneració (i aquest és l'home sencer, i no l'ànima separada); la tercera aporta vuit *rationes* amb vista a provar que, segons la llei comuna, les ànimes santes no gaudeixen de la visió facial i perfecta.

D'aquestes vuit raons, qui sap si la més significativa no és la darrera. Ningú no pot ser alhora *viator* i *comprehensor*; i el papa afirma amb rotunditat que fins al Judici final hi haurà *homines viatores*. El pensament del papa és aquest: «tots» els homes han de ser *viatores*. Per què aquesta insistència?

Sigui quina sigui l'autenticitat dels sermons de l'Epifania i de la Candelera,¹⁵ hi ha encara el de l'Anunciació de l'any 1332 o 1333. Fent ús de la paradoxa i de l'exegesi espiritual, juga amb l'oposició entre la humiliació del Verb, arbre de la vida en l'encarnació, i l'exaltació de l'arbust humil de la nostra humanitat, una situació que en aquesta vida només pot ser assolida per la fe.¹⁶ La possessió directa i benaurada està reservada a la pàtria.

14. Trottmann creu que la recensió d'Ockham no correspon a la realitat: «La personne divine du Christ continue de régner, préciserait le pape, non son humanité, puisque, la foi disparaissant, cela n'est plus nécessaire. Mais cette réponse ne ferait qu'ajouter une nouvelle hérésie à la précédente en suggérant que la foi puisse être une simple confiance en l'humanité du Christ!» (*La vision*, 439-440).

15. Trottmann la posa en dubte, i afegeix: «Il en va de même d'un dernier prêche: celui de l'Ascension de 1334. Seul le pamphlet de 1335 *Quoniam ut ait Leo papa* en fait mention. Jean XXII y aurait nié, non seulement la présence des âmes, mais aussi celle des anges au ciel avant la résurrection. Le pamphlétaire lui prête à cet effet un raisonnement spécieux: réservée à l'homme en son intégrité, qui l'obtient passivement, par adoption, la vision du paradis ne saurait être donnée aux âmes, ni aux anges avant la résurrection. Ici encore qui pourrait douter que le propos de Jean XXII n'ait été tronqué? De même pour la manière qui suit d'appliquer à l'âme de saint Paul une réflexion perdue sur le thème grégorien des robes simples et doubles» (*La vision*, 440).

16. El papa fa referència a una nova «autoritat»: el comentari de sant Agustí a l'Evangelí de Joan, on sembla que el bisbe d'Hipona distingeix entre el repòs i la benaurança: Trottmann afegeix: «Suit une distinction classique depuis la difficulté rencontrée par Albert le Grand et résolue par Thomas d'Aquin entres deux sens de *comprehendere* (*Summ Theol* I, q. 12, a. 1 i 7). S'il signifie *includere*, il n'est pas pertinent pour la compréhension de Dieu par l'homme qui ne saurait être exhaustive. S'il veut dire atteindre, comme le chien s'empare de sa prole, il rend compte de la vision béatifique qui est connaissance effective de la divine essence. Ce dernier point rappelle ainsi les discussions du début du XIII^e siècle sur la connaissance de Dieu infini par un intellect fini» (*La vision*, 441-442).

Tal com he insinuat anteriorment, Joan XXII es va oposar sempre a la pretensió dels espirituals de poder fruir de la visió de Déu en aquest món. Ara bé, la gran «raó» que empra Joan XXII per a demostrar l'ajornament de la visió beatífica és que a la «salvació» definitiva no s'hi pot accedir individualment. Joan XXII vol que l'Església, tota sencera, malgrat el seu ordenament jeràrquic, entri simultàniament en la visió definitiva de Déu. No hi ha dubte que el papa recull una comprensió patristica de la salvació que l'escolàstica havia oblidat en accentuar la reflexió sobre l'ànima i les seves capacitats i el seu destí individual. Com diu molt bé Trottmann, el papa vol que fins a l'últim dia els sants esperin el moment de reunir-se amb els membres encara sofrents i pecadors del Cos místic.¹⁷ Els fragments del *Tractatus* que han arribat a nosaltres contenen el conjunt de les «autoritats» que recolzen l'opinió papal; però, com observa correctament Trottmann, són els seus adversaris els qui donen la mesura de les raons del vell pontífex d'Avinyó.¹⁸

Cal dir que, en el sentit que acabo de suggerir, l'opinió papal recull una idea clau de l'ecclesiologia de Bernat. Aquest l'exposava amb prudència i humilitat, en el quart sermó de Tots Sants; Joan XXII la va reprendre amb menys precaucions. Segons ell, les ànimes dels sants s'han d'acontentar amb la visió de la humanitat de Crist, significada simbòlicament per l'altar de l'Apocalipsi sota el qual són retingudes les ànimes dels màrtirs; després del judici darrer, els sants pujaran damunt l'altar i veuran la divinitat de Crist. Aquesta exegesi personal d'Ap 6,9 suposa una concepció original del més enllà pensada segons dos eixos analògics principals. El primer, que Trottmann qualifica d'arquitectònic i militar, distingeix tres sojorns dels justos: les tendes on l'Església militant troba un repòs encara efímer, les estances on les ànimes santes separades es troben definitivament establertes en l'amor de Déu, sense poder encara gaudir de la benaurança perfecta en companyia dels àngels, la mansió que es correspon a la benaurança de després de la resurrecció. El segon eix, analògic, tret d'un verset del Càntic dels Càntics: «Comedite, amici, et bibite et inebriamini», parteix de la idea del banquet. Els amics que necessiten encara un aliment sòlid són els membres de l'Església militant; les ànimes alliberades de llurs cossos són invitades a beure, sense poder encara embriagar-se a causa de llur desig de regir els propis cossos, desig que afegeix llet al vi. Només les més estimades, *carissimi*, és a dir les que s'han reunit amb llurs cossos, obtenen l'embriaguesa de la caritat perfecta.¹⁹

17. Trottmann escriu: «Les plus avancés dans l'union à Dieu, ascètes ou pontifes doivent, selon celui qui règne à Avignon, attendre le reste de fidèles pour entrer avec eux dans la vision glorieuse au dernier jour [...]. Alors seulement, lorsque l'Église, société des rachetés, sera au complet, ils pourront accéder à la vision face à face de sa divinité» (*La vision*, 444).

18. Vegeu *ibíd.*, 446.

19. Trottmann afegeix: «Les âmes séparées, distraites par le désir du corps, doivent-elles, selon Bernard, attendre la résurrection finale pour accéder à la béatitude? A cette question, Jean XXII répondait oui. Reprenant les sources patristiques de Bernard, Jacques Fournier proposera

Ara bé, la idea que els sants han d'esperar que la totalitat del cos místic sigui reunit per a obtenir el goig de la benaurança definitiva ve d'Ambròs:

«Quamvis enim de suo merito securi sint, tamen quia futura est adhuc redemptio totius corporis Ecclesiae, compatiuntur. Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui, quomodo alia membra, licet superiora, non compatiuntur membris unius corporis laborantibus.»²⁰

Però cal advertir el desplaçament operat entre Ambròs, Bernat i Joan XXII. El primer evoca només la compassió dels membres superiors envers els qui encara sofreixen. El segon precisa que els sants no podran entrar en la mansió sense el poble:

«In illam beatissimam domum nec sine nobis intrabunt nec sine corporibus suis, id est nec sancti sine plebe, spiritus sine carne.»

Joan XXII projecta sobre aquesta situació d'espera la seva visió jeràrquica de l'Església:

«Non intrabit anima sine corpore, nec praelatus sine plebe.»²¹

En qualsevol cas, l'opinió del papa va aconseguir de posar en conflicte dues teologies: una més antiga, que té el seu origen en Ambròs (amb una clara influència d'Orígenes), i una altra que neix del progrés del pensament escolàstic del seu temps. Entre les hipòtesis sobre l'origen de l'opinió papal, n'hi ha que parlen d'aparicions de fantasmes; altres prefereixen veure-hi referències de càtars o simplement la supervivència de l'error dels grecs. La majoria, però, s'apunta a hipòtesis més serioses, com ara la d'un intent d'aproximació a la teologia oriental de la visió beatífica, destinada a reobrir el diàleg amb vista a la reunificació de l'Església.

Sigui com sigui, el més assenyat és veure en l'opinió papal una clara posició contra les pretensions dels averroistes, dels espirituals i dels begards, que anunciaven la benaurança per a aquesta vida. A aquesta experiència d'una vida filosòfica o mística, el papa hi oposa la realitat d'una cristiandat teocràtica. En negar la visió beatífica, fins i tot als sants, abans de l'últim Judici, la nega *a fortiori* en aquest món. Més encara, en ajornar-la fins al darrer dia, els

une autre compréhension de sa tentative pour concilier avec la géographie de l'au-delà de Grégoire le Grand, celle d'une tradition plus ancienne remontant à Augustin et Ambroise» (*La vision*, 454).

20. AMBRÒS, *Ep* 35, 7; PL 16, 1079 A-B.

21. Si Bernat empra l'argument sociològic d'Ambròs, també empra el psicològic d'Agustí del desig natural de l'ànima, tal com figura en *De Genesi ad litteram*, argument que ha servit per a postular l'augment intensiu de la visió. Gregori el Gran li proporciona l'argument de les dues robes dels màrtirs.

recorda llur dependència del poder reial del Crist i d'aquell a qui el Crist l'ha confiat.

Des de fa temps ho penso així; i m'ha agradat que Trottmann hagi ampliat aquest rerefons de l'opinió. Ara he tingut ocasió de revisar aquest i altres punts de vista. I crec que té raó Trottmann quan en subratlla l'aspecte polític. En qualsevol cas, si amenaça els «espirituals», aquests no són solament els del sud de França, sinó també els qui en molts llocs d'Europa feien néixer un «lliure pensament» que pretenia excloure l'Església i els sagraments i, naturalment, el *lumen gloriae* per a aconseguir ja en aquesta vida la perfecta i benaurada contemplació de Déu.²²

Del rerefons polític de l'opinió de Joan XXII en parlarem una mica més endavant. Però vull dir des d'ara que la idea de l'ajornament de la visió beatífica és, al meu entendre, una conseqüència de la seva cristologia teocràtica. De fet, els franciscans cismàtics van acusar el papa d'haver defensat una certa primàcia del Fill respecte del Pare en virtut de l'encarnació, una primàcia que mantindria fins a l'últim dia.²³ Vistes les coses des d'aquesta perspectiva, la frontera escatològica entre el temps i l'eternitat no passaria, en el si d'una teologia trinitària, entre el Pare i el Fill, sinó en el si d'una cristologia que accentua la separació entre la humanitat i la divinitat del Crist. Mentre hi haurà temps, és el Crist qui regnarà en la seva humanitat i el seu vicari a la terra, una concepció de les coses que es reforça pel fet de subratllar que l'Església i la humanitat són considerades cos místic del seu cap. Com he posat de manifest en la meua tesi, l'elesiologia de Joan XXII està profundament influenciada pels esquemes dionisiacs de les dues grans «Jerarquies».

L'ajornament, doncs, de la visió beatífica és coherent amb una comprensió cristològico-elesiològica que subratlla el fet o moment en què el Fill haurà posat a les mans del Pare tot el poder. Fins aquest moment, la jurisdicció de la humanitat de Crist i la del seu vicari s'estendria a totes les ànimes: les que són aquí baix, unides a llurs cossos, i les separades, tant si han arribat al cel com si no hi han arribat.²⁴

22. Vegeu TROTMANN, *La vision*, 449-450.

23. Trottmann escriu: «A. Tabarroni suggère que, critiqué sur ce point, le pontife aurait été amené à rectifier ou plutôt à préciser: le Christ continue à régner en tant que Dieu après le jugement dernier, mais non plus en tant qu'homme» (*La vision*, 450-451).

24. Tabarroni recorda molt bé que la definició del Regne de Crist-Home com a fonament i model de l'autoritat espiritual i temporal del papa *vicarius Christi* constituïa des de feia temps el punt clau de la teoria de la monarquia papal heretada d'Innocenci III. Recorda que sota el pontificat de Joan XXII els franciscans van criticar aquesta teoria del Crist-Home, rei universal el *dominium* del qual s'estendria a tots els béns. Trottmann pren la paraula i afegeix: «Cette plénitude potestatis n'était guère compatible avec la pauvreté franciscaine que les spirituels voulaient partagée par le Christ. C'est sans doute là le véritable point d'impact de la controverse de la pauvreté sur celle de la vision béatifique. Mais l'enjeu de ce carrefour trivial est celui qui donne lieu à la troisième grande controverse du début du XIV^e siècle: l'articulation des deux pouvoirs, spirituel et temporel, pontifical et impérial. Car les spirituels ne sont pas les seuls à avoir critiqué

Aquesta hipòtesi és molt suggeridora, certament, però no podem oblidar que es fonamenta en els sermons del papa que ens han transmès els cismàtics bavaresos. No podria ser que la teologia trinitària i la cristologia de base nestoriana que li atribueixen fos una reconstrucció a partir de la deformació del punt de vista del pontífex? És més que possible; però, en qualsevol cas, el fet demostraria una coincidència extraordinàriament significativa: la incidència política de l'escatologia.²⁵

Probablement ens trobem davant un fet molt complex. No vull evadir-lo. Al meu entendre, caldrà establir la relació entre l'opinió del papa i la condemna de la *Monarchia* de Dante. Ho veurem més endavant.

B. A FAVOR I EN CONTRA DE L'OPINIÓ DE JOAN XXII

Els grans adversaris de Joan XXII foren, com és sabut, els franciscans refugiats a la cort de Lluís de Baviera. L'enemistat amb el papa venia de lluny: s'havia iniciat en la polèmica sobre la qüestió de la pobresa evangèlica, que no és aquest el moment de reconstruir. Només recordarem que, convocats successivament a Avinyó els anys 1324 i 1327, Guillem d'Ockham i Miquel de Cesena, veient que no podrien alliberar-se del procés inquisitorial, cercaren refugi a la cort bavaresa, on l'antipapa Nicolau V, que coronà emperador Lluís, deposà el papa avinyonès acusat d'heretgia.

Entre els franciscans bavaresos, exclosos de l'orde i excomunicats, hi ha Bonagrazia de Bergamo, Francesc d'Ascoli i Guillem d'Ockham. En afirmar que un papa heretge podia ser destituït per un concili o per l'emperador, declaraven també invàlides les excomunionis pronunciades sobre ells.

L'oposició d'aquests franciscans arriba a Avinyó en tres successives onades: en la primera, i pel que fa a l'«heretgia» papal de l'ajornament de la visió beatífica, es fa referència a les conseqüències eclesiològiques d'una cristologia que afirma:

le Règne du Christ-Homme. Au même moment, Marsile de Padoue l'avait taxée d'hérésie» (*La vision*, 451).

25. Trottmann s'adona d'aquest fet i proposa distingir quatre elements de l'opinió papal: la cristologia herètica que els muniquesos li atribueixen, la seva concepció jurídica i hierocràtica del poder de Crist com a home, la seva concepció jeràrquica de l'Església com a cos de Crist i, finalment, la seva manera d'entendre la visió beatífica. Escriu: «Le premier élément ne peut lui être attribué avec certitude, et nous apparaît plutôt comme une reconstruction a posteriori opérée par les munichoïses transformés pour l'occasion en inquisiteurs poursuivant un pape hérétique. Les deux éléments suivants interfèrent certainement sur le dernier. Toutefois la mention du thème hiéocratique n'est jamais explicite dans les sermons dont l'authenticité ne fait pas de doute. En revanche sa conception non moins théocratique de l'Église corps mystique du Christ trouve dans les sermons de Bernard une expression qui l'amène à formuler son hypothèse si originale sur la vision béatifique. S'il est difficile, en effet, de découvrir une cause simple et unique du choix théologique du second pape d'Avignon, il est beaucoup plus aisé de discerner la tradition théologique qui l'influence et l'y conduit» (*La vision*, 452).

«Dominus noster Iesus Christus non regnabit nisi usque ad dictum diem futuri iudicii generalis et tunc tradet regnum Deo Patri et ulterius non regnabit in regno Dei nec ulterius illuminabit nec reget nec gubernabit, sed totum faciet Deus Pater.»²⁶

En la segona, hi figura la segona part del *Dialogus* d'Ockham on les heretgies del papa són magnificades; en la tercera, en concret en el *Tractatus contra Iohannem* d'Ockham, s'arriba a dir que el papa va morir heretge.²⁷

A la defensa forassenyada de l'opinió papal a càrrec del cardenal de Ceccano va seguir el debat pròpiament dit, en el qual els grans doctors d'Oxford Guillem d'Alnwick i John Lutterell, a més de Gautier de Chatton, es posen al costat de Joan XXII. És aleshores quan s'organitzà a Avinyó una discussió a la segona meitat de l'any 1332, en la qual intervingué Armand de Belvézer, en qualitat de Mestre del Palau Pontifici, i teòlegs tan brillants com Guiral Ot i Jaume Fournier.

L'oposició dominicana es féu cada vegada més palesa. Sembla que el prior general de l'Orde, Bernabé de Cervelli, fou retingut a Avinyó fins a 1331 per Joan XXII per tal d'evitar que propagués per Itàlia l'oposició a l'opinió papal, la qual cosa li permeté d'organitzar la resistència dins la mateixa Ciutat dels Papes. Però l'oposició més seriosa vingué de part de dos grans mestres dominicans, Armand de Belvézer i Joan de Nàpols, per disposició del mateix papa.

La controvèrsia, però, s'enverina. Hom assisteix a la predicació d'un frare franciscà que ataca els frares predicadors des de la seva pròpia seu. L'orgull fa acte de presència i Thomas Waleys pronuncia el seu famós sermó que va merèixer l'atenció dels inquisidors. Ell i Duran de Sant Porcià hauran de patir un llarg procés, un autèntic calvari en el qual segurament hi va tenir molt a veure el ressentiment del cardenal de Ceccano.²⁸ En qualsevol cas, la resistència dominicana es va organitzar segons l'eix Avinyó-París, una resistència capitanejada pel prior general, una resistència discreta de la qual tenim dos testimonis: l'Anònim contra Ceccano i el manuscrit de Saint-Omer 129. El primer

26. El text és de Bonagrazia i es troba en *Vat. Lat.* 4009, f. 210v. Trottmann parla d'una segona apel·lació de Bonagrazia, que es conserva en el manuscrit *Vat. Lat.* 4009, ff. 180-186v (*La vision*, 482).

27. Com observa Trottmann, «la vision béatifique disparaît de ces écrits presque aussi vite qu'elle y était venue. Le but de ses auteurs fut toujours de faire passer le pape Jean XXII pour hérétique. Ainsi la sentence d'excommunication qu'il avait prononcée contre eux et leur protecteur serait sans valeur, et l'empereur aurait eu raison de le déposer» (Ibíd., 495).

28. Trottmann presenta d'una manera força convincent aquest trist episodi: «Le procès de septembre, organisé chez Ceccano révèle, nous semble-t-il, les coulisses de celui intenté à Thomas Waleys dès le début de l'année. Plusieurs arguments réfutés par le dominicain dans son sermon atteignaient directement le cardinal. Certes l'ironie de Waleys était maladroite. Mais le zèle d'Annibal de Ceccano à défendre le pape contre ce détracteur peu délicat, n'était sans doute pas exempt de rancœurs personnelles [...]. Nous comprenons ainsi que la condamnation des deux dominicains, et en particulier le calvaire de Thomas Waleys était moins le fait du pape lui-même que de son entourage» (Ibíd., 601-602).

contraatac visible de la resistència dominicana a l'opinió de Joan XXII fou un *Quodlibet* presentat a París el desembre de 1332, actualment perdut, però que coneixem a partir de les respostes de dos batxillers favorables al papa, a les quals s'ha d'afegir una intervenció oral del qui després serà bisbe de Terralba.²⁹ El debat prendrà una major amplitud tant en el sentit geogràfic del mot com en el de les implicacions teològico-polítiques.

El cert és que, a aquestes alçades, el debat surt del marc de les rivalitats dels dos grans ordes mendicants i entra a la Universitat de París, que jugarà un paper decisiu en l'última fase de la crisi.

Contra la tesi del pontífex sorgeix de tots cantons una oposició moderada, oposició representada bàsicament per clergues ben preparats, però també per instàncies laiques. Així, en el món germànic, no són solament els bavaresos els qui s'oposen a l'ajornament de la visió beatífica: un prevere de l'orde dels cavallers teutònics, rere el qual hi havia d'haver un aparell important de poder, fa arribar al papa un llarg tractat; recorda que en tot moment va restar fidel al pontífex en la seva lluita contra l'emperador, però que no està d'acord amb la seva opinió teològica. Un simple professor de dret de Tolosa del Llenguadoc, Gerard du Pesquier, en qui Joan XXII havia confiat un nou aliat franciscà, no té cap inconvenient a participar en aquesta crítica.

Joan d'Aragó, malgrat la gran diferència d'edat que els separa, adreça una carta respectuosa, però molt crítica, al papa manifestant-li el seu desacord. Robert d'Anjou aporta al debat la reflexió personal d'un home culte i pietós i de la seva cort, vinculada als cercles universitaris. Finalment, hi ha la intervenció del rei de França, Felip de Valois, i de la Universitat de París.³⁰

Críticat pels millors teòlegs parisencs i per clergues moderats o per prínceps del seu temps, Joan XXII queda ben sol al començament del darrer any de la seva vida. No aconsegueix que l'assemblea de doctors de la Sorbona i el consistori que ell mateix va convocar a Avinyó donin una definició doctrinal favorable a la seva opinió. Tanmateix, els seus enemics bavaresos no aconsegueixen la seva deposició per un concili. La situació, en la qual s'implicaven els tres poders de l'imperi, del papat i de la universitat, semblava insuperable.

29. Trottman, que ha estudiat molt bé aquesta triple intervenció, creu que es tracta d'obres de comanda; però posa en relleu el clientelisme que respira aquest afer (Ibíd., 648).

30. Trottman relata l'afer entre la Universitat i Guiral Ot, del qual el rei volia el refús de dos dels articles del seu *Quodlibet* i escriu: «A peine arrivé d'Avignon où il vient de signer la condamnation de Durand de Saint-Pourçain, le Général des franciscains est ainsi mis en accusation par l'Université de Paris qui en profite pour disculper le dominicain. Mais le roi n'en obtient pas la définition doctrinale qui aurait permis de faire pièce à la thèse du pape. L'abus qu'il tente de l'autorité du *studium* concentré a Paris n'aboutit qu'à figer les rapports entre les trois pouvoirs: impérial, pontifical et intellectuel au seuil de l'année 1334 où seule la mort du pontife rendra possible le dénouement d'une crise qui secoue toute la chrétienté» (*La vision*, 649-650).

1. L'atac frontal de Guillem d'Ockham

La primera referència a l'opinió papal la trobem en l'*Opus Nonaginta Dierum* de Guillem d'Ockham,³¹ de l'any 1332, on acusa el papa d'heretgia pel fet de negar la visió beatífica als sants. On, però, el franciscà s'expressa amb més contundència és en el *Compendium errorum Johannis XXII*, de l'any 1334. Recordem que la «segona onada» d'escrits procedents de Munic arriba immediatament després del Consistori de començaments de l'any 1334, on el papa va pronunciar una retractació precisant que ell mai no havia volgut dir res que anés contra la fe; i val a dir que ja la tercera apel·lació de Bonagrazia considera que la *protestatio* del papa contradiu els fets i les paraules de Joan XXII, que va continuar defensant amb passió el seu punt de vista.³²

El *Dialogus* d'Ockham conté la refutació, una per una, de les «raons» de Joan XXII. Ja en la primera apel·lació de Bonagrazia es feia esment de les «heretgies» predicades per Joan XXII, entre elles les referents a la visió beatífica, la primera de les quals és l'ajornament de la visió:

«Si ipse anime sanctorum non vidissent nec viderent Deum ante resurrectionem corporum, sequeretur quod per Christi mortem, resurrectionem et ascensionem, non fuisset aperta ianua paradisi, scilicet visionis divine, quod est contra determinationem ecclesie catholice.»

La segona part del *Dialogus* conté la refutació, en primer lloc, dels «errors» pronunciats pel papa davant el consistori de començaments de 1334, juntament amb la declaració de la invalidesa de la retractació del pontífex; en segon lloc, conté la refutació d'un cert nombre de referències del *Tractat de les autoritats*, perdut, de Joan XXII.³³

La «tercera onada» d'escrits té com a finalitat invalidar la *retractatio* papal i afirmar que el papa hauria mort heretge: així ho diu Ockham en el *Tractatus contra Iohannem*, on l'acusa d'haver-se retractat en forma condicional.³⁴

31. L'obra, que es troba dins J. G. SIKES – R. F. BENNET (eds.), *Guillermi de Ockham Opera Política*, II, Manchester 1963, és citada per TROTTMANN, *La vision*, 473-474.

32. Trottmann escriu: «La discussion juridique se poursuit sur l'invalidité de la rétractation du pape, comparé aux pires hérétiques [...]. Comme au temps d'Anastase, le fait qu'une majorité des prêtres et évêques restent fidèles au pape hérétique ne change rien à l'affaire» (*La vision*, 483-484).

33. Trottmann explica que l'atac d'Ockham a les *rationes* del papa se centra en l'argument principal del pontífex: que la visió i la fe són incompatibles i que la fe ha de durar fins a l'últim dia: només en el cas dels *viatores* la fe durarà fins al dia del Judici, i afegeix: «La troisième raison de Jean XXII qu'Ockham entend combattre correspond en fait au chapitre 18 de la neuvième partie du *libellus* qui avance quatre autorités empruntées à saint Ambroise. Ockham retourne ces autorités contre le parti du pape de manière fort habile et intéressante [...]. Après Ambroise, c'est la référence à Bernard qui intéresse la quatrième *ratio* combattue par Ockham» (Ibid. 490-491).

34. Encara hi ha un escrit contra Benet XII, el *Tractatus contra Benedictum*, on Ockham blasma el nou pontífex de no haver donat un efecte retroactiu a la seva definició.

Val a dir que aquesta literatura no té cap més finalitat que desacreditar dogmàticament Joan XXII, i només des d'aquesta perspectiva es fa referència a la qüestió de la visió beatífica. Si els franciscans cismàtics haguessin aconseguit declarar-lo heretge, aleshores l'excomunió que els havia infligit, hauria quedat sense efecte. La visió beatífica afavoreix durant algun temps el treball teològic dels bavaresos, però la qüestió suscitada per Joan XXII més aviat apareix com un pretext. En honor a la veritat cal afegir, però, que l'argumentació del mestre d'Oxford és més conforme a la tradició escolàstica que la del pontífex d'Avinyó.

2. L'estratègia reaccionària dels primers defensors del papa

Com he dit abans, els primers defensors de l'opinió del papa adopten una estratègia reaccionària (l'exegesi *versus* l'escolàstica!), i ho fan quan els atacs «teològics» contra el pontífex, sota la iniciativa de Thomas Waley, es fan cada vegada més violents en la mateixa cúria avinyonesa. Aquesta defensa, capitanejada pel cardenal Aníbal de Ceccano i el seu capellà Francesc Christiani, arriba a refusar en bloc la teologia de Tomàs d'Aquino, invocant les 140 proposicions sospitoses que figuraven en el *Correctorium* de Guillem de la Mare.

Christiani pronuncia un sermó el 17 de febrer de 1333, com a primera reacció al de Tomàs Walleys del 3 de gener, conservat en el manuscrit 3291 de la Biblioteca Nacional, ff. 69-79, mancat de força teològica i ple de vehemència retòrica.³⁵ Presentada en forma de diàleg entre el predicador i un contradictor que és sens dubte Walleys, la intervenció de Christiani perd de vista el problema de la visió i esdevé pur joc dialèctic: el cluniacenc acusa el seu adversari de voler posar d'acord Agustí, Gregori i Tomàs, sense preocupar-se de llur coincidència amb la fe i l'Esclatpura.³⁶ Christiani afirma que les ànimes santes veuen només la humanitat glorificada de Crist i, referint-se a l'experiència de Pere en la muntanya de la transfiguració, fustiga com a blasfems els qui diuen que la visió d'aquesta humanitat faria violència a aquestes ànimes:

35. Com observa Trottman, el cluniacenc «prend pour prétexte le commentaire d'un verset de Daniel, pour affirmer la permanence de la foi et de l'espérance jusqu'au jugement dernier et annoncer son plan: "declarando, dearticulando, dilatando magistri modo, in quarto defensando"» (*La vision*, 497); i és en aquest moment quan el raonament de Christiani perd el seu to polèmic i esdevé clarament injuriós, quan referint-se als seus contraris els declara «doctores non intelligentes [...], fabulatores prurientes [...], quaestionatores stultizantes [...], seductores contententes».

36. Trottman escriu: «Remarquons que ce souci de réconcilier Pères et docteurs est au coeur de la querelle, il est exprimé par Jacques Fournier dès les premières lignes de son rapport. Le parti du pape au contraire semble prêt à tirer un trait non seulement sur plus d'un siècle de théologie scolastique, mais même sur l'enseignement des Pères pourvu que l'on revienne à une exégèse littérale de l'Écriture» (*La vision*, 499).

«Petrus modicam te dulcedinis degustans scintillam, clamat: “Bonum est nos hic esse”, et isti clamant: “Violentum est, penosum est, irrisorium est.”»

Pel que fa al cardenal, val a dir que el seu *Tractat* —del qual es conserva un fragment de la tercera part, editat per Dykmans— és una clara presa de posició contra sant Tomàs, Duran de Sant Porcià, Joan d’Aragó i altres que no són anomenats; la tàctica consisteix a recollir els textos de l’Escriptura i fer-los dir el que ell vol per tal de defensar el punt de vista de Joan XXII: segons el cardenal, l’Escriptura quan parla de la visió facial, de la vida eterna, ho fa de l’ànima reunida al seu cos, com a premi dels seus mèrits. Com observa Trottmann, tot i reconèixer la pesantor de l’estil i del mètode exegetic del cardenal, cal agrair-li que hagi identificat el vertader enemic de la tesi papal: sant Tomàs.³⁷

El cardenal no juga gens net en les citacions que fa de l’Angèlic.³⁸ Contra Duran de Sant Porcià, adopta el mateix mètode. Cal no oblidar el paper que va jugar en el procés inquisitorial contra Duran i Waleys;³⁹ però, pel que fa a l’argumentació pròpiament dita, el cardenal empra les mateixes nou «autoritats» que abans havia emprat contra Tomàs, la quarta de les quals aborda un tema nou, el del desig de l’Apòstol de morir per estar amb el Crist, i ho fa declarant que Pau no fa res més que expressar el desig de reposar en Crist, és a dir de sentir-se protegit per la seva humanitat glorificada:

«Non convenit eis beatitudo nisi proportionata existentiae ipsorum sub altari et in expectatione, quae non est beatitudo in faciali visione. Illa enim sic est evacuans quod nullo modo evancuanda. Ergo auctoritas praedicta est pro parte contraria.»

L’última part del *Tractatus* és una acumulació de citacions de l’Escriptura, amb les quals vol respondre a les «autoritats» dels seus adversaris. Enmig d’elles n’hi ha una de central en les discussions escolàstiques sobre la visió beatífica: la de l’oposició que Pau presenta entre la visió d’ara i la que esperem, que identifica amb la del Judici final. El cardenal arriba aleshores al tema del rapte de Pau (2Co 12,2-4): Pau hauria arribat al paradís, a un lloc de benaurança, però no pas a la visió de Déu; emprant erròniament l’exegesi de Tomàs,

37. Vegeu *ibid.*, 503. Escriu: «Aussi est-ce à Thomas d’Aquin qu’il entend opposer l’Écriture Sainte avant de s’attaquer à Durand de Saint-Pourçain. Il alléguait d’ailleurs dans l’introduction que précède, le changement d’opinion du Docteur angélique, sans préciser toutefois qu’il avait trait à l’augmentation d’intensité de la vision. Il en déduit que les autorités avancées par Thomas d’Aquin doivent être interprétées de manière à dépasser ces hésitations. Une fois de plus c’est croire que la lettre de l’Écriture doit contenir un sens univoque, en oubliant que la tradition de l’Église a souvent mis des siècles à lui arracher celui qu’elle conserve.»

38. Vegeu *ibid.*, 502-503. Trottmann analitza a fons la crítica de Ceccano a Joan d’Aragó, arquebisbe de Tarragona i patriarca d’Alexandria i gran d’Espanya (*Ibid.* 513-515).

39. Per a Trottmann és clar que fou ell el qui va fer la denúncia a l’inquisidor, i és probable que fos també la persona a la qual el papa va lliurar el tractat de Duran (*Ibid.* 506-513).

afirma que Pau va obtenir d'una manera transitòria l'*habitus* del *lumen gloriae* i va mantenir l'*habitus* de la fe, de la qual cosa dedueix que la fe pot persistir en les ànimes separades que encara no tenen la visió facial.

Com observa molt bé Trottmann, si Anibal de Ceccano es mostra poc escrupolós en les intervencions polítiques contra Waleys i Durand, s'hi mostra encara menys en l'argumentació teològica, fent palesa una manca de rigor realment penosa. El recurs malaltís al text de l'Escriptura el condueix a donar-ne una lectura miop, incapaç d'acollir críticament l'objecció contrària. Més encara, el mètode emprat el fa incapaç de qualsevol construcció racional: no proposa cap alternativa satisfactòria per l'esperit i s'atura en la lletra de l'Escriptura.⁴⁰

3. El debat pròpiament dit

Superat aquest primer moment, realment penós, el debat adquireix un nivell filosòfic i teològic important amb la intervenció de dominics i franciscans, els primers seguint les petjades de Thomas Waleys però superant-les clarament.⁴¹ L'oposició dels frares predicadors és més teològica que polèmica, i recolza en la tesi de sant Tomàs sobre la visió beatífica de les ànimes santes *mox post mortem* i de la negació de l'augment d'intensitat de la visió després de la resurrecció i de l'últim judici; i no podem oblidar que fins i tot un personatge com Duran de Sant Porcià, famós adversari dels tomistes del seu temps, recolza en l'autoritat de l'Angèlic a l'hora de condemnar l'opinió papal.

Però és entre els franciscans on Joan XXII troba la majoria dels defensors de la seva tesi. Les raons per les quals els franciscans, malgrat el punt de vista contrari dels grans mestres del seu orde,⁴² esdevenen els grans defensors

40. Trottmann escriu: «Après cette longue analyse, contentons nous d'un exemple. Nous l'avons vu ignorer totalement les *rationes* de Thomas d'Aquin, et croire qu'il le réfutait en s'en tenant à une interprétation scabreuse des autorités scripturaires qu'il cite. En revanche, à propos de la persistance de la foi chez les âmes séparées, qui sera bientôt condamnée par Benoît XII, nous l'avons vu employer Thomas en faveur de sa thèse au mépris de la pensée de l'auteur» (Ibíd., 521-522).

41. Trottmann es queixa amb raó de la insistència dels historiadors sobre el paper de Waleys en l'oposició dels dominics a l'opinió de Joan XXII i en el fet d'assimilar-la a l'oposició dels franciscans cismàtics: «Nous verrons que le sermon provocateur du dominicain est une péripétie qui contribua à dégrader le débat de haute tenue engagé avec plus de prudence par des théologiens du niveau d'Armand de Belvézer, alors maître du Sacré Palais, et Jean de Naples» (Ibíd. 523).

42. Trottmann comptabilitza la qüestió de l'augment intensiu de la visió beatífica després de la resurrecció, però afegeix: «Rappelons toutefois que la position du pape n'est pas celle des grands Docteurs Mineurs. Pour lui, il n'y a aucune vision de la divine essence avans le jugement dernier. Pour Bonaventure par exemple et ses successeurs, les âmes saintes ou suffisamment purifiées accèdent avant ce jour à la vision de Dieu. Mais leur béatitude est encore imparfaite [...]. Les grands docteurs franciscains admettent donc une vision immédiate, quoique encore imparfaite, des âmes saintes» (Ibíd., 525).

de la tesi papal, qui sap si no cal cercar-les, ultra la tradicional enemistat dels minorets envers els predicadors, en la necessitat que tenien de manifestar agraïment al pontífex per haver-los donat suport en la seva lluita contra els cismàtics bavaresos. Això explicaria el posicionament de Raimon de Lados, segon successor de Bonagrazia i d'Alvar Pelai, i també el dels batxillers parisencs.

La posició dels frares predicadors deixava al descobert una certa llacuna: si la visió beatífica és un coneixement intel·lectual intuïtiu, la resurrecció corporal no pot afegir-hi res. La tesi de Joan XXII radicalitza l'oposició i suggereix l'opció, ja no entre augment intensiu o extensiu de la visió beatífica, sinó entre dues teologies. Hom pot comprendre aleshores que teòlegs franciscans tan subtils com Gautier de Chatton, insatisfets pel compromís adquirit pels grans doctors de l'orde (l'augment intensiu), haguessin preferit la tesi més absoluta de Joan XXII.

Però aquesta no és l'única raó. Els grans doctors Gautier de Chatton, Guillem d'Alnwick i Joan Lutterell opten per la crítica de la *species* intel·ligible, per la qual cosa sembla que s'haurien de sentir més còmodes amb la tesi pontifícia de la mediació de la humanitat de Crist fins al dia del Judici. Aquest posicionament estaria finalment d'acord amb una tercera tendència de la noètica franciscana, segons la qual les ànimes benaurades han de ser capaces de veure les realitats singulars, també materials, bàsicament la humanitat glorificada de Crist.

Cal fer esment de la teologia oxfordiana, preocupada per les qüestions suscitades pel coneixement intuïtiu i abstracte, una preocupació que s'interfereix en les discussions parisenques que, des de feia gairebé cent anys, estaven centrades en la visió beatífica, un fet determinant per a explicar la constitució en la mateixa cort d'Avinyó d'una línia de defensa oxfordiana de l'ajornament de la visió beatífica. Els escotistes d'Oxford, preocupats per preservar el caràcter intuïtiu de la visió facial, haurien preferit ajornar-la, d'acord amb el papa, fins al dia del Judici. La noètica oxfordiana de la *species* i de la visió abstractiva els permet de proposar un altre tipus de coneixement de Déu per a les ànimes separades.

És així com l'any 1333 Chatton i Lutterell es troben costat per costat en el procés contra dos frares predicadors que s'oposen a Joan XXII, als quals s'ha d'afegir Tomàs Walleys, que formava part dels dominics d'Oxford, les hostilitats amb el qual continuaren més enllà de l'any 1314, sens dubte fins a 1320.⁴³ El cert és que, des del començament de l'any 1333, des de l'endemà del sermó

43. Segons Trottmann, Lutterell seria canceller des de 1317: «Celui-ci dût prendre une part active à la rédaction du *libellus famosus*, qui fait une perfide allusion à cette péripétie universitaire déjà très ancienne. Chatton aussi dût être un des acteurs de ces attaques dirigées vers le dominicain emprisonné au moment où il était question de le libérer. Celui-ci voyait en ce franciscain de la province du Nord le plus dangereux de ses persécuteurs» (Ibíd. 529).

de Tomàs Walleys, Gautier de Chatton i Guillem d'Alnwick,⁴⁴ formen part del grup de predicadors que hauran de defensar l'opinió pontifícia sobre l'ajornament de la visió beatífica.

Coneixem el darrer sermó de Guillem, en el qual el franciscà arriba a la conclusió que no hi haurà plena recompensa fins al dia del Judici, que les ànimes separades de llurs cossos no gaudeixen, segons la llei comuna, de la visió immediata, facial, plena i perfecta de l'essència divina i que les ànimes santes, en gaudir solament de la humanitat de Crist, tenen només una benaurança imperfecta. També coneixem les explicacions de Lutterell sobre el significat del seu suport a l'opinió de Joan XXII: el canceller oxfordià, que prefereix la tesi papal de dues benaurances numèricament distintes a la tesi de l'augment d'intensitat d'una única benaurança, opina que hi ha, no dues, sinó tres menes de «visió»: la primera en la fe, la segona en el *lumen gloriae* i la tercera, immediata i perfecta, en el Judici final.

Pel que fa a Gautier, sabem que aquest gran escotista, des del sermó que va pronunciar el 22 de febrer de 1333 a l'església dels franciscans d'Avinyó, va posar al servei de la tesi del papa les subtileses de la seva teoria del coneixement enfront de les tesis del nominalisme naixent: el seu realisme fa que prefereixi una *species* provinent de la realitat a una ficció que seria el producte dels *habitus* de la sensació i de la intel·ligència, i que defensi que la fe no duu tan sols a unes realitats mentals sinó a realitats objectives. Segons ell, el cim del coneixement humà *in via* es troba en el coneixement abstractiu, encara que el seu fonament sigui la intuïció que produeix la certesa de l'existència:⁴⁵ en el sermó defensa que la visió última i perfecta, immediata i facial no l'obtindran els sants abans del Judici final, sinó que en l'entretemps gaudeixen de la visió «especular» del cos glorificat de Crist i de la seva ànima en la qual poden discernir la seva divinitat. D'altra banda —afegeix—, res no s'oposa que Crist faci conèixer als sants les necessitats que mouen les pregàries dels vivents. D'aquesta manera el predicador intenta convèncer els seus oients que la tesi de Joan XXII no ens dispensa de la devoció que devem als sants i que l'argument de l'escàndol provocat per l'opinió del pontífex no val: l'escàndol és degut a la

44. Aquest franciscà fou anteriorment un dels signataris contraris al papa en la qüestió de la pobresa. Trottmann ens ofereix aquest apunt biogràfic: «Réfugié à la cour de Naples, et devenu évêque de Giovinazzo, il avait eu l'occasion de défendre les fraticelles de l'entourage de la reine Sancia, incriminés par le pape. Mais il fit partie d'une ambassade dépêchée auprès de lui par la reine, sous la direction de Bertrand de Baux, qui apporta d'ailleurs à cette occasion au pontife la première version du *Traité sur la vision bienheureuse* de Robert d'Anjou. Ces fonctions de conciliation lui valurent sans doute de l'accompagner à plusieurs reprises en Avignon, à la fin de 1332 et au début de 1333» (Ibid., 530).

45. Segons Trottmann, «en 1333, sous l'influence de Jean XXII, il fut tenté de prolonger cette connaissance abstraite au-delà de la mort chez les âmes séparées! Il préservait ainsi la connaissance intuitive de Dieu en en faisant l'ultime face à face réservé pour après le jugement dernier!» (Ibid., 544).

ignorància del poble. El predicador franciscà creu que la tesi papal és no sols «opinable», sinó fins i tot probable; i per a mostrar la versemblança de l'opinió distingeix tres graus en la visió especular: la que tenim en aquest món no evident, l'argüitiva i evident i l'expressiva que és alhora certa i evident, reservada a les ànimes santes abans del Judici.

El cert és que la contribució de Chatton constitueix el fonament més subtil i qui sap si més convincent al servei de l'opinió de Joan XXII. En qualsevol cas, veiem que s'organitza a Avinyó un debat entre teòlegs de primera fila, un debat que començaria el segon semestre de l'any 1332. El cardenal Ceccano, en el seu Tractat, en dóna testimoni; la carta de Lutterell també. És probable que s'hi hagi afegit Armand de Belvézer, en qualitat de mestre del Palau Pontifici; i teòlegs brillants com Guiral Ot i Jacques Fournier hi intervindran en el tema de l'augment intensiu de la visió.

Cal, però, fer atenció als fonaments teològics de l'oposició dels dominics a l'opinió papal, organitzada en la mateixa cort pontificia i sol·licitada pel mateix pontífex. Seguint de prop l'exposició de Trottmann, examinarem l'opinió de dos grans mestres dominics Armand de Belvézer i Joan de Nàpols, els quals coincideixen a afirmar que les intuïcions centrals de Tomàs d'Aquino s'oposen a la de Joan XXII.

Armand de Belvézer, que havia assolit un ascens espectacular sota la protecció de Joan XXII, és l'autor de dues *Quæstions* inèdites sobre la visió beatífica⁴⁶ i discutides a la Cúria. En la primera, després d'un breu pròleg, proposa el tema:

«Queritur ergo utrum anime sanctorum ante corporum resurrectionem et diem iudicii videant presentialiter seu facialiter divinam naturam sicut est in se»,

i, entre els arguments favorables a l'opinió papal, en subratlla un de molt important, el sentit solidari de la benaurança escatològica:

«Sed corpora beatorum omnia simul glorificentur in generali resurrectione mortuorum et non successive unum post aliud; similiter et anime sanctorum simul omnes glorificentur in finali iudicio et non successive una post aliam.»

A partir d'aquí, Armand organitza la seva resposta en tres articles. En el primer recorda els principals arguments de l'opinió papal, tot i que ho fa com un *modus dicendi novus et extraneus*, i precisa que l'ànima separada no pot dur

46. Trottmann recorda que aquestes *Quæstions* es troben en el manuscrit de Cambridge I i III 10, ff. 95v-118v, i escriu: «En 1326 il est lecteur en théologie du couvent de Montpellier. Le pontife lui fait conférer lui-même la licence et en fait son maître du Sacré Palais le 3 mars 1327. Il exercera ses fonctions pensant la plus grande partie de la controverse. Toutefois le 1er novembre 1334 c'est Arnaud de Saint-Michel compagnon de Guiral Ot dans les péripéties parisiennes de l'année précédente qui lui succède. On ne sait si c'est la mort ou la disgrâce qui éloigne le théologien dominicain défavorable à la vision différée, des fonctions qu'il avait si longtemps occupées. En tout cas il ne figure pas parmi les théologiens réunis par Benoît XII à Pont-sur-Sorgues pendant l'été 1335» (Ibid., 554).

a terme una operació destinada a ser acomplerta per l'home sencer. En el segon exposa la seva opinió personal, i ho fa sobre la base de textos bíblics i patristics; de l'oposició entre caminar en la fe en aquesta vida i conèixer *per speciem* (2Co 5,6) en l'altra, en treu un seguit de conclusions que deixen ben clar que les ànimes santes gaudeixen de la visió intuïtiva de Déu des del mateix moment de la mort. Cal reconèixer que el treball teològic dut a terme pel dominic és d'una profunditat impressionant.

La segona *Quèstió* exposa el problema deixat en suspens per l'anterior: si abans i després del Judici l'acte de visió considerat beatificant serà el mateix i si aquest acte experimentarà un augment d'intensitat:

«Dubitatur utrum anime beate visure sint beatam divinam essentiam clarius et perfectius et est post generale iudicium quam ante, quod est querere, sicut deducebatur, utrum visio beata sive actus essentialer beatificus intendatur, sive intencior sit futurus post iudicium generale quam ante.»

Un cop exposades les raons a favor i en contra, dona la seva opinió que nega aquest augment, i ho fa emprant els arguments de Tomàs. Ve a dir el següent: la benaurança consisteix en l'acte intel·lectual, per tal com la fi de l'acte beatificant és la mateixa visió; però és impossible pensar en un augment d'intensitat de la visió, atès que la recompensa ha de ser proporcionada als mèrits i els mèrits no creixen després de la mort. A més, si cal esperar una benaurança més gran, en les ànimes santes continuaria havent-hi esperança, la qual cosa és contradictòria. Un acte etern no pot variar, i la visió facial és un acte etern. A la benaurança perfecta, com la que l'Església confessa per a les ànimes santes, no li pot faltar res. Les portes del paradís són obertes pel baptisme, i no tancades fins al dia del Judici.

Joan de Nàpols planteja la *quèstió*, datada probablement el segon semestre de 1332:

«Utrum anime sanctorum separate a corporibus ante resurrectionem generalem videant clare seu aperte vel beatifice divinam essentiam.»

I la resposta és molt clara: partint del fet que la visió de Déu per part de les ànimes separades és possible (i ho és per raó de les operacions volitives i racionals de les ànimes), les ànimes purificades veuen *de facto* Déu cara a cara; el dominic s'estén en una llarga argumentació, en la qual entren textos bíblics i patristics. En l'article tercer, però, es pregunta si la tesi del papa pot ser considerada herètica, i ho afirma en identificar-la amb l'error dels grecs i no dubta a dir que la tesi papal s'oposa tant a la doctrina de l'Església com a l'Esriptura.⁴⁷ En un quart article exposa una sèrie de nou arguments favorables a la tesi

47. En aquest punt Trottmann fa unes observacions molt encertades: «On ressent le caractère rigide et peu compréhensif du dominicain napolitain. Toutefois son rapport à la Sainte Écriture»

del papa, als quals respon successivament amb un gran rigor dialèctic. En resposta als textos que sembla que situen en el Judici universal una recompensa anomenada també joia, regne, vida eterna, tresor, etc., proposa de distingir entre retribució total i final i retribució essencial i principal que rep l'ànima separada.⁴⁸ Respon a les «autoritats» de Bernat i d'Agustí, i ho fa demostrant que l'un i l'altre no es plantegen el problema que planteja Joan XXII. Finalment, en parlar de la pregària pels morts, afirma que l'Església només prega pels qui encara són al purgatori.

Els dos mestres tenen en comú l'objecció fonamental, de tipus ètic, de Tomàs: si les ànimes no poden continuar mereixent després de la mort, convé que rebien el premi o el càstig en el mateix moment de la mort. Belvézer, fidel a la tradició tomista, pren una posició clarament favorable a la dimensió intel·lectualista de la benaurança i, tot afirmant el judici particular abans de l'universal, refusa obertament l'augment intensiu de la benaurança per raó de la resurrecció, malgrat distingir entre la benaurança imperfecta des de l'hora de la mort i la que gaudiran els sants després de l'últim judici, sense precisar si la diferència és essencial.

Joan de Nàpols, com hem vist, fa del papa un heretge, i ho fa a partir de la comprensió rigorista de l'afirmació tomista que el mèrit queda fixat amb la mort, un rigor d'altra banda decebedor quan veiem que es fonamenta més en la devoció envers els sants i en la litúrgia que en una especulació teològica racional i eficaç.⁴⁹ En qualsevol cas la fidelitat a Tomàs li permet de plantejar el problema noètic en termes aristotèlics. Una intuïció intel·lectual no necessita del cos ni de «fantasmes» imaginaris.

Si alguna cosa queda clara en aquest moment de la controvèrsia és l'antagonisme entre la síntesi tomista i l'opinió de Joan XXII, un antagonisme que queda perfectament escenificat en les posicions del tomisme i de l'escotisme. Els mestres franciscans d'Oxford posen al servei de l'opinió del papa la seva teoria del coneixement: la visió de la humanitat de Crist i, en particular, de la

re est bien différent de celui d'un Annibal de Ceccano. Il rapelle en effet que les textes ont été déclarés canoniques par la tradition de l'Église. Aller contre la Sainte Écriture, c'est donc aller aussi à l'encontre de la tradition séculaire. N'est-ce pas justement ce que fait Jean XXII en méprisant les acquis d'un siècle de réflexion scolastique sur la vision béatifique? Mais le dominicain tombe dans l'excès inverse de celui du Cardinal de Curie» (Ibíd., 578-579).

48. Trottmann afegeix: «Cette distinction lui sert aussi de réponse à l'argument de la primauté de la résurrection par rapport à la vie éternelle dans les divers *Symboles des Apôtres*. Mais il ajoute, non sans ironie que le *Credo* fait mention de la création avant les personnes divines et leurs émanations, de l'incarnation avant même la procession du Saint Esprit» (Ibíd., 579).

49. En aquest sentit Trottmann parla de «rigor affectiu» i diu: «Cette rigueur affective est aussi capable, nous l'avons vu, de pêcher par excès, accumulant contre l'exégèse pontificale de saint Bernard des arguments peu compatibles entre eux. Elle a pourtant aussi de richesses. Elle tire de sa connaissance et de sa compréhension profonde de Grégoire le Grand des réponses puissantes aux arguments du pape. Les vêtements simples et doubles permettent de penser l'articulation des deux jugements, particulier et universel. La conformité de la volonté des élus à celle de Dieu exclut que leur désir du corps puisse les en distraire» (Ibíd., 583).

seva ànima benaurada, haurien de deixar endevinar, certament de manera no immediata i a través del més noble dels *medium*, la seva divinitat. Però, la subtilitat dels seus arguments podia fer front a la profunditat dels arguments dels dominics? En qualsevol cas, té raó Trottmann quan lamenta que aquesta embranzida tan prometedora derivés ben aviat en una «disputa de campanar» entre franciscans i dominics. Un orgull mal entès farà que la disputa escolàstica degeneri en un debat lamentable. I és així com s'arribarà al procés inquisitorial de Tomàs Walleys i de Duran de Sant Porcià. Ara bé, les persecucions sofertes seran suficients per a desarmar la resistència dels dominics?

4. La fase més penosa del debat

La prudent cortesia dels teòlegs eminents que acabem d'estudiar no té continuïtat en els confreres de les dues congregacions religioses. La crisi s'enverina amb la predicació provocadora de Tomàs Walleys i el seu empresonament. El seu processament fou acompanyat del de Duran de Sant Porcià, el vell bisbe de Meaux, que no resistí més enllà d'un any aquesta darrera persecució. Els freres predicadors no abandonen la lluita. La seva resistència esdevé més discreta a Avinyó, però es reforça prop del rei de França i els teòlegs parisencs, i es fa palesa quan un mestre dominic de la Universitat de París sosté davant un públic molt nombrós un *Quodlibet* que qualifica d'herètica la tesi de l'ajornament de la visió beatífica.⁵⁰

a) Dos dominics sotmesos a la Inquisició avinyonesa

Ja coneixem el sermó de Tomàs Walleys i la seva diatriba contra els partidaris del papa, que en són, diu, amb vista a beneficis materials. També coneixem la resposta del capellà del Cardenal de Ceccano i la de Gautier de Chatton.

Encarcarat a partir del 4 de febrer i interrogat per una alta personalitat que ben bé podria ser el mateix Ceccano, va restar presoner durant set mesos i fins al 4 de setembre no fou novament interrogat. Aquesta llarga estada a la presó li va permetre de redactar el canemàs d'un tractat sobre l'assumpte precís que el va dur a la presó: la simultaneïtat de la resurrecció i del judici. Tomàs Walleys fou novament interrogat, però mai no va poder obtenir còpia de les qüestions que se li proposaven ni de les seves respostes i mai no va poder beneficiar-se d'un advocat.⁵¹

50. Trottmann adverteix que coneixem aquest text per les respostes que oposaren dos batxillers, un franciscà i un carmelita, «montrant ainsi leur reconnaissance au pontife qui était intervenu directement pour qu'on leur laissât lire les Sentences à Paris» (Ibíd., 585).

51. Trottmann explica detalladament aquest afer i afegeix: «Son *De instantibus et momentis*, se plaçant sur le terrain même où l'attendait son ennemi, allait relancer les débats, mais plus

Tomàs va apel·lar a la Santa Seu i fou traslladat a la presó del Palau Apostòlic, però mentrestant els seus detractors havien preparat una resposta al *De instantibus et momentis*, coneguda com a *Libellus famosus*, que denunciava uns vint errors i difamava la seva docència a Oxford. Els esdeveniments de París, en el curs dels quals un defensor de Joan XXII, Guiral Ot, fou condemnat per una assemblea de vint-i-tres teòlegs de la Universitat convocada a Vincennes pel rei, activaren la represa del procés a la Cúria, procés que fou confiat el 17 de febrer de 1334 als cardenals Jacques Fournier i Raymond de Mostéjoul.⁵²

El cert és que les proposicions reprovades per l'inquisidor a Walleys no tracten directament de la visió beatífica, sinó sobre la temporalitat de la resurrecció, una qüestió que no fa res més que posar sobre la taula els debats de la lògica d'aquell temps sobre el llenguatge mental i el llenguatge oral. De fet, en el *De instantibus et momentis* no hi ha referència directa de la qüestió sobre la visió beatífica, però sí que n'hi ha, i molta, en el sermó del 3 de gener de 1333, que va més enllà del pur raonament escolàstic i acaba essent una diatriba contra el papa, al qual acusa de l'error dels grecs i d'afavorir materialment els seus partidaris.

En el sermó, Walleys s'esforça a refutar una sèrie de nou arguments dels partidaris de l'opinió papal. A les ànimes separades, diuen, els manca la glòria del cos i, per tant, no són perfectes; i ell respon: és ben gasiva l'actitud d'aquell que no en té prou amb Déu! La glòria del cos no hauria de fer falta a qui veu el bé suprem. Els partidaris del papa diuen que, si les ànimes ja són glòries, no hauran d'esperar res del dia del Judici; i ell respon que la glòria la rep el cos de l'ànima; però, per tal d'evitar de dir que la resurrecció precedeix el judici, prefereix parlar de la concomitància dels dos esdeveniments. Però com hem dit abans, el sermó acaba essent una invectiva contra el papa. Al final dirà: les ànimes dels sants no assolirien cap mena de repòs si no obtinguessin immediatament la visió beatífica.

tard. Pour l'heure, l'inquisiteur l'interrogeait à nouveau sur 7 propositions voisines des précédentes et tirées de ses premiers interrogatoires ou de son sermon. Il demanda à un comission de théologiens de se pronocer sur ces articles, ainsi que sur onze autres reprochés à Durand. La plupart furent déclarés erronés le 15 septembre 1333. Toutefois plusieurs théologiens de la comission émirent des restrictions et parmi eux Pierre Roger, ancien conseiller et garde des sceaux de Philippe de Valois, archevêque de Rouen et futur pape Clement VI. Jacques Fournier avait, lui, refusé d'y siéger, préférant se donner le temps de rédiger, sur les propositions de Durand, un rapport qui prenait en considération le context dont elles étaient tirées. De même, le maître du Sacré Palais, Armand de Belvézer se fit sévèrement rappeler à l'ordre par le Cardinal de Ceccano avant de se résoudre à rendre seulement à Noël un rapport prudent sur les propositions incriminées» (Ibíd., 587).

52. Trottmann ens recorda que aquest darrer fou reemplaçat pel cardenal Gaucelme Dejan: «Il ne trouva pourtant pas d'issue, et le remplacement de Jean XXII par Benoît XII qui trancha rapidement la question de la vision béatifique et avait pourtant reçu la charge du procès Walleys, n'amena pas le nouveau pape à statuer sur son cas. Il ne prononça à son sujet ni condamnation ni non-lieu. Toutefois comme l'a établi M. Dyckman, le dominicaine avait retrouvé la liberté dès le 14 août 1334» (Ibíd., 587-588).

Pel que fa al seu company de desventura, Duran de Sant Porcià, ens hem de referir al seu llibre *Libellus de visione Dei*, que va enviar al pontífex a la tardor de l'any 1333. El llibre respon al clàssic sistema de l'exposició de l'opinió de Joan XXII i de les seves raons, la proposta de les raons de Duran i la resposta a les objeccions dels partidaris del papa.

Ja hem vist que Joan de Nàpols i Tomàs Walleys atribueixen al papa l'error dels grecs. Duran li atribueix l'error dels càtars, els quals, segons la *Summa* de Moneta de Cremona, ajornen la retribució fins al dia del Judici; però va més enllà. Segons Duran, l'home, compost d'ànima i cos, no pot viure, conèixer i ser glorificat abans de la resurrecció final, i és per això que l'Escriptura parla de la glòria dels sants i de llur recompensa després de la resurrecció; però això no exclou que l'ànima separada del qui fou a la terra un sant, abans de reunir-se al seu cos, no pugui ser benaurada, veure Déu cara a cara, i això *omnino tenendum est quod sic*. En respondre als arguments del papa, fixa la seva atenció en l'argument de Boeci i diu que la benaurança, en quant és la més alta de les operacions humanes, és compatible amb el desig de l'ànima de reunir-se al seu cos.

El cert és que Duran representa la «resistència dominicana» més qualificada, una resistència que s'organitza enfront de la línia de defensa oxfordiana, representada per Lutterell i Chatton, que vol maquillar, si més no, els esforços laboriosos i maldestres de Ceccano. Walleys va veure en Chatton l'enemic per excel·lència i Lutterell fou criticat pel mestre Duran. En qualsevol cas, la violència dels procediments emprats pels franciscans en la defensa del papa obligà l'oposició dominicana a amagar-se en la clandestinitat.

b) *La resistència dominicana a Avinyó*

Després que l'inquisidor franciscà hagués empresonat Walleys i es disposés a fer el mateix amb el bisbe de Meaux, els dominicans desistiren de mostrar en públic a Avinyó el seu desacord amb la tesi papal, però es mantingué una resistència discreta, encara que no menys activa, com ho demostra l'Anònim contra Ceccano, que Dykmans ha editat amb el títol de *Tractatus de visione beata*, l'obra d'un teòleg que diu escriure mogut per la caritat cristiana que l'urgeix a denunciar l'error papal i les difamacions que propaguen els seus partidaris. El text aporta nou «raons» per a refutar l'ajornament de la visió beatífica, i arriba a dir que l'opinió del papa és herètica (*suspecta de mil·lenarisme!*) i que cal considerar-la inclosa en la condemna de l'any 1241.⁵³ En efecte, a

53. És un text inacabat que es conserva, pel que sembla, en dues versions, la primera de les quals es troba en el manuscrit de la Biblioteca Nacional de París, *Lat.* 3170. El seu autor és un teòleg d'alt nivell que podria ser perfectament el prior del convent dels frares predicadors que, com hem vist, fou obligat a quedar-se a Avinyó per força. Trottmann diu: «Le rédacteur de ce Traité sait allier les compétences en théologie avec la connaissance juridique des décrets pontificaux et conciliaires. Mais il est encore capable de prouesses exégétiques nettement supérieures à

propòsit del paper del cos en la visió beatífica, l'autor desenvolupa una teologia molt ferma i molt propera a sant Tomàs, segons el qual Jn 17,24 prega que els deixebles al cel participin de la mateixa contemplació divina de què Jesús gaudeix; i també propera a Bernat:

«Patet ergo quod Bernardus, auctoritatibus sacri canonis fundatus, sentit quod sancti in patria, fide evacuata, vident Deum sicuti est.»

L'autor afirma que ni Agustí ni Bernat mai no han dubtat de la visió beatífica immediata, sinó que solament han opinat sobre la conveniència d'un augment de benaurança en la resurrecció. L'última part del text està destinada a refutar el llibre de Joan XXII: abans de posar de manifest vint-i-quatre errors que, segons ell, conté, vol deixar ben clar que el papa diu la veritat quan parla de la benaurança final. S'equivoca quan nega la visió immediata. En qualsevol cas, no sembla que l'autor pretengui convertir aquests errors en objecte d'un procés contra el papa; però en el seu fur intern pensa probablement que el papa és heretge.

Un altre testimoni d'aquesta resistència és un text del manuscrit 129 de la Biblioteca de Saint-Omer. Es tracta de la resposta als arguments de Joan Luttrell i no del papa, als quals oposa tres «autoritats» de Tomàs i de la *Summa* de Moneta de Cremona.

c) L'oposició dominicana a París

Pel que sembla, el primer contraatac visible de la resistència dominicana a l'opinió de Joan XXII fou un *Quodlibet*, avui perdut, d'un mestre de París, al desembre de 1332. El coneixem per les respostes de tres batxillers favorables al papa, que examinarem.

El primer és d'Arnaud de Clermont en el curs del seu *Comentari de les Sentències* al començament de l'any 1333.⁵⁴ El comentarista escriu dos articles,

la moyenne de celles que l'on trouve dans les écrits de la controverse. Ainsi par exemple, pour expliquer le *cupio dissolvi* de saint Paul, il est capable d'avancer au moins deux gloses explicitement favorables à une vision béatifique immédiate [...]. L'auteur du *Traité* est du niveau du maître du Sacré Palais ou du Cardinal Jacques Fournier» (Ibid., 608). En el manuscrit de Basilea (Ms. VII, B 20) defensa aferrissadament Walleys i qualifica de mentiders i perversos els redactors del *Libellus famosus*.

54. Trottmann ens informa sobre el text: «Nous possédons de ce passage de son *Commentaire des Sentences* inédit, deux versions manuscrites. L'une se trouve dans le manuscrit Vatican, Ottoboni, latin, 2520, l'autre au manuscrit latin 5288 de la Bibliothèque Nationale à Paris [...]. Cette version comprend aussi un résumé du propos tenu dans le *Commentaire*, adressé au pape Benoît XII. Le nouveau pape, défavorable à l'opinion de son prédécesseur aurait demandé au théologien franciscain une copie de son texte. L'auteur se défend d'avoir rien défini et de n'avoir jamais parlé que sur le mode de la compilation et de la dispute théologique, comme l'attestent les "protestations" qu'il exprime au début de son texte» (Ibid., 617-618).

en el primer dels quals exposa l'opinió del mestre dominic a la Sorbona; en el segon, determina si es pot considerar herètica la negativa a atribuir a les ànimes dels sants la visió facial.

No hi ha dubte que el mestre predicador defensava, en contra de l'opinió del papa, que *de facto* les ànimes santes gaudeixen de la visió facial; però Arnaud reacciona dient que no és possible que l'ànima separada, que no posseeix la perfecció de l'ésser humà, dugui a terme una operació que és la més elevada que pot dur a terme un subjecte humà.⁵⁵ Després de tot un seguit de precisions terminològiques, respon a les «autoritats» aportades pel mestre predicador amb un estil escolar més aviat decebedor.

El segon text contrari al *Quodlibet* és un *Libellus* d'un batxiller carmelita, que planteja d'aquesta manera la qüestió principal:

«Utrum anime a corporibus separate et a penis totaliter liberate et in celo empyreo collocata Dei essentiam videant facialem.»

El carmelita comença precisant el significat dels termes que parlen de les diferents menes de visió, i diu:

«Tercius modus eligitur negative, probandus quod anima exuta nunc non habet perfectam beatitudinis operationem, sed potius post completum iudicium et resumptis corporibus erit beator.»

El carmelita examina tot un seguit d'autoritats dels Pares i de Tomàs a favor del seu punt de vista i, finalment, respon a aquells que volen «lapidar» el papa amb els seus arguments. Però, com observa Trottmann, el carmelita presenta un seguit de precisions que cal tenir en compte: la visió de les ànimes separades, encara que no sigui facial, és eterna. El que haurà de desaparèixer no és la fe, sinó la imperfecció d'allò que és ja visió. Emprant una determinada metafísica del temps i de l'eternitat, dona mitja raó als qui s'oposen al papa.

El tercer text contrari al *Quodlibet* és el sermó del carmelità Joan Rubei o de Clarano, bisbe de Terralba, del 21 de març de 1333, sermó pronunciat probablement en presència del papa i dels cardenals en la capella pontificia. L'autor proposa tres característiques de la visió facial (immediata —sense el *medium in quo*—, última i perfecta); segons el bisbe de Terralba, aquesta mena de visió, que no pot ser pertorbada pel desig de recuperar el propi cos, sols és possible després de la resurrecció.

55. Trottmann comenta: «Nous voyons ici comment l'affirmation franciscaine de la nécessité d'une espèce dans la vision béatifique plaide au contraire en faveur de la thèse de Jean XXII, puisqu'elle requiert le corps en vue d'une intellection parfaite. Elle transpose en fait au plan eschatologique ce qui était exigé à celui de la noétique» (Ibid., 621).

5. L'expansió política del debat

Tot plegat, pel que acabem de veure, dóna la sensació que la controvèrsia havia derivat en una picabaralla en la qual els interessos personals avantatjaven els interessos estrictament teològics. Tanmateix, cal reconèixer que el debat assoliria una major entitat pel fet que s'hi involucraren no solament les primeres figures de la reflexió teològica i filosòfica, sinó també els representants més significatius del poder polític. I en aquest context, a finals de l'any 1333, prencos arreu una oposició moderada a la tesi del pontífex liderada per la Universitat de París, a la qual el rei de França donava ple suport.

Analitzarem, en primer lloc, l'oposició protagonitzada per dos clergues: el teutònic Ulrich i el franciscà no cismàtic Géraud du Pesquier; en segon lloc, veurem com el papa és criticat pels prínceps del seu temps; finalment, mirarem d'entendre el paper decisiu de la Universitat de París.

a) L'oposició moderada entre els clergues

Segons Trottmann, un prevere de l'orde teutònic, Ulrich, escriu un tractat en el qual, prenent com a pretext l'adoració dels mags, comença manifestant la plena submissió al papa, sense deixar de manifestar el seu desacord amb l'opinió del pontífex:

«Dico et credo simpliciter et fideliter animas sanctorum ante diem iudicii, non tantum humanitatem, sed etiam divinitatem Christi facialiter et beate videre. Et post diem iudicii easdem sanctorum animas in eadem faciali et beata visione cum corpore immortalis dico gloriosius abundare.»⁵⁶

L'autor proposa deu raons a favor de la immediatesa de la visió beatífica, entre les quals hi ha la següent:

56. Es tracta del manuscrit *Vat. Lat. 4005*, f. 1. Segons Trottmann, l'autor seria el mateix d'una carta tramesa a Benet XII i que es troba en el manuscrit *Ottobiani Lat. 528*. El tractat hauria estat adreçat al papa durant la primera meitat de l'any 1333. Després d'indicar el pla dels quatre llibres de l'obra, insisteix en la seva fidelitat a la seu apostòlica, amb la qual cosa es vol desmarcar dels cismàtics bavaresos, i, després d'aportar les proves de la Tradició que asseguruen la visió immediatament després de la mort, respon a les «autoritats» invocades pels partidaris de Joan XXII. Trottmann afegeix: «Nous avons donc dans ce manuscrit un traité très fourni et originale, quoique difficile à situer. Son auteur est sans doute le curé de Gumpoldskirchen, membre prêtre de l'Ordre Teutonique. Il semble avoir reçu une formation cistercienne, si l'on tient compte des autorités qu'il cite le plus volontiers, et de son esprit ascétique [...]. Par ailleurs l'adjectif *germanicus* qui sert à le désigner suggère qu'il ne résidait peut-être pas en son pays, sans quoi l'on aurait probablement un toponyme plus précis désignant sa ville d'origine [...]. L'intérêt de ce traité réside dans son rapport au texte de l'Écriture Sainte et à ses rédacteurs. C'est d'abord à ces explorateurs de la vision de Dieu, qu'il refuse dénier la possibilité d'une béatitude immédiate» (Ibid., 679).

«Dicimus a Deo facialem et beatam visionem deitatis animabus sanctorum ante diem iudicii promissam esse, ut videlicet sub hac spe Deus possit amplius in omnibus adversitatibus et tribulationibus ac laboribus vite presentis confortare.»

I, pel que fa a la impossibilitat de veure la humanitat glorificada de Crist sense veure la seva divinitat, afegeix:

«Quoniam enim ipse Paulus nobis testatur de Christo quod in ipso habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Credimus et confitemur sanctorum animas in eum in celo respicientes eciam eius divinitate infallibiliter repleri ante diem iudicii.»

L'autor del tractat no deixa d'expressar una de les raons de fons de l'opinió de l'ajornament: la rellevància de la Seu Apostòlica *divina voce plenissima auctoritate munita*, una autoritat que el papa ha d'exercir també sobre les ànimes en el cel. En qualsevol cas, Ulrich acusa els partidaris del papa d'usar les «autoritats» de l'Escriptura ignorant que no hi ha cap text de l'Escriptura que negui explícitament la visió immediata.

El tractat és important perquè revela el fons del debat. Els partidaris de Joan XXII volen defensar una tradició arcaica i ho fan a partir del text de l'Escriptura. Els partidaris de la visió immediata recullen alhora l'herència de la tradició patristica i la de més d'un segle de reflexió escolàstica. Entre les dues posicions, Ulrich afavoreix la tradició patristica alhora contra una lectura massa literal de la Bíblia i contra una escolàstica al seu gust massa filosòfica. És interessant de constatar una tendència idèntica en Jaume Fournier, compensada en aquest cas per la seva competència escolàstica com a mestre en teologia de la Universitat de París.

L'altre clergue que s'oposa a la tesi de Joan XXII és el franciscà no cismàtic i canonista Gerard du Pesquier. El text d'aquest autor, que es troba en el manuscrit *Vat. Lat. 3172*, és una resposta serena a l'enquesta que li fou adreçada sobre la visió benaurada: després d'una professió de fe en el primat del pontífex i d'una lloança a la seva intel·ligència i rectitud d'intenció, expressa el seu punt de vista contrari al del papa.

La part més important de l'escrit fa referència a l'estatut de les ànimes separades. L'lur benaurança no és tan perfecta com la que gaudiran un cop la persona estigui reconstruïda després del judici. Sense afectar l'essència de la visió beatífica, aquesta no té encara la perfecció última de la dels ressuscitats:

«Sunt enim beate. Sunt in suis desideriis saciate ad integrum et ad plenum facta mentione de integritate et plenitudine cuius est capax anima separata. Inter quam integritatem et plenitudinem beatitudinis clauditur facialis nuda et apperta visio deitatis. Sunt autem beate, sed non ad plenum, facta mentione de plenitudine toti homini competente.»

En l'últim capítol refusa les «autoritats» aportades pels partidaris de Joan XXII. En comentar l'exegesi d'Agustí sobre Jn 14,21, Gerard empra la seva

resposta per a fer un seguit de precisions. Distingeix entre recompensa immediata i final i insisteix sobre el caràcter indissociable dels dons referits a la vida eterna (visió, benaurança i possessió de Déu):

«Visio dicitur hic merces, et alibi tota merces, et cognitio Patris et Filii et Spiritus Sancti, unius Dei vita eterna, prout sumitur cum duabus aliis dotibus coannexis. Est autem ratio quare tam per Christum quam sepius per doctores, vita eterna seu beatitudo attribuitur visioni, quia per illam status patrie a statu vie manifestius est distinctus.»

Gerard no menysté el paper de la humanitat de Crist; però vol deixar ben clar que les ànimes veuen *sicuti est*, malgrat la imperfecció relativa de la situació: «omnimode perfectam sanctis hominibus, aliquimode imperfectam sanctis animabus».

Trottmann posa de manifest una de les grans intuïcions del franciscà: la qüestió de la remuneració final el dia del Judici, que no exclou la visió anterior de la divinitat de Jesucrist. Més encara, més enllà del destí de les ànimes, és la unitat del cos místic allò que compta. I no hi ha dubte que aquesta idea, posada en la perspectiva de l'augment de la visió beatífica el dia del Judici, defensada per Jaume Fournier, concedeix a la comunió dels sants una profunditat admirable. Diguem, per acabar, que en la teoria del franciscà retrobem els arguments d'Enric de Gand, quan parla de la imperfecció de les ànimes separades comparada amb la perfecció de la del Crist *in triduum mortis*. Trottmann té la sensació que l'obra del franciscà és una obra poc madura, però que conté intuïcions molt interessants sobre l'eclesiologia de la visió, encara que l'autor no hi dediqui prou atenció.

b) *El papa, criticat pels prínceps del seu temps*

L'oposició a l'opinió de Joan XXII troba ressò en els prínceps més il·lustrats de l'època. Ja hem fet esment de la carta de Joan d'Aragó al papa, *De visione beata*, de l'any 1332, que es troba en el manuscrit 182 de la catedral de València, ff. 274r-277v, i editat per M. Dykmans. L'arquebisbe interpreta els textos de l'Esclatúra, que el papa havia fet servir per a demostrar l'ajornament de la visió beatífica, per a provar la immediatesa d'aquesta, i reprèn l'argument que, segons De Ceccano, era el més decisiu: la definició de Boeci de la benaurança com a estat perfecte, que implica la idea que sense la visió de Déu és impossible qualsevol mena de perfecció! Quan Joan d'Aragó diu que no és capaç d'entendre l'estat intermedi de les ànimes que proposava Joan XXII, afirma simplement que no és capaç d'entendre un estat intermedi entre la ciència i la fe: la fe i l'esperança no poden subsistir en les ànimes benaurades, com tampoc no varen poder subsistir en l'ànima de Crist.

L'última part de la carta⁵⁷ conté la resposta als arguments de raó al·legats per Joan XXII. La recompensa deguda al compost humà no exclou que comenci per la de l'ànima que és l'agent principal del mèrit. Només que la recompensa serà més perfecta quan l'ànima es trobi en l'estat més perfecte. Pel que fa a la visió de la humanitat de Crist, es pot parlar d'una recompensa? Si fos així, l'ànima seria recompensada sense el cos.

Trottmann analitza, a continuació, la intervenció de Robert d'Anjou, el rei filòsof,⁵⁸ en el tractat del qual figuren tot un seguit de raons, entre les quals sorprenen les que semblarien afavorir el punt de vista dels begards, que reclamaven una visió benaurada per als ja perfectes en aquest món. De fet, les parts més originals del *Tractatus* són, a més d'aquesta primera, la quarta, on el rei recorre a la tradició filosòfica, començant pel concepte de justícia dels estoics; i és en aquesta part on sembla que el rei proposi dues vies per a accedir a la benaurança, la fe i la ciència. El rei, que vol ser fidel a Tomàs, no és coherent amb el fet que l'Angèlic defensava que el *lumen gloriae* es correspon al grau de la caritat i no al grau de l'*habitus* intel·lectual de la ciència. Segons Robert d'Anjou, en el món de la salvació eterna hi ha també lloc per al poeta i per al filòsof; per a aquest «il·lustrat» del segle XIV, hi ha salvació més enllà del baptisme: el rei de Nàpols és el representant d'una teologia que, segles més tard, oferirà possibilitats de salvació per als qui no tenen accés a la revelació cristiana.⁵⁹

En respondre a les «autoritats» aportades per Jaon XXII, Robert d'Anjou vol deixar clar que l'ànima separada és la font principal del mèrit, per la qual cosa pot i deu assolir la benaurança perfecta abans de la resurrecció, tot i que a nivell de glòria serà més perfecta després de la resurrecció. Trottmann subratlla que Robert d'Anjou, malgrat no acceptar un augment d'intensitat de la visió, afirma una perfecció més gran de la benaurança de l'Església després del Judici pel fet que la part militant serà absorbida per la triomfant. D'aquesta manera acull, a la seva manera, l'objecció de Joan XXII i confereix un paper específic i eclesial al judici general.⁶⁰

57. Segons Trottmann, Joan d'Aragó justifica les opinions d'Agustí i de Bernat dient que es refereixen a un augment de la benaurança després del Judici, però afegeix: «Remarquons toutefois que Jean d'Aragon ne prend pas parti en faveur d'une augmentation d'intensité de la vision» (Ibid., 695).

58. M. Dykmans suposa que el *De visione beata* del rei fou enviat dos cops a Joan XXII i una tercera vegada a Benet XII. Segons Trottmann, «c'est cette dernière version complète qui fournit la base manuscrite de son édition» (Ibidem).

59. Trottmann escriu: «Il se doit comme croyant d'adhérer à la théologie thomiste de la béatitude et du *lumen gloriae*. Toutefois, sa culture philosophique lui donne une ouverture supplémentaire sur les possibilités de salut de ceux qui n'ont pas accès à la Révélation Chrétienne. Mais à ce roi catholique, il appartient de la défendre de toute interprétation fautive, et c'est ce qu'il entend faire en répondant aux autorités avancées par Jean XXII» (Ibid., 709-710).

60. Trottmann escriu: «Tandis que la première série d'autorités plaçait la discussion plutôt sur le terrain de la psychologie de l'âme bienheureuse, la seconde rejoint ainsi davantage l'eschatologie collective de l'Église [...]. Avec les définitions boécienne et augustinienne de la

Finalment, ens hem de referir a la intervenció del rei francès i de la Universitat de París en contra de la tesi del papa. La circumstància fou el pas per París de Guiral Ot i d'Arnau de Saint-Michel, camí d'Escòcia, enviats pel papa, on predicaren a favor de la tesi papal i on foren amenaçats pel rei de ser jutjats per la Inquisició. Davant la protesta del papa, el rei nomena una comissió de dinou teòlegs reunits a Vicennes que condemnarà dues de les tesis defensades pels dos franciscans. No es pot menystenir la rivalitat dels dominics; però cal subratllar el paper de Felip de Valois, que és el qui posà damunt la taula les dues qüestions sobre les quals els teòlegs s'havien de pronunciar:

«Prima utrum anime sancte in celo existentes videant divinam essentiam facie ad faciem ante resurrectionem corporum et ante iudicium generale. Secunda utrum visio quam de essentia nunc habent evacuabitur in die extremi iudicii, alia succedente.»

Els mestres de París es pronuncien a favor de la primera i en contra de la segona. Però el rei pretenia tenir les regnes del tercer poder, el de la Universitat de París, que d'alguna manera servia d'equilibri entre l'*imperium* i el *sacerdotium*. Ho diu molt bé Trottmann:

«Comme l'empire fut transféré de Rome à l'Allemagne, le *studium* qui trouve en Grèce son origine, échoit depuis le XIII^e siècle à l'Université de Paris, et le roi de France entend bien en profiter.»⁶¹

La situació no és la mateixa que varen viure el rei francès i Bonifaci VIII. Però, com he insinuat anteriorment i com demostraré més endavant, en el fons de la polèmica hi ha una qüestió política.

El punt de partença és el *Quodlibet* de Guiral Ot, una obra a la qual P. Glorieux dona el títol de *De multiformi visione Dei* i que es troba en el manuscrit *Ottob. Lat. 280*. El tema de la discussió no és directament el de la visió beatífica, sinó una problemàtica típicament escotista: es tracta de saber si la teologia

béatitude, nous revenons à des considérations d'ordre plus noétique. L'agrégat de tous biens ne fait défaut aux âmes, selon le roi, ni du point de vue de l'objet essentiel de la béatitude [...]. Enfin, il termine en précisant les sentences et rétributions déjà effectives depuis les jugements particuliers. Il n'en tire certes pas les conclusions que nous trouverons sous la plume de Jacques Fournier» (Ibíd., 712-713).

61. Ibíd., 716. És cert que les tensions no són les del temps de Felip el Bell i Bonifaci VIII, clarament polítiques; però, com he insinuat més d'una vegada i com veurem una mica més endavant, malgrat el tema de la polèmica, més aviat espiritual, hi ha en joc un rerefons polític. Trottmann escriu: «Mais dans cette affaire, Philippe VI semble avoir mis en oeuvre une stratégie plus fine que celle de son oncle [...]. La manoeuvre de son neveu, à travers ceux qui le suivaient et en particulier Guiral Ot, visait aussi le pape. Il ne pourrait continuer de soutenir une thèse condamnée par les théologiens de l'Université de Paris. Sans chercher, comme l'empereur, à faire de lui un hérétique, Philippe de Valois tentait d'imposer au pape une théologie élaborée dans la capitale royale. La détermination parisienne avait pour but de permettre dorénavant la condamnation de ceux qui soutiendraient la thèse négatrice» (Ibídem).

té una finalitat especulativa o pràctica. La resposta comporta dos articles: quina és la finalitat de la doctrina teològica? Quina és la diferència entre la doctrina especulativa i la doctrina pràctica?

Per a respondre-hi, Guiral exposa sis conclusions. Les tres primeres estableixen tres finalitats de la teologia:

«Ad evidentiam autem prime difficultatis sex conclusiones declarare propono, quarum est prima quod beatissima et ex toto perfecta divine essentie visio, quam post finale iudicium electi omnes habebunt, est ultimus finis quo doctrine theologice, pro quanto finis consistit in cognitione. Secunda conclusio, quod beata divine essentie visio, quam in vita presenti viri sapientes et sancti habent, est propinquus finis doctrine theologice. Tertia conclusio, quod sancta divine essentie visio, quam anime sancte a corporibus separate iam habent est finis medius doctrine theologice.»

Les tres conclusions següents tenen un contingut polèmic més directament relacionat amb el debat avinyonès:

«Quarta conclusio, quod anime separate nondum habent illam divine essentie visionem, quam supra dixi esse finem ultimum doctrine theologice. Quinta conclusio, quod rationes inducte ad probandum quod anime sancte iam habent ultimum finem doctrine theologice, non concludunt. Sexta conclusio, quod rationes inducte ad probandum quod anime sancte nondum habent visionem que est finis medius doctrine theologice, non concludunt.»

Segons aquestes afirmacions, les ànimes separades no posseeixen encara la visió que és el fi últim de la teologia; però Guiral no pretén seguir al peu de la lletra l'opinió papal. Pretén un cert compromís entre la hipòtesi del papa i la teologia en vigor, i ho fa emprant d'una manera original la concepció escotista de la teologia. En qualsevol cas, ajorna la visió definitiva i la recompensa dels mèrits fins al dia del Judici.

Cal, però, analitzar el text de la Universitat de París, que comença amb una introducció històrica que recorda les controvèrsies que havien oposat primerament Joan XXII a Lluís de Baviera, posteriorment als franciscans sobre la pobresa, fins a arribar a la de la visió beatífica. I val a dir que aquesta introducció històrica recorda encara l'oposició dels franciscans cismàtics i la de Duran de Sant Porcià i Tomàs Waleys, defensades pel rei de França, fins a la mateixa retractació final del papa. La tesi de la primera part és formulada d'aquesta manera:

«Cum autem perfecta veritas quam Deus promisit sanctis suis sit beatitudo anime et beatitudo corporis, nulla tamen est quare beatitudo anime retardetur, cum statim postquam resoluta est a corpore, ipsa sit capax talis beatitudinis, nec ad eam recipiendam indigeat corpore ut subiecto nec ut obiecto»;⁶²

62. Com observa Trottmann, allò que caracteritza el *Tractat* és que posa en primer lloc l'ensenyament dels mestres moderns; escriu: «Après les autorités, l'auteur passe aux raisons, et

i els arguments que empra suposen una rehabilitació de Duran de Sant Porcià. Però els mestres de París van més enllà i deixen sense efecte la refutació de Guiral basada en la física d'Aristòtil, i arriben a dir que la tesi papal és molt pròxima a l'heretgia dels càtars: el procediment que segueixen és exactament el mateix que havíem trobat en Duran. La resposta del *Tractat* es mou en el terreny del sentit comú!

La segona part proposa tres conclusions que són examinades successivament. L'ànima separada, degudament purificada, és benaurada perquè veu Déu cara a cara: l'intel·lecte agent de l'ànima separada i purificada no veu Déu ni essencialment ni immediatament; l'intel·lecte possible veu la divina essència immediatament sota la influència del *lumen gloriae*. Es tracta, doncs, de pensar la psicologia de la visió beatífica precisant la seva modalitat immediata i el rol de cadascun dels dos intel·lectes: es tracta d'un intent de comprendre alhora la noètica aristotèlica i la teologia cristiana.⁶³ Després d'aquesta reflexió filosòfica, el tractat es refereix a la recompensa eterna, i ho fa seguint molt de prop el *Comentari de les Sentències*. Pel que fa a l'essència de la benaurança, afirma la primacia de la visió, que deriva del desig natural de la criatura racional. L'autor manifesta una clara opció intel·lectualista:

«Operatio intellectualis est nobilior immo nobilissima [...] sic in illa operationis consistit beatitudo essentialis».⁶⁴

Trottmann aporta encara el tractat del franciscà Nicolau de Lyre, que va participar en l'assemblea de Vincennes, titulat *De visione divine essencie ab animabus sanctis a corpore separatis*. Sense declarar-lo heretge, l'autor es mostra clarament contrari a l'opinió del papa. I convé subratllar que, tot i ser franciscà, Nicolau admet la teologia tomista del *lumen gloriae*.

Trottmann posa de manifest les consideracions exegetiques de Nicolau de Lyre sobre el sermó de Bernat que comenta el famós passatge de l'Apocalipsi

reprend précisément la liste de *rationes* (provenant au trois quarts de Durand de Saint-Pourçain), que Guiral Ot s'était évertué à réfuter dans l'avantdernière partie de son quodlibet. Le premier des arguments auxquels le général des franciscains tentait de répondre se trouve chez Jean de Naples [...]. Le manuscrit parisien donne ici à l'argument des développements en psychologie et en morale qui ne se trouvaient pas chez Jean de Naples» (Ibid., 725).

63. Trottmann comenta: «Nous trouvons ainsi une résolution parfaitement thomiste de la difficulté, la détermination formelle de l'intellect ne peut venir de l'action directe de la divine essence [...]. Pour l'intellectualiste qui rédige notre Traité, Dieu, principe de toute intelligence et intellection n'est pas si distant de l'intellect humain. Mais justement, la similitude qui existe déjà entre lui et Dieu ne pourrait-elle suffire à l'assimilation? Selon notre Traité Parisien, elle ne suffit pas à permettre à l'intellect humain de se rendre naturellement bienheureux comme peut l'être Dieu. Nous reconnaissons ici des préoccupations anti-averroïstes. Diverses autorités scripturaires sur la lumière purificatrice sont encore invoquée en renfort» (Ibid., 731-732).

64. Trottmann accepta que el document conté afegitons; però afirma: «Il nous semble que le début du manuscrit que nous venons d'analyser nous livre la pensée authentique des maîtres de l'Université de Paris rassemblés à Vincennes par Philippe de Valois en décembre 1333» (Ibid., 733).

citat per Joan XXII. L'exegeta franciscà considera que la interpretació d'Ap 6,9s proposada per Bernat és mística i no literal. I és així com acaba el tractat.⁶⁵

Vet aquí, doncs, que Joan XXII, criticat pels millors teòlegs de París i per clergues i prínceps del seu temps, es va trobar absolutament aïllat al començament del darrer any del seu pontificat, sense haver pogut aconseguir una definició favorable a la seva opinió de part del consistori que va convocar a Avinyó. Tanmateix els seus enemics bavaresos tampoc no aconseguiren que un concili el deposés. Entre els tres poders de l'imperi, del papat i de la universitat, la situació semblava absolutament bloquejada.

Tanmateix, la definició dogmàtica *Benedictus Deus*, de Benet XII, desbloquejà ràpidament i eficaçment la situació. De la doctrina escatològica del document, en parlaré en el capítol quart; ho faré sense deixar d'analitzar el pensament teològic del cardenal blanc i d'avaluar la seva aportació al debat, bàsicament en el *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium*. Com és sabut, en la tercera part del tractat, el futur Benet XII exposa la seva tesi personal sobre la visió beatífica i, en la quarta, en procurar una comprensió adequada de Bernat, manifesta el seu pensament més íntim sobre la matèria.

El seu pontificat s'inicia sota el signe de la problemàtica de la visió beatífica, tot i que la principal preocupació del nou papa, coronat el 8 de gener de 1335, fou la reforma dels ordes religiosos i les missions estrangeres. Trottmann considera que, a causa del seu esperit meticulós, no va aconseguir èxits importants en els seus esforços diplomàtics davant l'emperador i amb vista al seu retorn a Roma.

Trottmann afegeix:

«En revanche sa définition dogmatique *Benedictus Deus* parvint à donner un dénouement rapide et efficace à la querelle déclenchée par son prédécesseur. Mieux, elle assumait comme nous le verrons les avancées de la pensée scolastique en ce domaine depuis plus d'un siècle, tout en sachant ménager une tradition plus ancienne qui menait au Docteur melliflue si cher au pape cistercien. Nous verrons aussi qu'elle n'imposait pas les opinions plus personnelles du pontife sur la question, la laissant ainsi en partie ouverte.»⁶⁶

C. EL REREFONS DEL DEBAT

La polèmica i l'enrenou que la polèmica va provocar posen de manifest que, rere el tema concret de l'ajornament de la visió beatífica, s'hi amagaven interessos i preocupacions d'ordre molt divers. Més encara, hom té la impressió que el debat va posar de manifest la fragilitat d'unes conviccions i d'unes

65. Trottmann escriu: «Son plan reprenant les deux propositions définies à Paris à la demande de Philippe de Valois suggérait qu'il était dirigé surtout contre Guiral Ot. Mais à travers lui c'est le pape et tous ses partisans qu'il vise en une synthèse dont nous avons pu admirer la hauteur de vue» (Ibíd., 743).

66. Ibíd., 746.

seguretats que, de cop i volta, varen deixar de ser-ho, de segures i de convincents, oi més quan es començaven a intuir en l'horitzó del pensament els canvis profunds que produiria la modernitat.

De tot això, ja n'he fet esment en diverses ocasions. Trottmann, pel seu compte, creu que l'opinió de Joan XXII va revelar l'existència de dues maneres de fer teologia: la que repeteix, amb gairebé absència d'elements racionals, les dades de l'Escriptura i de la Tradició i la que empra àmpliament les *rationes* per a rellegir aquestes dades. Joan XXII es nega, en nom de la Tradició, a acceptar el progrés del pensament escolàstic del seu temps.

En aquest sentit, la tesi del papa, per tal com anava a contracorrent d'un moviment doctrinal que havia definit successivament el contingut i la modalitat de la visió beatífica, havia de produir una sorpresa considerable i és natural que fos assimilada a diverses heretgies que negaven la visió beatífica. L'opinió del papa reproduïa un conflicte, no sé si del tot inexistent, entre dues teologies ortodoxes: una, més antiga, que s'iniciava en Ambròs i arrelava en la influència origeniana, i una altra que derivava del progrés del pensament escolàstic del seu temps. La posició del papa donava la impressió d'una actitud reaccionària que refusava les aportacions de la filosofia a la teologia de la seva època.

Això és cert, però segurament que aquest arcaisme no ho explica tot, i el mateix Trottmann parla d'*enjeux politiques*⁶⁷ i es pregunta si és tan sols una coincidència que l'opinió papal tingués lloc dos anys escassos després de la condemna de la *Monarchia* de Dante.

No vull posar en dubte aquest aspecte de «sorpresa» de l'opinió de Joan XXII, oi més si hom té en compte que s'havia arribat a un consens gairebé unànimе sobre el «moment» de la visió beatífica. Però cal tenir en compte tot un seguit de factors que d'alguna manera poden explicar aquesta mena d'estirabot teològic. El papa, amb la seva hipòtesi de l'ajornament de la visió beatífica, defensava una comprensió «unitària», «solidària» i «escatològica» de l'Església, i ho feia insistint en el valor comú de la fe —*communitas credentium*— que hauria de romandre fins al dia de l'Últim Judici; però no crec que sigui forassenyat que el papa volgués donar amb la seva opinió un reforçament del poder papal fins i tot en el cel dels benaurats.

De tot això en vull parlar en aquest capítol. Ho faré en dos apartats, en el primer dels quals presentaré el papa com una mena de cap de turc, que concentra tot el món de les heretgies «medievals»: sobre Joan XXII planegen tot un seguit d'heretgies i de moviments herètics, encara no definitivament bandejats, i contra el papa havia d'actuar el nominalisme cada vegada més rellevant.

Però en la polèmica varen incidir-hi els posicionaments de l'anomenada teologia oficial, que reclamava un major protagonisme de la seu pontifícia davant les escomeses més o menys dissimulades dels partidaris d'una descentralització del poder romà i, des d'una perspectiva clarament oposada a la *summa*

67. *Ibíd.*, 456-470. M'hi referiré ara mateix.

potestas, dels qui apostaven a favor del poder imperial o civil. És el que veurem en un segon apartat.

1. *Un papa sota l'acusació d'heretgia*

Ja hem tingut ocasió d'examinar les possibilitats d'èxit de la hipòtesi que veu en l'opinió papal una certa obertura a la teologia oriental, destinada a recomençar les discussions amb vista a la reunificació de l'Església. D'altra banda, és més que probable que la tesi papal de l'ajornament de la visió beatífica reforçés la posició de la teologia oficial contra les pretensions dels averroïstes, dels espirituals i dels begards de poder assolir en la vida d'ara la visió de Déu.

Tanmateix, no podem oblidar que el papa en la seva opinió en matèria escatològica i en altres matèries havia donat ocasió de no veure-hi clar. De fet, els franciscans cismàtics bavaresos l'acusaven clarament d'heretge, per la qual cosa demanaven la seva deposició per un concili, i alguns frares predicadors havien gosat homologar la seva opinió a l'error dels grecs i fins i tot al dels càtars. Entre una cosa i una altra, caldria pensar que si l'opinió papal conté un sentit polític, aquest consistiria a refermar el poder pontifici, derivat del poder reial de Crist,⁶⁸ per la qual cosa hauríem d'arribar a la conclusió que, en el fons, hi ha una concepció teològica.

En qualsevol cas, crec que té raó Trottmann quan diu que si Joan XXII amenaça els espirituals, aquests no són solament els del sud de França, sinó els qui arreu d'Europa originen un pensament «lliure» que pretén alliberar-se de l'Església, dels sacraments —més en concret, del *lumen gloriae*— per tal d'assolir ja en aquest món la contemplació perfecta i benaurada de Déu.⁶⁹

a) *Joan XXII i el pensament escolàstic*

Ja hem parlat de la resistència de Joan XXII a l'aclimatació del pensament escolàstic, sovint ple, d'altra banda, de subtiletes excessives. El papa hi oposava clarament una línia de pensament que, a parer seu, recolzava en Ambròs, Agustí i arribava a Bernat. Aquest, a partir d'un verset del Càntic dels Càntics (5,1): «Comedite, amici, et bibite et inebriamini, carissimi», plantejava el tema de l'ajornament en un context diferent del que havia tingut en compte en el seu famós quart sermó de Tots Sants: els amics que necessiten encara un aliment sòlid són els membres de l'Església militant. Les ànimes separades són invita-

68. Ja hem tingut ocasió d'apropar-nos a la teoria dels qui veuen en la hipòtesi de l'ajornament de la visió beatífica la darrera conseqüència d'una cristologia teocràtica, basada en una certa primacia del Fill, en virtut de l'encarnació, respecte al Pare (vegeu *ibíd.*, 450-451).

69. *Ibíd.*, 449-450.

des a beure un vi barrejat amb llet, sense poder-se embriagar a causa de llur desig de regir els seus propis cossos. Tan sols les més estimades, *carissimi*, és a dir les que s'han reunit amb els seus propis cossos en la glòria, assoleixen l'embriaguesa d'una caritat perfecta.

A la pregunta de si Bernat afirma que les ànimes separades, pel fet d'anhejar llurs cossos, hauran d'esperar la resurrecció final per a accedir a la benaurança, Joan XXII respon que sí, i ho fa sense tenir en compte, per exemple, la lectura alternativa proposada per Benet XII.⁷⁰ La idea que els sants han d'esperar que la totalitat del cos místic de Crist sigui reunida a la glòria per a poder entrar en la joia de la benaurança definitiva, la recull Bernat d'Ambròs:

«Cum enim adhuc membra patiuntur corporis sui, quomodo alia membra, licet superiora, non compatiuntur membris unius corporis laborantibus?»⁷¹

Ara bé, si Bernat empra i fa seu aquest argument sociològic d'Ambròs, s'apropia l'argument psicològic d'Agustí sobre el desig natural de regir el cos, argument que es troba bàsicament en el passatge de *De Genesi ad litteram* 12,35, sovint citat a favor de l'augment intensiu de la visió. Gregori el Gran proporciona una altra autoritat sovint emprada per Bernat, que parla de dues vestidures:

«Nunc singulas acceperunt, binas in iudicio stolas habituri sunt, quia modo animarum tantummodo, tunc autem animarum simul et corporum gloria laetabuntur.»⁷²

Trottmann subratlla que el pensament de Bernat és clarament ahistòric; però el de Joan XXII és manifestament reaccionari. I, per cert, cal posar en relleu la claríssima oposició del papa d'Avinyó a Tomàs: des del meu punt de vista, Tomàs canvia profundament el plantejament de l'*aeternus rerum ordo* sobre la base de la *communitas fidelium*, però l'Angèlic oblida pràcticament els *promissa*, és a dir opta per una eclesiologia perillosament allunyada de l'escatologia. La reflexió escolàstica havia centrat la seva atenció en el destí individual de les ànimes després de la mort, fixant successivament el contingut de llur visió beatífica i la seva moda-

70. Com observa Trottmann, «repenant les sources patristiques de Bernard, Jacques Fournier proposera une autre compréhension de sa tentative pour concilier avec la géographie de l'au-delà de Grégoire le Grand, celle d'une tradition plus ancienne remontant à Augustin et même Ambroise» (Ibíd., 454).

71. Trottmann observa atinadament les «diferències» que introdueixen successivament Bernat i Joan XXII. El primer diu: «In illam beatissimam domum nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis, id est nec Sancti sine plebe, spiritus sine carne. Neque enim praestare decet integram beatitudinem, donec sit homo integer, nec perfectione donari Ecclesiam imperfectam.» Joan XXII ho diu així: «Quia, ut dicit Bernardus: "In gaudium Domini tui" non intrabit anima sine corpore, nec praelatus sine plebe» (*La vision*, 454).

72. És un tema molt sovintejat en els escrits de Gregori. Trottmann afegeix: «Auparavant, leur volonté de le régir ne s'oppose pas à celle de Dieu qui leur inspire lui-même ce désir» (*La vision*, 455).

litat noètica. Joan XXII invita els seus contemporanis a reflexionar sobre la dimensió col·lectiva i escatològica de la salvació. És la visió beatífica, que els escolàstics pensen com a recompensa individual, que el papa ajorna fins al Judici universal.

Trottmann ha posat de manifest que la qüestió de la visió beatífica va aconseguir reconduir la famosa «disputa de les facultats» a un altre terreny. Com tots sabem, la disputa obeïa al problema de l'assimilació de la noètica aristotèlica per la teologia cristiana. Ara bé, considerada en relació amb la penetració de l'aristotelisme, la visió beatífica ocupava el nucli central d'una altra contradicció: la que oposava la concepció col·lectiva i històrica de l'escatologia a la teoria d'un món etern on només comptava la salvació de l'ànima individual.

Al bell mig del segle XIII, quan l'oposició entre teologia i filosofia semblava que havia arribat al punt més alt, la «disputa de les facultats» es concentra en una nova concepció de l'escatologia. S'assegura sovint que el pensament filosòfic neix de la ruptura amb el pensament mític. La finalitat de la reflexió filosòfica no seria la justificació de la salvació imaginada segons el model d'una escatologia col·lectiva, sinó la recerca racional d'una felicitat essencialment especulativa, però també pràctica, és a dir política, per tal de ser assolida en aquest món. I no hi ha dubte que les condemnes de 1277 tenien com a rerefons el temor que els filòsofs, en interessar-se per la felicitat «mental» en aquest món, deixessin de preocupar-se per la finalitat última de l'home en l'altra vida, és a dir la visió beatífica.

Com hem vist anteriorment, la solució intel·lectualista dominicana va abandonar els esquemes anteriors de les dues primeres onades de l'aristotelisme a l'Occident, va refusar qualsevol compromís entre Plató i Aristòtil i, pel que fa a la visió beatífica, va defensar que Déu mateix «informa» directament l'intel·lecte possible del benaurat. Es tracta d'una teologia més especulativa que mística, malgrat que depèn molt del Pseudo-Dionís,⁷³ una teologia que, degut el seu rerefons filosòfic, permet de concebre el *lumen gloriae* com un *habitus* creat, última disposició formal per a la recepció en l'intel·lecte possible de l'essència divina com a forma. I aquest és el gran mèrit de Tomàs.

La primitiva escola franciscana proposava una distinció entre un comportament aristotèlic, per abstracció, de l'intel·lecte en el coneixement de les realitats inferiors i una il·luminació de tipus augustinià en el cas de les realitats superiors, però introduïa en la visió beatífica una «espècie impresa» que amenaçava seriosament la immediatesa de la visió. L'escola dominicana refusa aquesta síntesi entre Plató i Aristòtil. Albert i sobretot Tomàs adoptaran una epistemologia radicalment aristotèlica; i és aquesta noètica la que fou assumida en la teologia de la

73. Trottmann comenta: «Son épistémologie ouvertement aristotélicienne dépend d'une lecture du Stagirite plus conforme à l'esprit du premier averroïsme qu'à celui d'Avicenne. Plus libre à l'égard d'Augustin, elle utilise aussi moins volontiers les analogies offertes par la science optique de la vision sensible. Mais elle pousse beaucoup plus loin la réflexion noétique sur la connaissance intellectuelle, et sur celle de Dieu en particulier» (Ibid., 816).

visió beatífica.⁷⁴ En qualsevol cas, l'aplicació d'aquesta noètica a la visió beatífica mostra fins a quin punt la qüestió de la relació entre coneixement natural i il·luminació per gràcia ocupaven el centre de la problemàtica d'aquell temps.

Trottmann en subratlla els aspectes més sorprenents per a la mentalitat d'avui,⁷⁵ aspectes als quals cal prestar atenció per tal de veure-hi molt més que l'inici d'una revolució semiòtica. Crec que el més important és establir el fet rellevant que els conceptes emprats pels mestres en teologia s'alimentaven dels esquemes proporcionats per la ciència i la filosofia del seu temps.

A partir de l'afer sobre la visió beatífica, Trottmann creu haver posat de manifest que les relacions entre ciència, filosofia i teologia, tal com ho demostren els textos de l'època, són especialment complicades, com ho demostra encara més la superposició de cercles antagonistes en el debat sobre l'ajornament de la visió beatífica. Vistes les coses des de la perspectiva actual, la qüestió de la visió beatífica, última finalitat de l'home, tant en l'ordre especulatiu com en el moral, permet assajar una crítica de la raó pura i una crítica de la raó pràctica a l'edat mitjana, però partint de la problemàtica que li és més propera: de la sindèresi i de l'estatut noètic de la teologia.

Això és el que suggeria en la meua tesi doctoral i que Trottmann, al meu entendre, ha confirmat i ampliat. Trottmann ha plantejat la qüestió de les «dues benaurances». L'heretgia, diu, amenaça els qui les confonen o només conserven la d'aquest món. Sota la influència d'Aristòtil, les dues han estat perfectament separades per Tomàs i per Dant; només que, per al primer, la distinció obeeix a una jerarquia metafísica de finalitats, i, per al segon, la distinció de les finalitats espiritual i temporal exigeix una independència, si més no relativa, dels poders que els donen suport o les persegueixen.

¿Podia ser qualificat d'heretge Joan XXII en afirmar que, fins a la fi del món, no hi haurà la plena benaurança espiritual? Crec que, des del punt de vista del tomisme moderat, cal dir que sí. Però no podem oblidar que els representants més significats d'aquest corrent de pensament mai no el varen considerar heretge.

b) Joan XXII i els «espirituals»

Pel que hem vist anteriorment, la sorprenent opinió de Joan XXII incidia en un debat complicat i va tenir la rara virtut de mobilitzar les primeres figu-

74. Tomàs defensava que l'essència divina «informa» directament l'intel·lecte possible del benaurat; però aquest punt de vista no satisfieia el segment més intel·lectualista de l'escola dominicana, i exigia que l'operació de la visió beatífica es realitzés en el punt més alt de l'esperit humà, que és l'intel·lecte agent!

75. Escriu: «La distinction scotiste entre intuition et abstraction ne fut-elle pas d'abord conçue pour penser la différence entre connaissance naturelle et connaissance béatifique de Dieu par les anges? Ne servit-elle pas ensuite à envisager les rapports entre vision béatifique et science théologique?» (*La vision*, 817).

res dels ordes mendicants, les dues grans facultats de teologia del món universitari del seu temps i fins i tot les corts principesques més sensibles al debat filosòfic.

No n'hi ha prou de dir que l'opinió del papa va posar en conflicte dues teologies ortodoxes, la més antiga que arrela en Ambròs i la més moderna que neix del progrés del pensament escolàstic. Com he dit, el pensament del papa és intel·lectualment reaccionari, però inclou altres contextos més implicats. Jo mateix he defensat el punt de vista dels qui veuen en l'opinió del papa un intent d'encerclar definitivament els anomenats espirituals que les circumstàncies polítiques havien conduït a la cort de Lluís de Baviera.

Ja ens hem referit abans a l'acusació dels qui consideraven que el papa es feia solidari de l'heretgia dels càtars, i ho feien en el sentit que el papa negava la possibilitat de la visió beatífica fins que no arribés l'últim dia i, per tant, en el món d'ara. I crec important recordar la posició i l'actitud dels espirituals respecte a l'heretgia dels càtars.

α) *Els fenòmens del catarisme i del joaquimisme*

En un altre lloc he deixat constància de la meua manera d'entendre el catarisme:

«Tenim constància, deia, dels contagis herètics, a començaments del segle XI, i de la participació de molts d'aquests heretges en el moviment de reforma de l'època. És probable que l'heretgia arribi de fora, però si arrela a l'Occident és perquè, després de l'any mil, s'ha produït un autèntic moviment popular que li ha donat hostatge.»⁷⁶

Ara bé, el primer atac de l'heretgia manifesta la feblesa principal de l'Església. Ella no sap com parlar al poble:

«L'heretge, al cap i a la fi, serà un laic que pretindrà d'organitzar la seva vida cristiana —els camins del seu encontre amb Déu— al marge del clergat: els ritus són tan inútils com els delmes. Ell pensa i vol actuar com si el temps de la joiosa llibertat dels fills de Déu hagués arribat. El retorn del Crist és imminent, i ell vol viure com s'imagina que serà la vida de la Jerusalem celestial. Aleshores desapareixeran les diferències entre clergues i laics, entre amos i servents, entre homes i dones.»⁷⁷

76. Cf. J. GIL I RIBAS, *El mil·lenarisme. Un excés malaguanyat*, Barcelona 2000, pp. 27-37.

77. En el text esmentat afegeixo: «El poble viu el món nou amb la perplexitat del qui no sap com orientar-se. Hi ha necessitats espirituals, que han de ser satisfetes; i l'heretgia sembla que ho pot fer. La Institució només veu els excessos de l'heretgia i fa el que pot per recuperar l'"equilibri" tant en l'Església com en la societat. La Parusia no és tan a prop com es creu; cal esperar-la i, tot esperant-la, cal que cadascú assumeixi coratjosament la seva tasca: els cavallers han de fer la guerra, els clergues han d'administrar els sacraments i els laics han de treballar i pagar els delmes. I tot això cal proclamar-ho espectacularment: a l'escàndol de l'heretgia cal

El catarisme, pel que sembla, fou en el seu origen una barreja d'afirmacions herètiques i de posicionaments socials perillosament destructors, que es va propagar ràpidament pel món cristià.

Però el catarisme és molt més que tot això: és una nova església, amb un sistema propi de creences (parcialment derivat del maniqueisme antic) i de ritus, amb una normativa ètica i disciplinar també pròpia i amb una organització eclesiàstica autònoma. El terme «càtar» s'imposarà per a designar el conjunt d'aquests moviments heterodoxos fonamentats en una visió dualista del món i de la religió. I els càtars varen qualificar d'Anticrist el papa i tot l'aparell eclesiàstic.

Els mateixos, però, seran aviat qualificats d'Anticrist per part dels vells representants de la vida monàstica, que denunciaven els errors dels nous heretges escampats per tot el món: neguen l'encarnació del Fill de Déu, diuen que el món i la carn són obra del diable. Els heretges seran qualificats de «fills de les tenebres», que anuncien llur mestre, l'Anticrist; són rèptils, escurçons que cerquen sempre noves víctimes; denunciaven els clergues que no són pobres i en la ceguesa de llur orgull es fan passar per homes que mantenen íntegrament la fe apostòlica.

Així és com Joaquim de Fiore descriu els càtars. Innocenci III en prendrà bona nota i afilarà les armes contra càtars i sarraïns (el perill interior i el perill exterior de l'Església) i els combatrà emprant la força armada. Però Innocenci sap que el catarisme ha sorgit en un cos malalt: caldrà, doncs, extirpar el mal, per tal d'evitar la recaiguda. Ho farà amb l'ajut dels ordes mendicants.

En el text que copio faig també una breu descripció del joaquimisme:

«En el seu monestir de Calàbria, a finals del segle XII, un monjo il·luminat, Joaquim de Fiore, denuncia la presència, cada vegada més manifesta, de l'Anticrist i en recull els signes premonitors, i ho fa a partir d'una lectura original de la història del món, segons la qual la humanitat es troba a un pas d'arribar a un canvi definitiu, l'adveniment de quelcom totalment nou. Segons el monjo calabrès, el signe visible de la proximitat d'aquest esdeveniment és l'Anticrist anunciat i prefigurat per aquests homes "pestilents" que són els nous heretges estesos per tot el món.»⁷⁸

oposar la majestat de l'ordre [...]. L'ordre serà restablert: la dona continuarà obeint l'home, el serf al senyor, el laic al clergue, el clergue al bisbe i tothom a Déu» (Ibíd., 28).

78. En el text afegeixo: «Joaquim es fa ressò d'una inquietud molt estesa en el món cristià d'occident a la fi del s. XII [...]. Però no són solament els càtars els qui fan pensar en l'Anticrist. Jerusalem és conquerida pels sarraïns, els prínceps cristians lluiten entre ells, la supèrbia, l'avarícia i la luxúria s'ensenyoregen de la societat. Cal afegir-hi les inundacions catastròfiques dels anys 1194 al 1196, que malmeten totes les collites i fan que la fam i la pesta s'apoderin de tot Europa; la gent mor a les portes dels monestirs. Les bandes de lladres, la cobdícia dels mercenaris, la usura acaben de perfilar una imatge que anuncia la fi [...]. Els relats dels homes d'Església presenten l'acabament del segle amb tonalitats molt pessimistes; tot fa pudor de mort. Però aquesta visió contrasta amb la visió optimista que donen els vitralls i les primeres ogives de les catedrals, les primeres cançons de gesta, les primeres autonomies urbanes. I és en aquest context que cal situar l'empresa de Joaquim de Fiore. El calabrès anota els fets més negatius i insisteix

Joaquim mor l'any 1201, amb fama de santedat. Abans de morir fou conseller de reis i de papes. Segurament que els seus ardorosos escrits varen encoratjar-los, davant els dubtes, per tal d'actuar amb decisió.

Joaquim havia parlat de *tres status mundi propter tres personas divinitatis* i en precisa la cronologia: la primera fou inaugurada amb Adam i confirmada amb els patriarques (és l'època dels laics); la segona fou inaugurada amb Ozies i ha fructificat a partir de Jesucrist (és l'època de l'església dels clergues); la tercera fou inaugurada amb Benet (és l'època dels monjos, dels contemplatius) i es manifestarà ben aviat, l'any 1260, i serà l'edat de l'Esperit i de la intel·ligència espiritual.⁷⁹

Joaquim fou una d'aquelles persones que, en la segona meitat del segle XII, varen pregar i treballar a favor d'una reforma urgent i profunda de l'Església. No fou un home rebel; les seves crítiques a la situació general de l'Església no eren com les dels valdesos o dels càtars. Tanmateix, és cert que el pietós abat pensava en l'adveniment d'una *tercera edat*, iniciada amb el monaquisme de Bernat, la de l'Esperit Sant, en la qual la *potestas* de l'Església, que *non erit absque praelatis*, serà substituïda per la «santa pobresa».

Fins aquí la descripció, insuficient, dels fenòmens del catarisme i del joaquimisme. No crec que es pugui establir cap mena de semblança entre les tesis de Joan XXII i el catarisme; al contrari, en la mesura que aquest fenomen es reproduïx, si més no parcialment, a finals del segle XIII i a començaments del segle XIV, el vell papa d'Avinyó es mostra més decididament un enemic clar d'aquesta heretgia o conjunt d'heretgies.

No cal dir que el món que va viure Joan XXII era molt diferent del d'Innocenci III. Com escric en el llibre citat:

«Deixant enrere altres consideracions sobre la gran albada del segle XIII, hem de prestar la nostra atenció altra volta a l'ombra de l'Anticrist i al fantasma de la fi del món que va tornar a planejar amb força sobre els últims anys del segle XIII i a començaments del XIV. Feia més de cent anys que l'ombra de l'Anticrist havia estat l'emperador Barba-roja; Frederic II, al seu temps, ho va tornar a ser; ara, sota el pontificat de Bonifaci VIII, les coses eren pitjor. El papa havia pretès de conjurar les apetències regalistes del rei francès, Felip el Bell, amb la butlla *Clericis laicis*, de l'any 1296, en un moment en què, per tot Europa, regnava la guerra i en el mateix col·legi cardenalici conspirava la facció dels Colonna. El rei no estava disposat a sotmetre's a la política

en el caràcter profètic dels esdeveniments, i per això mateix anuncia una meravellosa transformació del món, la de l'Esperit, el cim de la història humana, marcada per l'Evangeli etern» (Ibíd., 30-31).

79. No és fàcil de dir quin és el pensament de fons del monjo, sobretot pel que fa a la imminència de l'escatologia, o si pensa amb mentalitat mil·lenarista. Pel que fa al futur de la institució eclesiàstica, dels sagraments i del papat, sembla que es pronuncia a favor d'un règim eclesiàstic menys mundà. I, en qualsevol cas, la dotrina de Joaquim no va provocar cap mena de conflicte seriós amb l'Església oficial, i això és degut, bàsicament, al fet que el potencial utòpic del seu ensenyament quedava inscrit en un marc estrictament espiritual.

papal; la segona butlla, *Ausculda fili*, de l'any 1301, i sobretot la tercera —no dirigida directament al rei francès—, l'*Unam sanctam*, acabaren per indignar el monarca, el qual va convocar dues assemblees, l'any 1303, en les quals acusava el pontífex de tota mena de crims i monstrositats. Nogaret, canceller reial, i Sciarra Colonna, capitanejant una tropa de soldats, varen dirigir-se a Anagni, on el papa s'havia refugiat, i el feren presoner.»⁸⁰

Però el món de Joan XXII no era aquest món. Veí d'Avinyó, sota la protecció del rei francès, podia exercir d'àrbitre de la política imperial i tenia en les seves mans la gran força de la Inquisició. No és versemblant cap mena de comunió entre Joan XXII i el monjo calabrès, ni en el camp de l'eclesiologia ni en el de l'escatologia. Però la distància entre ambdós personatges rau en el fet que foren els «espirituals» els vertaders hereus de Joaquim de Fiore; i Joan XXII fou un enemic declarat dels «espirituals».

β) *El fenomen dels «espirituals»*

En la meua tesi doctoral feia referència als «espirituals», i ho feia des de la perspectiva, al meu entendre, més clarificadora: com a moviment eclesial perifèric que pretenia reconstruir l'*ordo rerum* des d'una concepció escatològica radical de l'*aeternus rerum ordo*, concepció en la qual va arrelar profundament el joaquimisme, és a dir el moviment reformador popular de la segona meitat del segle XIII a favor de la «perfecta pobresa».⁸¹

Ja he parlat de Gerard de San Donnino i dels cercles franciscans de Pisa i de Parma, que ell dirigia. Segons ells, Joaquim havia estat un profeta que havia anunciat una Església pura i santa, i sant Francesc havia estat el fundador d'aquesta nova Església. La incidència del moviment desencadenat pel franciscà Gerard en el seu temps fou enorme. Més tard fa aparició un no menys important moviment d'espiritualitat franciscana, capitanejat per Peire Joan Oliu o, si més no, recolzat en l'escatologia i l'eclesiologia del franciscà, un personatge que va aconseguir una gran popularitat, gràcies a l'èxit del seu llibre *Postilla super Apocalypsim* (un text condemnat per Joan XXII i mai no editat). Profundament influenciat per Joaquim de Fiore —i en part també per Ricard de Sant Víctor—, aquest cèlebre franciscà va esmerçar els darrers

80. A continuació escric: «Si l'actuació de l'emperador era una clara advertència sobre la proximitat de la fi del món i de la vinguda de l'Anticrist, també ho era el fracàs de les croades. L'abat Engelbert d'Admont, entre els anys 1311 i 1313, escrivia un llibre sobre la fi de l'Imperi romà, que no era altra cosa que una mena de profecia sobre la fi del món. Engelbert posava de manifest la creixent apostasia de la fe, que s'allunyava de l'Esperit, però també denunciava el fet que les comunitats cristianes se separaven de la Seu Apostòlica i que els reialmes se separaven del seu eix natural, que era l'Imperi; i tot això advertia clarament de la proximitat de la vinguda de l'Anticrist i de la fi del món» (GIL, *El mil·lenarisme*, 34-35).

81. Vegeu J. GIL, *La benaurança del cel i l'ordre establert*, Barcelona 1984, pp. 120-123.

anys de la seva vida a combatre la «profanització» de l'Església del seu temps.

El cert és que, a finals del segle XIII, la gent vivia sota la impressió de la immediatesa de la fi del món i atribuïa totes les desgràcies que patia la cristianitat al fet que l'Església havia traït la seva missió, per la qual cosa creia que calia reorganitzar l'Església, no pas sota la direcció de la jerarquia, sinó sota el guiatge de les ànimes fidels a les exigències de l'Esperit Sant. I és aleshores quan prenen el protagonisme els «espirituals»⁸² en els quals va arrelar, d'algun manera, el joaquimisme.

La posició d'Oliu era bàsicament aquesta: la jurisdicció eclesiàstica, sotmesa a la potestat papal, és certament necessària a l'interior de l'Església, per tal d'estructurar l'ordre extern o exterior de la dependència de l'home respecte a Déu, però no s'inscriu en l'*ordo entium*, el qual pertany a l'íntima relació de l'home amb Déu, relació que s'aconsegueix per la perfecció evangèlica: és a dir, per la perfecta pobresa que exclou no tan sols la possessió individual i col·lectiva i l'ús dels béns materials, sinó també la utilització de la racionalitat humana.

Les conseqüències que varen treure els «espirituals» de la teologia de Peire Joan van anar molt més lluny. Per tal de confirmar-ho, a més d'altres personatges,⁸³ voldria referir-me a Guillem d'Ockham, la incorporació del qual a aquest

82. La història d'aquest moviment, empeltat de joaquimisme, és extraordinàriament vertiginosa. Malgrat la condemna d'Alexandre IV (1255) i la prudent intervenció de Bonaventura, els espirituals varen fer-se forts al Llenguadoc, a la Toscana i a la Marca d'Ancona. Celestí V va permetre que formessin una branca nova a l'interior de l'orde franciscà, però Bonifaci VIII va exigir-los que tornessin a l'observança conventual. I, aleshores, es va produir la gran rebel·lió, i començaren a anomenar-se «fraticels». Varen aliar-se amb els Colonna en la lluita contra Bonifaci VIII, i amb Lluís de Baviera contra Joan XXII. La Inquisició hi va intervenir amb duresa, i els d'Ancona i de la Toscana varen ser pràcticament exterminats; al Llenguadoc varen sofrir terribles processos a Narbona, a Beziers i a Marsella (a partir de 1316) i, després d'una llarga resistència, varen desaparèixer. La intervenció de Joan XXII fou decisiva: la seva resistència a acceptar la rigidesa de la versió espiritual de la pobresa franciscana va radicalitzar la posició dels fraticels, que es varen considerar els autèntics intèrprets de l'Evangeli i varen condemnar el papa com a enemic de l'Evangeli i per tant desprovist de la potestat d'ordre i de jurisdicció.

83. Seria interessant l'anàlisi de l'eclesiologia d'Arnau de Vilanova. En la meua tesi doctoral dedico un espai important a aquest personatge (*La benaurança*, 124-130). L'*«Alia Informatio Beguinorum» d'Arnau de Vilanova* de Josep Perarnau (Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona 1978) és el text bàsic per a construir la història del beguinatge i pot oferir molts elements per a comprendre la personalitat d'Arnau. Perarnau ha fet un bon treball, i les fonts consultades li han permès de formular noves hipòtesis sobre l'ensenyament religiós d'Arnau, sobre la situació sociològica del cristianisme viscut a les nostres contrades i, finalment, sobre la incidència de les preocupacions escatològiques de la societat medieval i de la mateixa Església. Jo, pel meu compte, afegia: «El beguinatge, segons Arnau, és l'autèntica forma de vida cristiana en aquests últims temps apocalíptics. Però la pobresa, en el cas dels beguins de Barcelona, i en la interpretació que en fa Arnau, tenia un doble sentit: la identificació amb els sentiments de Jesucrist i la negació absoluta del món del saber o de la cultura, tal com va ser formulat, aquest saber, a mitjans del s. XIII, és a dir, com la racionalització de l'*aeternus rerum ordo*» (p. 127).

moviment va ser decisiva: el «príncep dels nominalistes», a la radical negació dels universals, va afegir-hi, d'una manera coherent, la impossibilitat de l'establiment d'un ordre temporal, un *ordo rerum*, a partir de l'Església, la qual no és, segons ell, una *communio fidelium*, sinó simplement el *numerus fidelium*, una suma d'individualitats creients. Ockham afirma que l'Església posseeix una *potestas*, que li ve directament de Déu, per tal que els homes assoleixin la comunió personal i salvadora amb ell; però tot altre poder i totes les altres prerrogatives que l'Església posseeix li són conferides per la ciutat terrenal, la qual es realitza igualment com una suma d'individualitats. L'únic *ordo rerum* que existeix és el que estableix la mateixa societat terrenal, i no té cap mena de fonament ni de justificació en un suposat *aeternus rerum ordo*.

Aquestes són, doncs, les tesis fonamentals de l'eclesiologia del fraticel. Oliu i el grup dels seus adeptes entenen que l'*ordo rerum* no necessita, com a fonament, la *scientia Dei et beatorum*, com havia afirmat el tomisme de Tomàs, i la raó era aquesta: el component apocalíptic de la seva escatologia invalidava qualsevol *ordo rerum*; la *potestas papalis* no té el més mínim valor vinculant respecte a l'*aeternus rerum ordo*. Guillem prescindeix de les tesis apocalíptiques de Joaquim de Fiore i de Peire Joan Oliu, però arriba, per un altre camí, a les mateixes conclusions: no existeix cap mena d'*aeternus rerum ordo* que garanteixi l'*ordo rerum*. Més encara: a les raons d'Oliu contra la *potestas papalis*, basades en els principis de la pobresa evangèlica, Ockham hi afegeix el seu radical nominalisme.

Amb tot, cal dir que hi ha una certa coincidència entre Joan XXII i Guillem d'Ockham. En efecte, segons el fraticel i d'acord amb les tesis escotistes, no existeix la «naturalesa de les coses»; les coses existeixen com a individualitats, i la seva existència descansa en la voluntat omnipotent de Déu; l'enteniment humà, és a dir l'ànima, coneix de manera intuïtiva la realitat individualitzada de les coses, coneixement que després verifica d'una manera experimental mitjançant les relacions establertes per la corporalitat humana.

En aquest aspecte, hi ha un punt del seu pensament que mereix la màxima atenció i que racionalitza, per dir-ho així, tots els esquemes apocalíptics de l'herència joaquimista: em refereixo al «cel» d'Ockham.

En efecte, el seu convenciment que les ànimes santes veuen Déu de manera intuïtiva no és tan sols el resultat d'una lectura dels textos de l'Esclatúra i de la Tradició, sinó també una conseqüència de la seva teoria del coneixement intuïtiu. El «cel» és el lloc on aquest coneixement assoleix la màxima perfecció; però aquesta *visio beata* no té res a veure amb les realitats temporals. Afir-mar que els benaurats veuen Déu d'una manera intuïtiva no és cap afirmació «universal» amb «força vinculant» respecte a l'*ordo rerum*. El «cel», per tant, no es pot identificar amb l'*aeternus rerum ordo*.

En realitat, Guillem no va tenir cap més remei que restar fidel als seus principis nominalistes. El «cel» no és el lloc d'unes ànimes «separades», sinó d'unes ànimes «isolades», la perfecció individual de les quals, significada en la

visió intuïtiva de Déu, serà «verificada» —«acomplerta», diria Oliu— quan s'esdevingui la resurrecció corporal. L'Església, els *credenda* de la qual no estableixen cap mena de *communio*, no en pot deduir res, d'aquesta visió dels benaurats: l'única cosa que pot i deu fer és anticipar-s'hi, mitjançant la pobresa evangèlica que, per això mateix, esdevé el compliment a la terra «d'allò que es fa en el cel».

En el meu llibre *La benaurança del cel*, explicava que el «cel» de Guillem d'Ockham és certament diferent, però no necessàriament oposat al de Joan XXII. Deia:

«En aquest aspecte, no es pot dir que el fraticel sigui un adversari del papa. Ho va ser, i amb molta vehemència, per un altre motiu: per la pretensió papal d'atribuir-se un "domini universal" [...]. El papa basava la seva activitat política i financera en una fórmula conflictiva: la *plenitudo potestatis*. Teòricament, la fórmula, en el context del feudalisme tradicional, tot i que justificava la jerarquització ontològica (i del "poder"), es presentava amb totes les correccions pròpies d'una època que no permetia fer efectives les il·limitades possibilitats d'una persona, el papa, que vinculava el seu nivell jeràrquic a la màxima proximitat a Déu; però ara, en una economia incipient de mercat, la fórmula podia servir per a justificar l'acumulació de diner. Segons Ockham, Joan XXII pretenia, en virtut del títol de Vicari de Crist i ressuscitant els esquemes feudals ja superats, convertir el món cristià en propietat privada; i això és una heretgia. Doncs bé, en aquest sentit, el papa no reacciona davant l'aspecte herètic de la seva activitat política i financera, no diu res, no es defensa. En canvi, pretén sostenir o fonamentar la *plenitudo potestatis* —i, per tant, l'*ordo rerum*— "escatològicament". Tot i que en el cel els benaurats veuen la Humanitat de Crist, el "lloc de la reialesa" del Crist és l'Església militant, a la qual estan sotmeses les ànimes santes. Els teòlegs de París no varen veure compatible amb la fe catòlica l'ajornament de la visió beatífica; Ockham va més enllà: el papa és heretge!»⁸⁴

Com hem vist anteriorment, el papa va trobar recolzament en la majoria dels franciscans, sobretot els oxfordians. En canvi, els enemics més aferrissats del papa foren els dominics. A la primera meitat del segle XIV, al bell mig de la polèmica, sorgeix la figura de Mestre Eckhart,⁸⁵ que, tot i no prendre partit amb els adversaris del papa, va incidir, a causa del seu subjectivisme, en el camp de l'eclesiologia, un dels més moguts de l'època.

El pensament del dominic, malgrat la novetat de les seves formulacions a nivell de teologia mística, està molt a prop de la teologia oficial de la seva

84. *La benaurança*, 144-146.

85. De Mestre Eckhart en parlo també en la meua tesi doctoral (ibíd., 142-144): «Mestre Eckhart fou un revolucionari. Pel que sembla, aquest gran predicador va provocar una gran crisi a l'interior de la cristiandat. Quant a les suposades heretgies del dominic, cal tenir en compte que les acusacions procedeixen de Guillem d'Ockham: i cal no oblidar que el dominic va manifestar-se enemic declarat dels franciscans. En tot cas, sembla que Mestre Eckhart va defensar una mena de panteisme, precursor del de la filosofia idealista alemanya.»

època; però el dominic estableix un principi realment revolucionari: la recerca interior de Déu, la contemplació, és superior a la mateixa fe, entesa com a adhesió intel·lectual a les veritats formulades per l'Església.

Les veritats formulades per l'Església, com a articles de fe, els *credenda*, reflecteixen la *scientia Dei et beatorum* i justifiquen l'Església terrenal com a mediació necessària entre el cel i la terra; aquesta és la conclusió de l'aristotelisme de Tomàs. Bonaventura, més fidel a la tradició augustiniana, estableix en l'Església militant una mena d'estructura jeràrquica, segons els graus o nivells de l'amor, el grau o nivell més alt de la qual és l'amor de Déu comunicat als benaurats; l'Església, però, resta mediació necessària entre el cel i la terra. Joan XXII situava la mediació de l'Església militant en la *potestas* papal, que no tenia límits ni en la terra ni en el cel.

2. El caràcter teocràtic de l'eclesiologia de Joan XXII

El problema de la mediació eclesial, a començaments del segle XIV, posseïx ones ressonàncies molt concretes. Ho veurem ara mateix, en comprovar que, en el context de la teologia oficial, l'*Ecclesia* de la fórmula *ubi est Ecclesia, ibi est ordo rerum* és la cúria romana que reflecteix la cúria celestial. Amb Mestre Eckhart, els *credenda* són substituïts pels *contemplata*. Aleshores, ¿pot ser, encara, l'Església mediació necessària entre el cel i la terra?

El «subjectivisme» d'Eckhart actua com un element pertorbador de primera magnitud de l'*aeternus rerum ordo*, que perd la seva serena objectivitat i transcendència. És cert que Mestre Eckhart no va participar en la polèmica de la visió beatífica, ni a favor ni en contra de Joan XXII, però la seva mística, pel fet que posava en perill la mediació eclesial, tal com era entesa en el seu temps, incideix en el rerefons de la polèmica.

Dit tot això, crec que estem en disposició de «comprendre» les «raons» que forçaren Joan XXII a formular i defensar la seva opinió sobre l'ajornament de la visió beatífica. Ho veurem ara mateix, i ho farem en dos passos.

En primer lloc analitzarem els continguts de l'anomenada teologia oficial avinyonesa; en segon lloc, veurem la relació que hi ha entre la condemna de la *Monarchia* de Dant i la hipòtesi de l'ajornament de la visió beatífica.

a) La teologia oficial avinyonesa

El trasbals que va provocar, al primer terç del segle XIV, la polèmica sobre la visió beatífica va ser enorme. La *quaestio theologica* suscitada per la polèmica era molt concreta: l'ajornament o el no ajornament de la *visio Dei* dels benaurats; però el context eclesiològic en què es va moure i el rerefons que l'eclesiologia oficial avinyonesa deixava endevinar varen provocar

l'apassionament d'uns i altres, més enllà dels límits formals de la qüestió teològica.

L'opinió de Joan XXII contradeia, d'una banda, els esquemes d'una escatologia historitzada, segons el model del reformisme equivocat dels espirituals i, d'una altra, els esquemes del positivisme compartit per amplis sectors del pensament teològic dins i fora del nominalisme.⁸⁶ Però el trasbals anava més lluny: les tesis bernardianes i, en el fons, augustinianes, tal com eren emprades pels partidaris del papa, feien sorgir el fantasma d'un món que semblava totalment superat. Què més volia dir? Ho hem vist en el cas de les «raons» dels espirituals, de Guillem d'Ockham i de Mestre Eckhart. Ho veiem en aprofundir en les «raons» de Joan XXII, unes «raons» que demostren que la hipòtesi de l'ajornament de la visió beatífica, més que un anacronisme teològic, significava un intent d'estructuració de l'*aeternus rerum ordo*, certament sotmesa a la *potestas papalis*, però una *potestas* que, pel fet de ser exercida també en la situació celestial imperfecta dels benaurats, restava essencialment pendent del futur de la Parusia.

Vull insistir en aquest punt que, al meu entendre, caldria recuperar. De fet, com veurem, aquesta és l'escatologia de la *Benedictus Deus*, en afirmar que *nihilominus* tots els homes hauran de comparèixer davant el Tribunal del Crist. La situació celestial està sotmesa d'alguna manera al futur escatològic.

Joan XXII ho veia claríssim, però afegia: el cel dels benaurats, en lloc de vigoritzar els *credenda* de l'Església —com ho volia la síntesi aristotèlico-tomista— depèn essencialment d'aquests *credenda* i de la *potestas papalis* sobre ells. D'aquesta manera apareixia amb més claredat l'Església com a encarnació de la «reialesa de la Humanitat de Crist» i, en conseqüència, la *potestas papalis* com a suprema instància de l'*ordo rerum*.

Com hem vist anteriorment, els franciscans cismàtics acusaven el papa de defensar una cristologia gairebé herètica. No hi ha dubte que l'ecclesiologia de Joan XXII està profundament influenciada per la concepció dionisiàca de la jerarquia celeste i sobretot eclesiàstica. La cristologia que li atribueixen els bavaresos accentua la diferència entre la humanitat i la divinitat del Crist. Mentre hi haurà temps, és el reialme de la Humanitat del Crist, encarnat en el Vicari a la terra el que compta; quan arribi l'últim dia, desapareixerà la reialesa o el reialme del Crist.⁸⁷

86. En la meua tesi doctoral escrivia: «Aquest positivisme va ser capitalitzat per Guillem d'Ockham contra qualsevol mena de raonament de la fe; i cal tenir present la metodologia del fraticel, que no li permetia procedir des de la realitat total, tal com és fora de la ment, sinó des de l'anàlisi del conjunt de proposicions que constitueixen i converteixen en un tot raonable una determinada gamma de fenòmens» (Ibíd., 139).

87. Diu Trottmann: «La Christologie que lui prêtent les monichoïses veut en tout cas que l'entrée dans le règne éternel de la divinité n'ait lieu qu'au jugement dernier, lorsque le Fils remet au Père tout pouvoir. La vision béatifique, qui est cette vie éternelle, ne prouerait donc être atteinte qu'à ce moment et par une Église enfin réunie au complet sous son chef. Jusqu'à alors, la

Una revisió seriosa de la teologia oficial avinyonesa ens permetrà de veure fins a quin punt el papa pensava que el poder espiritual i temporal del *Vicarius Christi*, tal com era defensat generalment des d'Innocenci III, recolzava sobre el reialme del Crist – Home.

En la segona part de l'apartat ens referirem a l'altra gran controvèrsia de l'època: l'articulació dels dos poders, espiritual i temporal, pontifical i imperial.

Els bavaresos criticaven, com hem vist, la teoria del *dominium* o de la *plenitudo potestatis* sobre tots els béns, incompatible amb la perfecta pobresa. Aquest és sens dubte el punt d'impacte més important de la controvèrsia de la pobresa en la de la visió beatífica.

Però no és gens clar que Joan XXII defensés aquesta mena de cristologia seminestoriana. En canvi, no crec que permeti cap mena de dubte que l'afirmació que Joan XXII defensa volia introduir en la concepció escatològica la seva comprensió d'una cristologia hierocràtica, una comprensió que el segon papa pretenia justificar a partir de textos de Bernat.

Crec que, per a aclarir millor les coses, i abans de presentar els postulats de la teologia oficial avinyonesa, serà bo de retornar als posicionaments dels «espirituals».

a) *Els posicionaments dels «espirituals»*

Ja hem vist els posicionaments dels «espirituals» i del beguinatge que, segons Arnau de Vilanova, és l'autèntica forma de vida cristiana «en aquests temps apocalíptics», una forma de vida que no solament exigeix la identificació amb els sentiments de Jesucrist sinó que exclou el saber o la cultura com a racionalització de l'*aeternus ordo*. En la meva tesi doctoral escrivia:

«Al meu entendre, aquest és un dels punts més bàsics del pensament arnaldian i del mateix fenomen beguí: el tancament a tota ciència humana [...]. En tot cas, l'escatologia arnaldiana —coincident, en línies generals, amb la dels beguins— introdueix, d'acord amb la periodització joaquimista, un element nou en la marxa de la història, que no participa en l'esdevenir històric, ni com a ordenament lògic d'aquella, ni com a finalitat metahistòrica. Un element, doncs, que invalida tota mena de saber i que posa en crisi la mateixa estructura dels *credenda* de l'Església pelegrina; un element “pertorbador”, més que no pas organitzador, de l'*ordo rerum*, un element que reforça el “caràcter positiu” d'aquest món, que és dolent i que camina inexorablement devers la seva destrucció.»⁸⁸

jurisdiction de l'humanité du Christ et celle de son vicaire s'étendrait sur toutes les âmes: celles qui sont encore ici-bas dans leur corps, et celles qui en sont séparées, qu'elles aient ou non déjà rejoint le ciel» (*La vision*, 451).

88. GIL, *La benaurança*, 127-128.

D'aquests posicionaments en tenim proves en el cas de la comunitat beguina de Barcelona. Segons Perarnau,⁸⁹ la comunitat beguina de Barcelona incorporava la negativa arnaldiana a qualsevol aliança amb el nou món burgès i amb un dels pilars bàsics d'aquest, la ciència profana, que s'havia introduït en la teologia i que havia ajudat a forjar-la com a ortodòxia, i s'oposava radicalment a l'aclimatació de l'ortodòxia als nous models de la vida burgesa i als seus ideals, en la defensa dels quals s'havien arrengrerat la majoria dels membres dels ordes mendicants. La raó de fons de la incorporació de l'escatologització de la història als esquemes mentals de l'arnaldisme seria, en aquest sentit, l'intent d'invalidar l'*aeternus rerum ordo* com a justificació del nou ordre social de la societat burgesa.

Així les coses, és fàcil de veure el perquè de l'oposició i de la sistemàtica persecució dels ordes mendicants contra el fenomen dels «espirituals». Al meu entendre, l'oposició de l'Església jeràrquica al beguinatge obeeix a aquesta mateixa raó de fons: jo diria que des del primer moment, l'Església jeràrquica va assumir l'oposició radical dels conventuals a la pobresa no menys radical dels «espirituals», no pas per condemnar l'especificitat evangèlica d'aquesta pobresa, sinó per defensar la legitimitat del nou *ordo rerum* de la societat burgesa. El fenomen beguí s'havia emparat amb la legitimitat evangèlica de la pobresa per a negar, en nom d'una visió apocalíptica de la història, tota mena de valor cristià a l'experiment burgès, envers la racionalitat del qual la teologia i l'Església jeràrquica, tot i respectar els drets de ciutadania de la pobresa evangèlica, manifestava la seva més clara simpatia. I el resultat fou, d'una banda, la desescatologització dels *credenda* i, d'una altra, la refermança exagerada de la teologia de la *potestas papalis*, com veurem a continuació.

β) *La teologia de la potestas papalis*

Ja durant el pontificat de Joan XXII es va fent forta a Avinyó una línia de pensament teològic clarament favorable a les posicions més radicals de la *potestas papalis*. És una teologia que s'oposa a les posicions antipapals que tenen com a epicentre París i com a representant més significatiu Joan Quidort, l'eminent dominic ja citat anteriorment, autor del *De potestate regia et papali*.⁹⁰

89. Cf. PERARNAU, *L'«Alia Informatio Beguinorum»*, un text que cito abundantment en la meua tesi doctoral. Perarnau està convençut que el beguinatge, tal com és descrit per Arnau, significa un no radical «a les tres arrels de l'abominació amalgamadora de cristianisme i burgesisme: a la propietat i riquesa, als jocs de l'ascens i poder social i al saber profà», i, en conseqüència una oposició militant als nous ordes que, de fet, «anaven al davant en el procés d'aclimatació del cristianisme a la nova realitat burgesa» (GIL, *La benaurança*, 127-128).

90. La temàtica d'aquest treball no permet una anàlisi més acurada del pensament d'aquest teòleg. No hi ha dubte que, en aquesta matèria, va tenir molta influència la *Política* d'Aristòtil. El

D'entre aquests partidaris de la *potestas papalis*, cal citar Gil de Roma, Jaume de Viterbo, Agostino Trionfo i Àlvar Pelai; però no podem oblidar els precedents d'aquest corrent hierocràtic, que s'origina en el deixeble de sant Tomàs, Bartomeu de Lucca, i en el franciscà Mateu d'Aquasparta.⁹¹ Segons Gil de Roma, que manté el principi d'unitat de la finalitat última dels homes i que comunica la seva veritat a totes les activitats, «nullum dominium cum iustitia, nec rerum temporalium, nec personarum laicarum nec quorumcumque, quod non sit sub Ecclesia et per Ecclesiam».⁹²

Jaume de Viterbo, autor del *De regimine christiano*, veu l'Església com a *regnum*, afirma que, si bé existeix un dret natural que fonamenta el poder temporal, aquest ha d'estar sotmès al poder espiritual, que és el que té la *plenitudo potestatis*. El papa, com a vicari de Crist, no és rei d'un altre reialme que el de l'Església, *alterius regni quam Ecclesiae*,⁹³ però el de Viterbo no acaba d'explicar la diferència entre Església i societat.

En realitat, aquest curialista estava obsessionat per la *potestas*, entesa en forma piramidal i hierocràtica, sobre els «fidels»: «Temporalis potestas quae est intra Ecclesiam.»⁹⁴ En establir que el poder temporal ajuda els súbdits per tal que assoleixin l'última finalitat, que és sobrenatural, dirà que només el sacerdoti posseeix les normes i els mitjans per a aconseguir-ho: el poder espiritual no fa existir el poder temporal, però el perfecciona i l'informa, l'ordena i el jutja.⁹⁵

mateix Joan de Quidort, en aquest punt, s'allunya considerablement del seu mestre, Tomàs d'Aquino. Evangelista Vilanova (*Història de la teologia cristiana*, I: *Des dels orígens fins el segle xv*, Barcelona 1984, pp. 600-603) estudia l'eclesiologia sota Bonifaci VIII i comença amb aquesta citació de Congar: «Dos corrents de pensament s'enfronten: l'un hierocràtic i papalista, l'altre favorable al poble de Déu i a una societat laica. En un i en l'altre hom troba extremistes i esperits més equilibrats.» Vilanova fa una anàlisi de la *Unam sanctam* i de la definició dogmàtica que conté, i escriu: «El document fa seves una sèrie de fórmules tretes a la lletra del *De ecclesiastica potestate* de Gil de Roma, que és un tractat fidelment representatiu, tant en l'argumentació com en la mentalitat, de l'"agustinisme polític" [...]. Bonifaci VIII, bon romà imbuït de principis feudals, no va saber apreciar l'apogeu de les comunitats nacionals, que exigia l'emancipació dels poders polítics en una "cristiandat" històricament passada de moda: Joan de París, un gran teòleg de la Universitat de París, ho proclamava en aquest precís moment, en contra de Gil de Roma, inspirador del Papa.»

91. Vegeu Y. CONGAR, *Eclesiologia. Desde San Agustín hasta nuestros días* (M. SCHMAUS et al. [dirs.], *Historia de los Dogmas*, t. III, cuad. 3c-d), Madrid: BAC 1976, p. 165.

92. GIL DE ROMA, *De ecclesiastica potestate*, II, 9, p. 73 (R. Scholz [ed.], Würzburg 1929). De fet, Gil opera amb els conceptes agustinians de *vera iustitia* i de *Christus rector civitatis*, dins l'esquema, no de la idea agustiniana de *Ecclesia*, sinó de les idees nascudes de l'anomenat corrent hierocràtic pontifical. Congar escriu: «Desde este ángulo cristológico-jerárquico, no comunitario-pneumatológico, la Iglesia es considerada como cuerpo jerarquizado, resumido en la autoridad de su *caput*» (CONGAR, *Eclesiologia*, 166); en conseqüència dirà: «nulli sunt sub Christo rectore, nisi sint sub summo pontifice, qui est Christi vicarius generalis» (GIL DE ROMA, *De eccl. pot.*, III, 10, p. 198).

93. JAUME DE VITERBO, *De regimine christiano*, I, 1 (Arquillière [ed.], Paris 1926).

94. *Ibid.*, II, 8.

95. Congar acaba dient: «Santiago termina, pues, no en una *absoluta* monarquia papal, porque el poder temporal que se ejerce sobre los no bautizados no procede del papa (neta distinción

En la cúria papal avinyonesa l'eremita Agostino Trionfo, deixeble de Duns Scot, defineix l'Església com a *populus christianus*, absolutament sotmesa a la *potestas iurisdictionis vel administrationis* del vicari de Crist, el papa, del qual és d'alguna manera successor: els seus actes són actes del mateix Déu: «Sententia papae et sententia Dei una sententia.»⁹⁶ L'augustinenc Àlvar Pelai, que depèn de Santiago de Viterbo, desenvoluparà la idea de «vicari de Crist» i dirà:

«Papa habet omnem potestatem in terra quam habuit Christus.»⁹⁷

El conflicte entre Lluís de Baviera i Joan XXII va produir l'enfrontament de dues concepcions de l'Església i de la societat i, en el fons, de dues concepcions de l'*ordo rerum*. Els teòlegs partidaris del papa, encara que no en la mateixa mesura, recullen les tesis teològiques del període immediatament anterior i defensen una *potestas* absolutament universal, d'acord amb el concepte de «jurisdicció».⁹⁸

Estic convençut que en l'horitzó del pensament de la teologia oficial avinyonesa hi havia el nou ordre social, edificat sobre la base de la burgesia, que pretenia superar i deixar definitivament enrere els esquemes d'un ordre feudal que havia conservat el seu equilibri sobre la base d'una estructura piramidal, el vèrtex del qual era, segons la pretensió papal inciativa per Innocenci III, el *Summus Pontifex Romanus*. El nou ordre social s'estructurava horitzontalment —aquesta fou, com hem vist anteriorment, una de les conseqüències més importants de l'aristotelisme—; i, d'altra banda, el fraccionament de l'*ordo rerum* en dos, l'*ordo rerum temporalium* i l'*ordo rerum spiritualium*, posava en perill o restava eficaçia a la instància suprema de l'*ordo rerum*, és a dir l'*aeternus rerum ordo* que, de tota manera, calia assegurar.

de natural y sobrenatural: II, 10, 281), sino en una hierocracia papal. Su teología de la *plenitudo potestatis* (II, 9) es totalmente curialista, está próximo a ver a la Iglesia como una única diócesis de extensión universal (II, 5, 207)» (CONGAR, *Eclesiología*, 167).

96. Agostino TRIONFO, *Summa de potestate papae*, q. 6, a. 1 (ed. Aurea, Roma 1479). Congar escriu: «Estamos en la línea de Hugo de San Víctor y de Inocencio IV, que es la de la bula *Unam sanctam*. Agostino tiende a atribuir al papa una mayor plenitud, incluso en cuanto al poder de orden (cf. *De dupl. pot.*, p. 495), pero no es esto lo que le interesa: el papa *solo* vicario de Cristo, de él deriva toda *potestas* hasta los prelados y los príncipes temporales, en cuanto que se trata de mandar cristianamente a cristianos: [...] "papa est nomen iurisdictionis" (*Sum.* q. 4, a. 2, 42)» (CONGAR, *Eclesiología*, 170).

97. Àlvar PELAI, *De planctu Ecclesiae*, I, a. 13 (ed. Rocabertí, Roma 1338); però no es pot afirmar que defensí un poder directe del papa sobre els prínceps cristians. Val a dir que Àlvar va veure més aviat amb bons ulls les tesis dels «espirituals». E. Vilanova el situa entre els qui, al llarg del s. XIV, promogueren la reforma de l'Església; però sempre dins els límits d'una concepció de l'Església marcada des d'antic per la reforma gregoriana. De fet, pertany als qui entenen l'Església com a «constituïda essencialment per clergues, fins i tot pels membres de la Cúria només» (VILANOVA, *Història de la teologia*, I, 720).

98. En la meua tesi doctoral cito el cas d'Herveus Natalis, que entenia la jurisdicció com a *potestas dicendi ius*. El tema és estudiat, entre altres, per CONGAR, *Eclesiología*, 168-212.

En aquest aspecte, el fenomen dels «espirituals» significava, pel cap baix, que no era possible retornar als esquemes feudals.⁹⁹ I, en aquest context, la teologia oficial avinyonesa va optar a favor d'una eclesiologia que elevava la *congregatio fidelium* i la *plenitudo potestatis* del papa a la categoria d'instància suprema de l'*ordo rerum*. Però va ser endebades, perquè, en el fons, era una teologia feta d'esquena al nou ordre que es feia palès arreu.

Crec que el punt de vista que vaig expressar en la meua tesi doctoral manté plena vigència:

«Tot fa pensar, doncs, que l'intent frustrat de la teologia oficial avinyonesa d'estructurar metafísicament l'*ordo rerum*, ho va ser, de frustrat, a causa del nominalisme regnant, al qual els teòlegs de la cort pontifícia, sense defensar-lo, no varen voler oposar-se frontalment.

La posició dels teòlegs avinyonesos era molt difícil. El nominalisme regnant barrava el pas a una estructuració de l'*ordo rerum* sobre la base de l'*aeternus rerum ordo* com a fonament universal de l'*ordo rerum*; i varen optar a favor de l'àmbit concret de la societat eclesial, presidida per l'omnipotència papal. Però la veritat és que aquest ordenament restava exclusivament terrenal: li mancava la referència al cel dels benaurats!

Des d'aquesta perspectiva, l'"opinió" de Joan XXII venia a completar l'esquema dels seus mateixos teòlegs, una opinió que recollia, a la seva manera, l'estructuració metafísica de la síntesi aristotèlic-tomista. El cel de Joan XXII no era certament el cel de la *scientia Dei et beatorum*: era el cel de la reialesa universal del Crist —a la qual no podia oposar-se el nominalisme ockhamista!—, de la qual participaven les ànimes santes: un cel que estava sotmès a l'Església militant —o, més ben dit, a la *potestas papalis*!—, i, per tant, un cel prou segur com per a sostenir l'*ordo rerum*.

No es tracta d'establir una relació temàtica entre l'"opinió" papal i la qüestió de fons de l'*ordo rerum*, tot i que la raó de fons, al meu entendre, responia més a motius eclesiològics que escatològics. En tot cas, és evident que l'"opinió" incidia obertament en la gran qüestió debatuda i, en aquest aspecte, havia de despertar l'oposició més aferissada dels fraticels.»¹⁰⁰

b) *La teologia heterodoxa imperial*

Encara que breument, caldrà dir una paraula sobre aquesta altra teologia que es construeix lluny de les esferes del poder pontifici i que va optar a favor de les tesis del poder civil. Com diu molt bé Evangelista Vilanova:

99. En la meua tesi doctoral intento de reflectir àmpliament aquest aspecte del fenomen, sobretot a partir de Guillem d'Ockham i el seu nominalisme (*La benaurança*, 136-138).

100. *Ibid.*, 138. Afegeixo: «Que hi ha relació entre la polèmica sobre la visió beatífica i la qüestió de l'*ordo rerum*, ho demostra el silenci dels teòlegs, abans esmentats, davant l'opinió del papa i davant la definició de Benet XII: hi havien de veure una falsa maniobra que havien d'ignorar! D'altra banda, contra aquest rerefons de l'opinió de Joan XXII no hi ha la més mínima referència en els escrits de Benet XII. El nou papa tenia pressa per a posar fi a una situació

«És temptador descriure el segle XIV com el focus de tots els gèrmens d'on naixerà el món modern. [...] En 1312 els dominics condemnen les tesis de Duran de Sant Porcià [...] mentre que un dels seus censors, Joan Quidort de París, és també censurat. Destituït el 1322 per la seva oposició a les idees "noves", Lutterell, canceller d'Oxford, denuncia a Joan XXII cinquanta-sis proposicions extremes d'un "llibre atribuït a Guillem d'Ockham" que representen un gran perill "en el doble pla de la teologia i de la filosofia aplicada a la teologia". [...] Però els franciscans han descobert en alguns dominics d'altres heretgies igualment greus. A petició de l'arquebisbe de Colònia, unes comissions han instruït un procés al mestre Eckhart [...]. I heus aquí novament el protagonisme d'Ockham. Abans d'unir-se a Lluís de Baviera, sosté els més exaltats atributs de la "pobresa" franciscana. Anys més tard, després d'haver denunciat les "heretgies" del papa, no tindrà por d'oposar-se als "poders" i als "drets" de la santa Seu, a l'autonomia dels principis laics, i animarà el rei d'Anglaterra a "recuperar els béns eclesiàstics". Així resorgeix la gran polèmica amb què s'obre el nou segle. Després de Felip el Bell, Lluís de Baviera es rebel·larà contra el papa que es negava a coronar-lo. Però a diferència del Capet, intenta de suscitar un antipapa; des del començament, el seu poder recolza sobre heretges i revoltats. El 3 d'abril de 1327, Joan XXII condemnà dos dels seus principals inspiradors, Marsili de Padua i Jaon de Jandum.»¹⁰¹

Es tracta de l'anomenat «pensament gibel·lí». La teoria del poder civil té el seu principal partidari i propagandista en Marsili de Pàdua, mestre de París i autor del *Defensor Pacis*, un text atacat per Àlvar Pelai, entre altres, i condemnat per Joan XXII l'any 1327 en la constitució *Licet iuxta doctrinam*.¹⁰²

Dant, pel seu compte, es rebel·la contra el monisme hierocràtic i la noció curialista d'imperi. Com diu molt bé Congar, no en té prou de distingir clarament els dos ordres, com ho fa Joan Quidort, i amb això és tomista, sinó que hi troba dos camins, no jerarquitzats, per tal d'obtenir la perfecció humana, i amb això ja no és tomista. Aristòtil és tan vàlid com l'Evangeli, l'emperador es tan important com el papa, unes afirmacions que són atacades pel dominic Gui Vernani.¹⁰³

Dedicaré un breu espai a Marsili i m'aturaré en el cas de Dant. Trottmann s'interessa pel tema dels *duo ultima*, que es troba en la *Monarchia*, una idea

difficil i molesta, en la qual hi havia involucrada l'ortodòxia d'un pontífex. Però això no vol dir res. Caldrà veure quin és el rerafons de la *Benedictus Deus*. Jo estic convençut que la *Benedictus Deus* inclou una presa de posició correcta respecte a l'*aeternus rerum ordo*, i que conté un veritable progrés dogmàtic en el camp concret de l'escatologia i en l'eclesiologia subjacent.»

101. VILANOVA, *Història de la teologia*, I, 599-600.

102. La butlla pontificia rebutja els errors d'un regalisme exagerat que es conté en l'obra *Defensor Pacis*, que no és segur que tingui com a coautor Joan de Jandum. Les proposicions de la butlla no exposen els errors al peu de la lletra, sinó que tan sols en reflecteixen el sentit.

103. CONGAR, *Eclesiologia*, 175. Congar afegeix: «Este, por lo demás, incluía cierta ordenación de lo humano a lo cristiano. Si el imperio está desclericalizado de esta manera, la Iglesia está, por su parte, destemporalizada. Por boca de Beatriz aparece idealizada como *Sponsa Christi*, Iglesia de los papas mártires, no de la *avaritia* de Bonifacio VIII y de Clemente V. Se han destacado ciertos rasgos que relacionan a Dante con Joaquín de Fiore.»

que és suggerida en Marsili de Pàdua, encara que aquest els aplica a la vida civil i no en subratlla, com ho fa Dant, el caràcter últim.¹⁰⁴

α) La teoria política de Marsili de Pàdua

Segons la butlla pontifícia, Marsili de Pàdua hauria dit, entre altres coses: «Quod ad Imperatorem spectat, corrigere Papam et punire, ac instituere et destituere.» Marsili hauria formulat una contra-eclesiologia a partir de l'Esclatúra, a la qual atribueix en exclusiva valor normatiu; però en el fons hauria fet una aplicació rigorosa, àdhuc a l'Església, de les idees polítiques d'Aristòtil.

De la *Política* d'Aristòtil, Marsili manté la idea que el subjecte polític és el poble mateix, però fa que aquest poder sigui delegat a la *valentior pars* i finalment al *legislator fidelis omni superiore carens*, amb la qual s'estableix la base del poder absolut de l'Estat, al qual s'haurà de sotmetre la mateixa Església. En el fons d'aquestes idees hi ha la convicció que el cristianisme és essencialment la fe, que no suposa ni engendra cap mena de coacció. La coacció inherent a la llei i a la decisió judicial és aliena a l'Església i al sacerdoti, i pertany exclusivament a l'Estat. Per tant, no sols no existeix la jurisdicció de l'Església sobre la ciutat, el *dominium* del sacerdot sobre els béns temporals, sinó que la jurisdicció pertany a l'Estat, que té en les seves mans el domini extern de les activitats, àdhuc religioses.

Congar posa en relleu les idees centrals de l'eclesiologia del mestre de París: l'Església és «*universitas fidelium credentium et invocantium nomen Christi*»;¹⁰⁵ però, per a Marsili, *universitas fidelium* i *universitas civium* coincideixen, i ambdues viuen sota la mateixa autoritat del *legislator fidelis*.¹⁰⁶ Congar, que afegeix altres aspectes d'aquesta eclesiologia,¹⁰⁷ subratlla el següent:

104. TROTTMANN, *La vision*, 456. L'autor es pregunta si Joan XXII va conèixer la *Monarchia*, i creu que és difícil de provar-ho. Afegeix: «Par ailleurs la condamnation de la *Monarchia* par le cardinal Bertrand du Pouget semble un événement local dans lequel nous avons montré le rôle déterminant joué par Guido Vernani. Mais s'il intervient en Romagne, c'est seulement en 1329, ce qui laisse le temps au pape d'en avoir vent, et peu de temps avant ses sermons sur la vision béatifique.»

105. MARSILI, *Defensor Pacis*, II, II, 3 (ed. Goldast, Hannover 1612). Cf. CONGAR, *Ecclésiologia*, 176.

106. *Ibid.*, II, XVII, 9 (cf. *ibidem*).

107. «La unanimidad, el juicio de las controversias competen al concilio, representación de la *universitas fidelium*, que el legislador humano reúne y cuyos miembros él designa. El papa no interviene en ello. Para Marsilio, sacerdotes y obispos son sustancialmente iguales: las diferencias son accidentales y proceden de las disposiciones principescas; los apóstoles eran iguales entre sí. El primado papal es una pura creación de la historia y no tiene fundamento bíblico. Es ésta la negación absoluta de la tesis romana, especialmente de la bula *Unam sanctam*, y se comprende que Juan XXII haya especialmente censurado este punto. Esto lleva consigo la crítica radical y el rechazo absoluto de la *plenitudo potestatis*, que implica, según el papa, una autoridad sobre lo temporal» (CONGAR, *Ecclésiologia*, 176).

«El gran argumento de los teócratas, e incluso de los teólogos de vía media, es la necesidad de conservar la unidad. Pero Marsilio, que no se negaría a conservar la unidad de la sociedad humana por la autoridad del emperador, rechaza una unidad eclesial asegurada por el primado papal: únicamente Cristo es el *caput* de la Iglesia, y la unidad de ella queda asegurada por la unidad de la fe, basada en las Escrituras y mantenida gracias al concilio, que convoca al emperador.»¹⁰⁸

β) *Els duo ultima de Dant*

Ja hem fet referència a la qüestió de la benaurança purament temporal, que els lectors de l'*Ètica* havien atribuït als *duo ultima* d'Aristòtil. Ara bé, si la finalitat ètica de qualsevol home és la benaurança, ¿com es relacionen la benaurança de la visió beatífica que Déu dona al cristià després de la mort i la benaurança temporal a la qual condueix la contemplació filosòfica i la vida virtuosa dels actius? Més encara, ¿no deriven, les dues benaurances, de dos tipus de governs, l'un espiritual, que mena, sota la direcció del papa, a la del cel, i un altre temporal, que mena, sota el guiatge del príncep o de l'emperador, a la de la terra? Quin lloc escau, entre aquests dos poders, al filòsof? En realitat, la qüestió és la de la relació entre el poder espiritual i el temporal, entre el papa i l'emperador, i de l'espai que deixen al filòsof.

Heus aquí com la *Monarchia* incideix en el punt precís on es creuen dos debats teològics al començament del segle XIV, el de la relació entre els dos poders i el de la visió beatífica heretat del segle anterior.¹⁰⁹

El text de la *Monarchia* és el següent:

«Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere utramque naturam [...]. Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligi datur.»¹¹⁰

108. *Ibid.*, 176-177.

109. Trottmann escriu: «Le grand poète florentin ne s'y trompe pas, qui est sans doute un de ceux qui ont envisagé ce débat de la manière la plus philosophique. C'est donc du dernier chapitre de la *Monarchia* et de sa critique par Guido Vernani, un dominicain de Rimini, que nous avons voulu repartir» (*La vision*, 458).

110. DANTE, *De Monarchia*, III, 16. Trottmann comenta: «Notons au passage que celle-ci n'est pas au pouvoir de la nature humaine mais requiert l'aide de la lumière divine: acceptant ainsi le rôle du *lumen gloriae*, Dante prend acte de la condamnation des Bégards en 1311. Mais ces *duo ultima* ont quelque chose de paradoxal. L'une des deux, celle qui relève de la nature incorruptible de l'homme, ne doit-elle pas être plus ultime que l'autre et se subordonner? Gardons nous de prétendre trouver ici chez Dante une position averroïste qui opposerait comme incompatibles ces deux finalités, voire qui subordonnerait le spirituel au temporel. Ces deux fins

Però, quin és el contingut que Dant atribueix a la benaurança d'aquesta vida? Depèn de la virtut activa de la prudència o de la saviesa contemplativa? Atès que a aquesta benaurança només s'hi pot arribar d'una manera col·lectiva i atès que Dant no pensa de cap manera en una unitat metafísica de l'intel·lecte possible, cal la pau i la unitat política d'una *civilitas* universal, sota la direcció d'un monarca.¹¹¹ I són aquests *duo ultima* de Dant el motiu de l'escàndol de Gui Vernani, tal com apareix en el seu tractat *De reprobatione Monarchiae*.

Abans d'aquesta obra, Gui Vernani ja havia afirmat en el tractat *De potestate Summi Pontificis* la superioritat de la *visio beatifica divinae essentiae* sobre la *beatitudo civilis*, per la qual cosa pensa en la subordinació del poder temporal a l'espiritual:

«Operatio vero circa ista potentia Regali est servare iustitiam, et pacem Reipublicae procurare, quae pax ad aeternam pacem et beatitudinem ordinatur.»

En definitiva, dirà que si l'home està ordenat a la benaurança temporal com al seu fi últim és per raó del cos o de la part inferior de l'ànima; però afirmarà que l'única vertadera finalitat de l'home és la benaurança contemplativa, benaurança que només es pot assolir en l'eternitat:

«Ordinatur ergo homo ad felicitatem eternam tanquam ad finem ultimum, propter quem consequendum omnia sua bona naturalia, moralia et gratuita debet dirigere ac referre.»

Cal dir, però, que Dant no confon la visió beatífica promesa al fidel cristià i la benaurança temporal que l'home pot assolir per la virtut de la prudència o de la saviesa. Dóna la sensació que Dant distingeix tres benaurances (vida virtuosa, vida contemplativa, visió beatífica). Dant i Vernani fan passar la frontera de l'espiritual i del temporal en llocs diferents. Segons Vernani, hi ha dues benaurances, la imperfecta de la vida moral, que és la finalitat del poder temporal, i la contemplativa que és comuna als filòsofs i als fidels cristians, però que no es realitzarà plenament sinó en l'altra vida; felicitat mental i benaurança no es distingeixen. Segons Dant, hi ha dos fins últims i ambdós tenen una dimensió contemplativa: la que persegueix el poder temporal, que no s'atura en la pràcti-

doivent simplement être indépendantes pour Dante et laisser ainsi l'empereur libre dans son domaine» (Trottmann, *La vision*, 459).

111. Trottmann creu que Dant incita els florentins a oposar-se als interessos del papa: «Il s'agit en fait d'une sécularisation de la catholicité du pouvoir temporel du pape qui est en réalité le seul monarque à disposer en son domaine spirituel d'un pouvoir universel. Dante lui voudrait un correspondant temporel dont la légitimité serait fondée sur sa capacité à guider le peuple vers une finalité propre: la béatitude temporelle, non moins ultime que celle que le souverain pontife a charge de faire atteindre aux âmes. Tandis que le pape garde, selon lui, la charge de mener les âmes à la vision de Dieu, le monarque temporel doit établir les conditions de leur épanouissement intellectuel et moral en ce monde. C'est-à-dire par la paix et la vie selon la vertu, rendre possible à ceux qui en sont capables, l'accès à la contemplation philosophique» (Ibid., 459-460).

ca de la virtut de la prudència, sinó que condueix a la contemplació filosòfica o, si més no, a la vida virtuosa.¹¹² Aquestes són les dues primeres benaurances. Però encara no s'ha fet referència al poder espiritual del papa. La tercera benaurança, aïllada de les dues precedents, però no més ni menys última que les precedents, correspon al poder de les claus del papa.¹¹³

Dant defensarà que els dos fins últims de l'home, tot i estar directament sotmesos al Creador, són independents i de cap manera subordinats. Segons Tomàs d'Aquino, només un fi últim: la visió beatífica de l'essència divina, al qual és ordenat el fi temporal. La concepció política de Tomàs exclou la de Dant. I és aquesta oposició la que posa de manifest Gui Vernani en denunciar els *duo ultima* de Dant.¹¹⁴ Tanmateix, tots tres, Tomàs, Dante i Vernani, fan una lectura moderada respecte als dos extrems: l'augustinisme i l'averroisme.

Com hem vist anteriorment, Gil de Roma i Jaume de Viterbo representen l'augustinisme polític, i és fàcil de comprendre que Joan XXII, partidari de l'augustinisme teocràtic, tingués moltes raons per a ajornar la visió beatífica fins a fer-la el fi últim al més lluny possible. En aquest aspecte, l'ajornament de la visió beatífica de l'opinió pontifícia o, millor dit, el seu rerefons «polític», es podia veure seriosament amenaçat pels *ultimo ultima* de Dant, si més no en el sentit que el poder del papa quedaria reduït a la concessió d'un perdó que donaria a les ànimes separades una visió més o menys immediata de Déu. El papa no vol de cap manera que ningú oblidí el seu poder de jurisdicció sobre els «cossos», poder que ha de conduir els fidels fins a la resurrecció final.

Estic convençut que l'opinió papal reflecteix la idea que el poder temporal, que persegueix la benaurança de l'home, no seria últim si prescindís de la història, per la qual cosa dirà i repetirà que aquest fi últim no pot ser assolit individualment abans del dia del Judici, sinó que serà donat a la totalitat del Cos místic. Trottman fa aquestes observacions:

112. Com observa molt bé Trottman, «elle ne se laisse pas réduire, comme le suggère son critique dominicain à la poursuite d'un bonheur matériel du corps [...]. Il s'agit donc bien d'une béatitude spirituelle, mais purement naturelle: celle que procure à l'honnête homme la vie vertueuse et éventuellement la contemplation philosophique. Elle va jusqu'à l'exercice des vertus intellectuelles sous la direction des ouvrages philosophiques» (Ibid., 463).

113. Trottman posa de manifest que també Tomàs distingeix tres benaurances distintes; però segons Tomàs la distinció implica ordre causal i, per tant, subordinació; en canvi, en el cas de Dant, no hi ha subordinació: «La grâce ne vient pas l'abolir, mais l'accomplir. L'Église (et son pouvoir spirituel) ne doit donc pas se substituer au pouvoir temporel du prince. Elle vient seulement réhabiliter l'homme déchu dans sa nature et le guider vers sa fin surnaturelle. Le pouvoir temporel du prince garde donc une efficace propre dans son ordre. Pourtant, celui-ci demeure finalisé à l'ordre spirituel» (Ibid., 464).

114. Trottman exposa les diverses teories polítiques del començament del s. XIV, i ho fa presentant l'aristotelisme de Dant i el de Tomàs com a situats entre dos extrems: l'augustinisme i l'averroisme. Gil de Roma i Santiago de Viterbo representen el primer. «A l'extrême opposé l'on trouverait la soumission absolue du spirituel au temporel [...]. L'augustinisme absorbait le temporel dans le spirituel, l'averroisme, à l'inverse soumettrait la religion à la philosophie et les asservirait toutes deux au maintien de l'ordre politique» (Ibid., 465-468).

«Soucieux du corps des futurs ressuscités, il l'est plus encore du corps mystique du Christ. Mais nous avons vu que pour lui, la communion des saints, même de ceux qui sont déjà au ciel, est une communion de foi [...]. Cela ne place-t-il pas les uns et les autres sous la juridiction pontificale?

Mais quel sens reste-t-il alors aux suffrages des fidèles pour les défunts? C'est la principale objection pratique avancée sans tarder par les adversaires de la thèse de Jean XXII. En sauvant le pouvoir des clés ne risque-t-elle pas de perdre le revenu des messes? Le pape ne répondit pas à l'objection. Mais on devine qu'il eût pu faire porter l'effet des suffrages, selon la pratique habituelle, sur une diminution du temps du purgatoire et une entrée au ciel qu'il acceptait, sans pour autant y concéder la vision définitive de Dieu. Pour lui, la récompense définitive ne pouvait être donnée dans un jugement particulier dont il refusait l'existence. Ne fallait-il pas attendre le jugement dernier où serait connu le poids définitif des conséquences des actes individuels, et leurs interférences mutuelles, pour que tous ensemble, les fidèles puissent percevoir une rétribution juste à l'égard de chacun?

Mais surtout si cette récompense était obtenue par la grâce rédemptrice du Christ, la communion des saints de devait-elle pas exercer cette miséricorde dans le temps? En attendant, pour entrer dans la gloire qu'ils avaient méritée, les membres encore souffrants et pécheurs du corps mystique du Christ, jusqu'au jour du jugement général, les saints ne leur faisaient-ils miséricorde? Ici encore l'idée est belle, mais sa réplique théologique est évidente [...]. Mais nous avons vu que pour Jean XXII la communion des saints devait rester dans la foi jusqu'à la fin des temps. Ainsi assurait-il l'étendue de la juridiction pontificale jusqu'à ce jour ultime. Pour que puisse s'étendre jusqu'à lui la miséricorde de l'Église triomphante envers l'Église militante, la première devait, selon le second pape d'Avignon, en payer le prix, et attendre la vision béatifique jusqu'au jugement dernier.»¹¹⁵

Josep GIL I RIBAS

Casa Rectoral

E – 43764 EL CATLLAR (Tarragona)

Summary

The debate on the beatific vision, which took place at the beginning of the 14th Century, gave impetus to the great ideological currents which had already begun, in a hidden way, during the former two centuries. What was at issue was the metaphysical foundation of the *ordo rerum*, as formulated by Scholastic thought. In this second part of his article, the author updates the intuitions he had formulated in his doctoral thesis, based on the presentation of the opinion of John XXII from the perspective of the increase of the beatific vision. On the debate itself (for or against the opinion of John XXII), the

115. *Ibid.*, 470.

author underlines the fact that against the pope's interest to back papal power even in the heaven of the blessed, the marginal movements in the church which gather around «spirituals» will, whenever the pope adopts such a position, demand a Church with more freedom. In fact, the confrontation between Louis of Bavaria and John XXII led to the confrontation of two conceptions of Church and of society, and in reality, of two conceptions of the *ordo rerum*. According to the author, on the horizon of the theological thought which supported the pope, there was the new social order, built on the basis of the bourgeoisie, which sought to leave behind for once and for all the structures of the feudal order which had maintained its equilibrium on the basis of a pyramidal structure, the vertex of which was the *Summus Pontifex Romanus*. The new social order structured itself horizontally; but the splitting of the *ordo rerum* in two, the *ordo rerum temporalium* and the *ordo rerum spiritualium*, put in danger or made less efficient the supreme institution of the *ordo rerum*, that is to say, the *aeternus rerum ordo* which, nevertheless, it was necessary to secure. In this sense, there is no doubt that in Dante's position on the theory of the *duo ultima*, one can see the antithesis of the papal opinion postulating the *potestas iurisdictionis*, even on the bodies of the faithful before the parousia.