

## APROXIMACIÓ A L'ADOPCIONISME DE FELIU D'URGELL

Josep GIL I RIBAS

Ja fa temps, potser massa, que tinc damunt la taula el volum que recull el treball dut a terme en les Jornades Internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell.<sup>1</sup> Quan Perarnau me'l va posar a les mans, ho va fer amb el prec que en fes una recensió subratllant els aspectes teològics dels temes tractats en les Jornades. No li podia dir que no. D'altra banda, sempre m'ha encuriolit el personatge que, ara fa mil dos-cents anys, defensava a Aquisgrà les seves tesis cristològiques i que, després d'una setmana intensa de discussions amb Alcuí de York, es rendia a les imposicions de Carlemany i dels bisbes carolingis aplegats en sínode i se sotmetia a les formulacions d'una cristologia que li permetien de mantenir la comunió plena amb tota l'Església.

Hi havia una altra raó per a dir que sí a la petició que em feien. Malgrat l'interès que m'havien desvetllat, no em va ser possible d'assistir a les Jornades. El mateix Perarnau m'havia engrescat a prendre-hi part, alhora que em lliurava el volum que ell mateix havia preparat per tal d'establir les bases per a l'estudi.<sup>2</sup> D'aquest volum, vaig fer-ne una recensió a corre-cuita, no sense obligar-me a aprofundir-hi per tal d'endinsar-me en el pensament teològic del personatge esmentat. Posteriorment, Perarnau em lliurava un darrer escrit, «Una nova font de Feliu d'Urgell».<sup>3</sup> Amb totes aquestes dades em vaig posar

---

1. Josep PERARNAU (coord.), *Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell. La Seu d'Urgell, 28-30 de setembre de 1999. Crònica i estudis* (Studia, Textus, Subsidia IX), Barcelona – La Seu d'Urgell: Facultat de Teologia de Catalunya – Societat Cultural Urgel·litana 2000.

2. Josep PERARNAU (coord.), *Feliu d'Urgell. Bases per al seu estudi* (Studia, Textus, Subsidia VIII), Barcelona – La Seu d'Urgell: Facultat de Teologia de Catalunya – Societat Cultural Urgel·litana 1999.

3. El text ha estat publicat en ATCA 21 (2002) 645-650.

a treballar, i del treball sortí un text que ha anat passant de mà en mà, fins que finalment arribava a la *Revista Catalana de Teologia*, la direcció de la qual suggeria unes certes modificacions. Resultat de tot plegat és el text que ofereixo a continuació.

La finalitat del meu treball ha estat, des del començament, la de contribuir a l'aclariment de la doctrina adopcionista de Feliu d'Urgell, per la qual cosa calia reconstruir les dades de la controvèrsia i situar-la de la manera més correcta possible en el context dels interessos dels seus protagonistes. Per a dur-ho a terme, n'he tingut prou amb el material contingut en els dos llibres que acabo de citar.<sup>4</sup> Feliu d'Urgell apareix com un teòleg de talla i de conviccions fermes i profundes; en qualsevol cas, representa la branca carolíngia de la tesi adopcionista hispana, defensada bàsicament per Elipand de Toledo. El sínode general que Carlemany reuní l'any 794 a Frankfurt per a combatre l'heretgia condemnà alhora Elipand i Feliu,<sup>5</sup> i en aquesta ocasió i en altres de semblants el gran adversari del prelat nostrat fou Alcuí.

En el volum citat de l'any 1999 figuren els fragments fins ara descoberts que contenen la «recepció» que fa Alcuí del pensament de Feliu, fragments que, com diu Perarnau, «fan la impressió de restes d'un naufragi, trossos d'una nau enfonsada en acció de guerra, surant en una mar enemiga».<sup>6</sup> Perarnau, en

---

4. En el segon bloc del volum citat de l'any 1999 hi figuren dos estudis que considero bàsics i suficients: el de Lluís NICOLAU D'OLWER, *Fèlix, bisbe d'Urgell*, Barcelona: L'Avenç 1910 i el de Ramon D'ABADAL I DE VINAYLS, *El domini carolíngi a Catalunya*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans 1986 (citats segons l'edició de Prim Bertran i Roigé, «Dos estudis d'autors catalans sobre Feliu d'Urgell», en PERARNAU [coord.], *Feliu d'Urgell*, 47-86 i 87-170). En el volum de l'any 2000 hi ha els estudis de Manuel RIU I RIU, «La situació política creada a les terres catalanes i en particular a les comarques del bisbat d'Urgell, en l'època del bisbe Feliu» (pp. 19-42), i de Cebrià BARAUT, «La intervenció carolíngia antifeliciana al bisbat d'Urgell i les seves conseqüències religioses i culturals (segles VIII-IX)» (pp. 155-193), pel que fa al context històric; pel que fa a la persona del bisbe Feliu, hi ha l'estudi d'Enric MOLINÉ, «*Sanctus Felix*, una llarga tradició al bisbat d'Urgell» (pp. 73-80) i, pel que fa a Carlemany, el d'Elisabeth MAGNOU-NORTIER, «L'*Admonitio generalis*. Étude critique» (pp. 195-242). Pel meu compte, he anat a espigolar les dades que m'han convingut a Miquel TARRADELL, *Història de Catalunya*, Barcelona: Aedos 1969 («Els fonaments», pp. 65-156), i a Josep M. SALRACH, «El procés de feudalització», en Pierre VILAR (dir.), *Història de Catalunya*, II, Barcelona: Edicions 62, 1987, pp. 55-114.

5. Lluís Nicolau aporta la documentació adient del sínode: «qui male sentientes de Deo Filio asserebant adoptionem». L'autor cita la frase següent, que reflectiria la comprensió de l'heretgia feliciana: «Asserebant (Felix et Elipandus) namque dicentes quod Dominus noster Jhesus Christus in quantum ex patre est ineffabiliter ante secula genitus, iure filius Dei sit, et in quantum ex Maria semper Virgine carnem assumere dignatus est, non sanctus, sed abortivus filius» (NICOLAU D'OLVER, *Fèlix, bisbe d'Urgell* [«Dos estudis d'autors catalans sobre Feliu d'Urgell», a cura de Prim Bertran i Roigé, en PERARNAU (coord.), *Feliu d'Urgell*, 56]). Encara que semblants, no s'han de confondre nestorianisme i adopcionisme, segons el qual no hi ha en Crist cap ombra de distinció real de persones.

6. «Fragments textuals de Feliu d'Urgell», en PERARNAU (coord.), *Feliu d'Urgell*, 13.

el text publicat dins *ATCA*, parla de «les runes, a què la persecució carolíngia reduí els escrits de Feliu d'Urgell, runes que que, malgrat tot, han estat darrerament aplegades posant fi a llur escampall i facilitant llur estudi».<sup>7</sup> Són fragments que serviren de base a una acusació, petits fragments copiats per Alcuí, que no reproduïen textos sencers de Feliu i que sovint no permeten de copsar el sentit, per exemple, d'una afirmació. Aquests fragments procedeixen bàsicament del cèlebre *Libellus* de l'any 797, contra el qual Alcuí escrigué els *Contra Felicem Urgellitanum libri septem*, a part d'una referència a una *Epistola* que Feliu va adreçar a Alcuí abans del 793 i que aquest atacà en el seu llibre *Alcuini contra haeresim Felicis libri VII*.<sup>8</sup>

Segons Nicolau, Alcuí hauria escrit, abans del sínode de Frankfurt, una carta *Ad fratres Lugdunenses*, més tard escriuria els set llibres *Contra Felicem* i finalment una carta *Ad Domnum Regem*, pregant-li que enviés manuscrits de l'obra de l'urgel·lità al papa, Paulí d'Aquileia, Richbonus i Teodulf d'Orleans.<sup>9</sup>

7. «Una nova font de Feliu d'Urgell», *ATCA* 21 (2002) 645. Perarnau havia emprat el *Liber de diversis quaestionibus*, en el qual Feliu havia aplegat materials per a la defensa de les seves posicions. Ara presenta una altra font: la famosa «cèdula» que Agobard de Lió trobà entre les pertinences de Feliu després de la mort d'aquest, contra la qual escriví el seu *Adversum dogma Felicis* (AGOBARDI LEGIONENSIS, *Adversum dogma Felicis*, ed. crítica de L. VAN ACKER [Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis LII], Turnhout: Brepols 1981, pp. 71-117). En el vol. de 1999, s'hi afegeixen uns fragments extrets de l'*Adversum dogma Felicis* («Fragments textuals de Feliu d'Urgell», 41-45).

8. El tercer document, recollit per Perarnau, és la «Lletra als clergues i als fidels d'Urgell», que formaria part «de l'arsenal aplegat per als tres *missi* [...] a la Gòtia i a la Marca Hispànica, Leidrat de Lió, Nefridi de Narbona i Benet d'Aniana, a fi de restablir-hi l'ortodòxia formulada en els sínodes romans i imperials de la dècada del 790» («Fragments textuals», 15). Perarnau creu que, malgrat que la seva autenticitat sigui dubtosa, «hi trobem formulada amb tota claredat i pràcticament amb les mateixes paraules l'obsessió d'Alcuí per la «*adoptionem carnis seu nuncupationem in humanitate filii Dei*», frase en torn de la qual, a més a més, sembla girar tota la correcció imposada a Feliu d'Urgell» (Ibíd., 16).

9. Nicolau acaba la seva informació dient que «El nombre de prosèlits de l'heretgia feliciàna deuria anar en augment, a pesar dels reiterats anatemes, quan el papa Lleó III, en l'any 799, reuní un concili de 57 bisbes a Roma [...]. Fèlix comparegué a Aquisgrà, on hi havia el rei Carles, tan aficionat a aquelles delitoses termes. Allí tingué lloc una mena de conferència teològica, en la qual el nostre bisbe exposà la seva doctrina. Replicaren-li els assistents, i en especial Alcuí, amb textos i autoritats dels antics doctors i del concili romà de Lleó III; i llavors abjurà l'Adopcionisme, com molts deixebles que l'acompanyaven, prometent fer-ne penitència» (pp. 76.78). Nicolau afegeix: «Reconciliat amb l'Església a Aquisgrà, com acabem de veure, Fèlix envià a sos deixebles de Catalunya la *Confessio Fidei* [...]. Molt foscós són els darrers anys d'en Fèlix [...]. Igualment dubtosa n'és sa final ortodòxia» (pp. 81.82.83).

Pel que fa a l'adopcionisme, a més de la informació i valoració que en fa Evangelista Vilanova,<sup>10</sup> tindrè presents els estudis de Míkel de Epalza,<sup>11</sup> John C. Cavadini,<sup>12</sup> Josep Perarnau<sup>13</sup> i Benigne Marquès.<sup>14</sup>

Dedicaré unes primeres pàgines a unes breus consideracions sobre el marc de la controvèrsia, començant pels seus protagonistes. En la segona part miraré d'aportar el meu punt de vista a l'anàlisi teològica de l'adopcionisme de Feliu d'Urgell.

## I. EL MARC DE LA CONTROVÈRSIA

### 1. *Els protagonistes de la controvèrsia*

#### a) *L'Església del segle VIII*

L'Església del segle VIII, en el territori que avui és Catalunya, estava sotmesa a dues forces que pretenien mantenir-la sota el seu poder: l'Església visigoda sota l'Islam i l'Església franca. Em refereixo als bisbats i no pas als habitants del territori: aquests, els hispano-romans havien suportat amb una certa indiferència els successius esdeveniments que tingueren lloc a la península i s'havien adaptat amb facilitat als nous amos visigòtics. Cal tenir present que, en produir-se l'investida dels pobles germànics, foren els visigots els qui d'alguna manera estructuraren un Estat peninsular, un Estat tanmateix prou efímer que l'allau musulmana eliminà amb una gran facilitat. D'altra banda, a l'altre costat dels Pirineus els francs començaven a posar els fonaments del que seria uns anys més tard el gran Imperi de Carlemany. I, entre els uns i els altres, la gent del territori, que assistia i fins a cert punt patia les lluites entre els senyors que pretenien dominar-los, no sembla que modifiqués gaire el seu tarannà.

10. Vegeu E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, I (Col·lectània Sant Pacià 32), Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona – Herder 1984, pp. 272-275. L'autor cita M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, I (BAC 150), Madrid 1956, afegint: «La bibliografia més actual es basa en l'estudi de D'ABADAL, *La batalla del adopcionismo en la desintegración de la Iglesia visigótica* (Barcelona 1949), amb les precisions de M. RIU, *Revisión del problema adopcionista en la diócesis de Urgel: "Anuario de estudios medievales" I (1964), 77-96. Visions globals de la controvèrsia, les trobareu en J. VENTURA, *Els heretges catalans* (Barcelona 1976), 19-34; en M. RIU, *El adopcionismo: una hereja cristològica en la España islamizada: "Historia de la Iglesia" de Fliche-Martin*, VI (València 1975) 521-531, i en A. OLIVER, *Félix de Urgel y el adopcionismo: "Historia de la Iglesia en España" dirigida por R. García-Villoslada*, II-1º (Madrid 1982) 89-92» (p. 273, n. 12).*

11. «Elements cristians, islàmics i jueus en l'adopcionisme de Feluï d'Urgell», en PERARNAU (coord.), *Jornades*, 43-71, amb una abundant bibliografia.

12. «Felix of Urgel: His Theology in Contemporary Scholarship», en *Ibíd.*, 87-108.

13. «Aproximació al nucli doctrinal de Feliu d'Urgell», en *Ibíd.*, 109-137.

14. «Comentaris als textos de la Cèdula de Fèlix d'Urgell», en *Ibíd.*, 139-147.

No és aquest el moment d'assenyalar l'impacte produït en el país per l'ocupació germànica, però és evident que fou menor que la que va significar la conquesta islàmica que, com és sabut, va tenir la forma d'una mena de passeig militar que, en menys de tres anys i amb escassa resistència, acabà amb l'ocupació del territori català, travessà els Pirineus i arribà a Narbona. Però, com també és sabut, els nous amos començaren a definir-se com a enemics, per la qual cosa alguns dels principals habitants del país preferiren refugiar-se en el territori franc; i és aquest grup de refugiats, els anomenats «hispani», una barreja de gent d'estirp visigòtica i membres de la vella soca catalano-romana, qui tingué un cert paper a l'hora d'afavorir la reacció franca i a l'hora primeirenca de la reconquesta. En qualsevol cas, com veurem després, la futura Catalunya serà una creació carolíngia en el Pirineu.

L'Església hispano-goda del territori català manifesta una gran vitalitat, com ho demostra el gran nombre de concilis de la Tarraconense i l'activitat de bisbes com Justinià de València, Just d'Urgell i Apringi de Beja, que destaquen en el camp de la teologia i en el de la direcció dels afers estatals, la qual cosa es fa més palesa en els concilis de Toledo. Tanmateix, els reis gots volgueren imposar una política centralitzadora i reforçar la seva autoritat, per la qual cosa no dubtaren a intervenir en els assumptes eclesiàstics i en el nomenament de bisbes.

Cal fer esment de la crisi de l'Església de la Hispània gòtica dels darrers decenniis del segle VII, que es mostra mancada d'unitat de fe i de disciplina, a causa de l'activitat missionera de monjos itinerants que formulaven doctrines perilloses i que escapaven del control episcopal. La qüestió fou debatuda pels concilis de Toledo, als quals assistien regularment els bisbes de la Tarraconense, i no es considerà necessari prendre especials decisions. La situació, però, canvià radicalment amb la conquesta islàmica: la influència creixent de l'Islam<sup>15</sup> posà de manifest la insuficiència de la penetració cristiana en la ruralia i les diferències en el si de l'església hispano-goda i féu molt difícil la tasca evangelitzadora. Val a dir que les zones de la Península i de Septimània on s'iniciaren els primers passos de la reconquesta, quedaren cada vegada més lluny de la influència organitzativa i ideològica de l'Església hispano-goda. Toledo va haver de fer front a dues situacions delicades: el moviment secessionista dels asturs i la vinculació de les esglésies de la Narbonense i de la Tarraconense al regne franc. En qualsevol cas, per tal de fer front a les amenaces de

---

15. Salrach posa de manifest que la conquesta islàmica de Catalunya tingué com a efectes immediats a nivell eclesiàstic la desaparició dels bisbats d'Egara, Empúries i Vic i de la metròpoli de Tarragona, però també subratlla que «els trenta anys que seguiren a la invasió —entre el 720 i el 750— els nous dominadors intentaren consolidar la seva organització i segurament es guanyaren algun sector de la població. Degué ser a la segona generació, entre el 750 i el 780, que l'expansió cultural, civilitzadora i religiosa de l'Islam posà en perill els progressos de la cristianització» (SALRACH, «El procés de feudalització», 131-132).

l'islam, defensar la pròpia dogmàtica i qui sap si poder guanyar per al cristianisme els nouvinguts, es desenvolupà en el si de l'Església hispano-goda la doctrina teològica de l'adopcionisme.

### b) *Feliu d'Urgell*

Feliu, «natione Hispanus», com diuen els *Annals reials* francs (i, per tant, català), era un home de vida irreprotxable i de bondat reconeguda, que va aplegar un nombre considerable d'adeptes, moguts per la seva fama de santedat.<sup>16</sup> També fou un savi, encara que no és fàcil de refer el seu saber: com hem vist, de tots els seus escrits, només en resta la carta adreçada als clergues i als fidels de la seva diòcesi, la professió de fe d'Aquisgrà, escrita sota el control del seus enemics i, per tant, un text redactat «in vinculis», i només en podem fer una valoració atinent, d'una banda, al que diuen els escrits d'Alcuí, de Paulí d'Aquileia i d'Elipand.<sup>17</sup>

Feliu, pel que sembla, fou monjo i abat del monestir de Sant Sadurní de Tavèrnoles i, abans de ser elegit bisbe cap al 782, hauria format part del col·lectiu de monjos itinerants que hem esmentat anteriorment. El monjo Feliu va esmerçar els seus esforços, també després de la consagració episcopal, a mantenir la fe i l'espiritualitat del poble de les valls pirinenques i fins i tot més enllà, com es desprèn del fet que l'heretgia, que havia nascut a redós d'Elipand, fos coneguda com a «felicianiana». Malgrat les diverses ràtzies dels invasors musulmans i les respostes violentes dels indígenes, gots i francs, contra els sarraïns, en cap moment la situació del territori no va impedir l'activitat del nostre bisbe.

Feliu, malgrat la influència que va patir de part de l'església franca, mai no va permetre que minvés la comunió afectiva i efectiva amb els bisbes d'Al-Àndalus. De fet, Elipand va sol·licitar per carta l'adhesió de Feliu en la lluita desfermada contra els asturians, tal com expliquen els *Annals reials*, que la consignen en l'any 792 (si bé la data és la del concili de Ratisbona, que en fou

16. Val a dir que la consideració de «sant» que li atribuïa el poble féu que Agobard escrivís en forma de denúncia: «nescientes quia non ex vita hominis metienda est fides, sed ex fide probanda est vita. Quamquam enim multi bene credentes, male vivendo pereant; nullus tamen male credens, bene vivendo salvatur».

17. D'Abadal hi afegeix el nom de Claudi de Torí, originari d'Hispania i des de jove deixeble inseparable de Feliu, que fou el prevere que acompanyà el bisbe d'Urgell a Aquisgrà l'any 799, i descriu els trets més característics d'aquest personatge, i afegeix: «Ens hem permès aquesta digressió per acabar de situar espiritualment, a través del deixeble “inseparable”, el seu mestre, el nostre Fèlix d'Urgell. Que encara que visqués “penjat a les muntanyes” [frase despectiva d'Alcuí en la carta a Elipand] d'aquella “Orgellis... civitas in Pyrenei montis iugo sita”, com creuen haver d'explicar els *Annals reials* per referir-se a un racó de món, portava dintre seu el pes d'una tradició cultural tan forta com la de l'Església visigòtica, pes que inclinava Alcuí a demanar l'ajut de les grans figures intel·lectuals del temps per a plantar-li cara: “ego solus non sufficio ad responsonem”» («El domini carolingi a Catalunya», en PERARNAU (coord.), *Feliu d'Urgell*, 94-95).

una llunyana conseqüència); Elipand pretenia l'adhesió de Feliu a una doctrina que considerava segura i, aprofitar-se del cabal de la seva ciència per a estructurar doctrinalment l'adopcionisme.

De tot el procés de la controvèrsia en parlarem més endavant. Carlemany, de retorn de la campanya contra els àvars, el Nadal del 791, rebé a Ratisbona la visita del rei Lluís, que l'informà de la marxa dels assumptes del regne aquità i de la posició agressiva de Feliu, i fou allí on convocà un concili l'any 792, amb la presència de Paulí, bisbe d'Aquileia, considerat a la cort com la major autoritat teològica del regne, i de Benet, l'abat d'Aniana, i allí fou «ductus» Feliu, que fou convençut d'error. Feliu abjurà i foren cremats molts llibres seus i d'Elipand. Com veurem després, Feliu, perjur i fugitiu, fou desposseït de la seva seu urgellesa, que fou administrada pels seus contraris.

### c) *Elipand de Toledo*

Elipand, pel que sembla, fou un home d'una psicologia especial, un home obcecant, apassionat, d'una violència verbal difícil de controlar, que li vedava tota visió serena de les coses. A aquest temperament, s'hi afegeix el fet objectiu que la separació política d'Astúries amenaçava de convertir-se en separació religiosa, una separació que ajudaria a la desintegració de la unitat jurisdiccional de l'Església hispànica presidida per Toledo. És per a fer front a aquesta separació que cerca la col·laboració de Feliu i envia una carta als bisbes i fidels d'Espanya i als germans de la Gàl·lia, d'Aquitània i d'Austràsia en la qual anomena Beat «fals crist i fals profeta», que ha infectat els cors amb la doctrina que el Fill de Déu no havia estat adoptat carnalment ni en quant home, i que no havia pres de la Verge una forma veritable i real.

Ara bé, la incorporació de les diòcesis tarragonines al Regne franc manifestava igualment el perill que quedessin seccionades d'aquella gran unitat, com ja havia passat amb tota la província narbonesa. Elipand, en estrènyer les relacions amb el bisbe d'Urgell, en captar-lo sobretot per a les seves doctrines que començaven a prendre un caient d'hispanisme enfront de l'Església catòlica representada pel papa, assegurava el manteniment de la jurisdicció toledana, a despit dels canvis polítics; era una directiva que els seus successors negligiren.

Elipand escriu finalment una carta a Carlemany en la qual dóna per suposada la propagació de la doctrina de Beat entre les jerarquies del Regne franc, la qual cosa, a parer de Ramon d'Abadal, no és gens clara;<sup>18</sup> en canvi, sí que ho

18. «Tots els testimonis històrics que resten ens permeten d'afirmar que és fantàstic; [...] la manca d'indis de coneixença de les obres polèmiques de Beat en la literatura franca, són una prova que les doctrines de Beat eren desconegudes als dominis de Carlemany a l'època de què parlem. Altrament, les relacions dels reis d'Astúries amb el rei franc comencen fins quatre anys més tard» (Ibíd., 106-107).

és que en la carta suplica al monarca la reintegració de Feliu al seu bisbat, que és «com un ramat dispersat per llops devoradors», i que aconsegueix un cert èxit en la reconquesta jurisdiccional de la Narbonense. De fet, no és fàcil de veure en els escrits de Beat una doctrina contrària a l'Encarnació tal com Elipand li atribueix. Beat fou sens dubte una mena de cabdill entre la gent del seu poble, i és probable que la condemna de l'adopcionisme decretada en el sínode de Ratisbona i confirmada en certa manera pel papa Adrià en els actes d'abjuració de Feliu a Roma donessin un nou alè als partidaris de Beat en el regne d'Astúries.<sup>19</sup> Elipand, convençut de l'ofensiva que podien llançar contra ell els seus enemics d'Astúries i de la Hispània aràbiga a base de la concordança entre les doctrines de Beat i la sostinguda en el sínode de Ratisbona, ratificada per la persecució de què eren objecte Feliu i les teories adopcionistes en el tros de l'antic regne visigòtic dominat ara pels francs, no dubta de dir al rei que Beat podria vantar-se d'haver guanyat per a la seva doctrina un príncep tan il·lustre, afegint que els pagans, és a dir els sarraïns dominadors d'Hispània, comenten el fet que Carlemany negui com ells la divinitat de Crist.<sup>20</sup>

El cert és que, poc temps després de rebudes les cartes d'Elipand, Carlemany convoca l'any 794, un concili a Frankfurt, coincidint amb l'assemblea del Regne, concili en el qual els bisbes del Regne franc i d'Itàlia, Aquitània i Provença condemnen l'heretgia d'Elipand i de Feliu. Per a Elipand, el concili significà la pèrdua de les zones nord-oriental, narboneso-catalana, i nord-occidental, galaico-asturiana, sense apel·lació. Des del punt de vista dels francs, els resultats foren més positius, bé que es faci difícil de precisar-los. Segur que el paper de Carlemany, en decretar sobre el dogma en funció de jutge enfront de l'Església hispana, quedaria reforçat. Ja en un pla més concret, els bisbes i abats de la Septimània que hi concorregueren restaren per aquest fet vinculats

19. D'Abadal ho creu així, i escriu: «Aquestes circumstàncies adverses portaren Elipand a prendre una decisió extrema, a reaccionar amb força contra una situació que, en cas de prosperar, podia conduir a una asfíxia lenta de l'Església visigoda. Probablement, a la darrera del 793 reuní un concili per prendre els pertinents acords en aquest sentit; no en tenim cap testimoniatge històric, però unes cartes que ara examinarem, encapçalades a nom de tots els bisbes hispans, fan suposar que foren fàcilment avalades per l'acord d'una reunió conciliar. De tota manera, aquestes cartes en llur text i en la iniciativa de llur tramesa, ja que no en l'aprovació col·lectiva, deuen ésser obra personal d'Elipand —així ho afirma una parta posterior del papa Adrià—, que no era l'arquebisbe home per a deixar-se imposar directrius pels seus companys d'inferior jerarquia» (Ibíd., 104).

20. Com comenta Ramon d'Abadal, la reacció d'Elipand davant el perill de perdre la seva autoritat és tan il·lògica «que li fa veure les coses, no pas com són, sinó com, pels efectes de la propaganda, puguin presentar-les els seus enemics» (Ibíd., 107-108). Per a l'autor també fou desorbitada la decisió presa per a conjurar el perill: demanar a Carlemany un judici entre les seves doctrines i les que sostenien els seus contraris, inclòs el papa, una decisió que si, d'una banda, recolza en l'errònia convicció d'una difícil situació del rei respecte al papa, d'una altra cal atribuir al fet «de la confiança en l'eficàcia convencedora de la bondat intrínseca de la pròpia doctrina enfront de la suposada de Beat: una confiança molt lloable, però molt poc eficient».



amb lligams molt més estrets i íntims a l'Església franca. D'altra banda, si en algun moment Carlemany arribà a creure que el gest dels bisbes hispànics podia facilitar-li un camí de penetració política a la Península, aviat degué desil·lusionar-se; tot i que mai la il·lusió no va poder ser gaire ferma, malgrat que la carta que els envià apuntés l'esquer d'alliberar-los del jou sarraí si acceptaven la fe veritable.<sup>21</sup> En el concili es condemna clarament l'adopcionisme; al marge, però, de l'acta oficial, les cròniques són un xic diverses segons la posició geogràfica dels seus autors: els *Annals reials dels francs* diuen que fou condemnada l'heretgia felicianiana i no parlen d'Elipand; en la *Historia Longobardorum* de Pau el Diaca, que és la versió italiana, Feliu perd tot el protagonisme i l'adquireix Elipand.

#### d) *El monjo Alcuí i els seus col·laboradors*

Hi ha un punt del capitular del concili que té un interès especial: el sant sínode, a petició del rei, rep en el seu consorci i en les seves deliberacions Alcuí, per tal com era «un baró erudit en les doctrines eclesiàstiques». Alcuí, que no pertanyia als dominis de Carlemany, era fill d'una família noble i nascut al regne de Northumbria en el 735, antic deixeble de l'arquebisbe Egbert a l'escola de York, fundada per Beda el Venerable. Carlemany l'havia incorporat al seu palau l'any 780, i es convertí en el gran preceptor de la cort i el vertader fundador i director de l'Escola de Palau.<sup>22</sup>

L'any 789, Alcuí pren contacte, per primera vegada, amb Feliu i amb tot l'adopcionisme hispànic. L'any 790, comissionat pel rei, torna a Anglaterra

---

21. D'Abadal, que subratlla la prevenció amb què el rei havia de rebre la iniciativa hispànica quan en la seva carta diu que pel to dels qui se li adreçaven calia preguntar-se si volien més aviat ensenyar que ser ensenyats, acaba dient: «De fet Elipand, com Fèlix, com segurament els altres bisbes hispànics, prescindiren de la sentència del concili i continuaren fermes en llurs doctrines equivocades: no eren pas gent, com pressentia Carlemany, per a rebre lliçons de ningú. Això ja entrava en la tradició de l'Església visigoda [...]. L'urc d'Elipand no havia de ser inferior al del seu antecessor a la càtedra toledana, sant Julià. Doctrinalment, doncs, el concili de Frankfurt no féu vacil·lar gens aquests contra els quals havia esgrimit el seu anatema; l'havien voluntàriament provocat amb l'esperança absurda que els donés raó en la lluita contra els asturians; com aquesta raó no els era donada, es desinteressaren en absolut de tots els seus decrets. I quant a l'esquer de l'alliberació que ofería Carlemany, sabien massa a què atènyer-se, després de les experiències de Fèlix d'Urgell, per a deixar-se seduir amb semblants mirallets» (Ibid. 124).

22. Heus aquí un breu apunt biogràfic aportat per E. Vilanova: «Alcuí (nascut vers el 730, morí el 804) és qui es dedicà més plenament a la tasca que havia acceptat a l'Acadèmia palatina, tot i que passà alguns anys viatjant entre França i Anglaterra (York, on estudià i dirigí l'escola, li serà sempre molt estimada). Des del 793 fins a la seva mort restà en el continent, primerament prop del rei i després en la seva abadia de Sant Martí de Tours [...]. En el seu *De Trinitate* ens trobem amb l'encreuament de l'explicació gramatical dels textos i de la interpretació filosòfica de la revelació: aquest era el mode com Alcuí s'aventurava en teologia» (*Història de la Teologia cristiana*, I, 272).

i a començaments del 793 retorna a la cort, on els seus serveis es feien absolutament necessaris: era el gran teòleg de l'Escola i en aquells moments es presentaven problemes que requerien l'auxili de la gran dialèctica teològica. Carlemany, per tal de mantenir i acréixer el seu paper per damunt de l'Imperi d'Orient, havia fet redactar, amb ocasió de les decisions del concili de Nicea del 787, un memorial, els *Llibres carolins*, el material teològic del qual fou segurament obra d'Alcuí; aquests Llibres foren presentats a Frankfurt i serviren de base per a l'aprovació del segon cànon del concili on es condemnava Elipand i Feliu. Alcuí fou l'autor de l'*Epistola synodica*, que és la resposta oficial que la carta dels espanyols havia demanat, on es declara que els bisbes del Regne s'han reunit per ordre i sota la presidència de llur senyor el rei Carles per restaurar amb el seu unànime consell l'«status» de l'Església i per proclamar la veritat de la fe ortodoxa.

Alcuí arribà a tenir una gran amistat amb Benet d'Aniana<sup>23</sup> i és probable que a través d'ell s'assabentés del caràcter cismàtic de l'error adopcionista: Benet, del braç del seu company Nebridi, hauria estat testimoni de la propagació de l'heretgia dins la Septimània. La carta d'Alcuí a Feliu, dins el primer trimestre del 798, demostra fins a quin punt arribava el nivell de percepció del caràcter cismàtic de l'adopcionisme. Alcuí es disposa a emprendre la darrera i definitiva ofensiva contra l'adopcionisme, i ho fa emprant un to clarament deprecatòri diferent de l'anterior més autoritari.<sup>24</sup> Tanmateix, com veurem, la diplomàcia o l'esperit cristià s'estavellà contra la fermesa de Feliu. I fou aleshores quan Alcuí mobilitzà els bisbes Teodulf d'Orleans i Leidrat de Lió per tal que, com a «missi» (espècie d'inspectors amb caràcter informatiu i executiu alhora), actuessin amb jurisdicció especial en nom del rei sobre les autoritats ordinàries.<sup>25</sup>

---

23. Com observa Ramon d'Abadal, si el concili deixà la qüestió doctrinal en mans de Paulí, a Alcuí li proporcionà l'amistat fraternal de Benet d'Aniana i un patronatge espiritual sobre els monjos de Septimània. De l'amistat d'Alcuí i Benet se'n fan ressò les respectives biografies (*Vita Albini* i *Vita Benedicti Anianensi*), així com de la copiosa correspondència entre ells dos, una correspondència que s'ha perdut, fora de dues cartes d'Alcuí («El domini carolingi a Catalunya», 125-126).

24. D'Abadal parla d'un canvi de procediment, de «a les males» en «a les bones»: «Sembla ésser un procediment, aquest de "a les bones", car a Alcuí, com si el savi anglès fos una prefiguració de l'esperit modern d'Anglaterra enfront del seu adversari Elipand, tan amic de la violència, prefiguració de l'esperit espanyol. L'últim episodi de la lluita al volt de l'adopcionisme, en els anys 798-799, es presenta més com un esforç per convèncer que no pas com una acció per imposar, i aquest canvi de procediment ha d'haver estat d'inspiració alcuiniana» (Ibid., 128).

25. De Leidrat en tenim pocs antecedents: en el moment de la «missió, ostentava el nomenament de bisbe de Lió, però no havia estat encara ordenat» (vegeu D'ABADAL, «El domini carolingi», 141). Teodulf és un dels hispans emigrats després de la primera expedició franca del 778. Carlemany el va unir al grup d'intel·lectuals italians, irlandesos i anglosaxons que, sota la direcció d'Alcuí, formaren l'acadèmia palatina; fou el millor poeta en llengua llatina en aquest període. El rei l'apreciava per les seves qualitats polítiques, valorades en aquest cas per les circums-

De l'actuació d'aquests «missi» en sabem molt poc. Sabem que, de tornada, reuniren més d'una assemblea per tal d'explicar el resultat de la seva tasca. Les conseqüències, però, del seu viatge no trigaren a fer-se sentir després del seu retorn. La campanya menada a fons per Alcuí devia basar-se en les informacions que de viva veu devien donar els «missi» al rei com a resultat de la seva comissió investigadora. Però és important que prestem atenció al fet que Leidrat, després del retorn de la missió acomplerta juntament amb Teodulf, tornà a Catalunya, s'arribà a Urgell, on es posà en contacte amb Feliu, i el convencé d'anar a Aquisgrà a defensar les seves doctrines.

Alcuí s'havia preparat amb aplicació per sostenir aquesta controvèrsia, que era per a ell un acte de compromís, de responsabilitat i de lluïment alhora. Ara calia explorar a fons la nova situació creada amb l'anul·lació de Feliu com a cap del cisma a les regions de Septimània i de la Marca Hispànica.<sup>26</sup> De la carta que Alcuí adreçà als «missi» i als monjos, abats i bisbes hom pot deduir l'obsessió de l'anglès en aquest assumpte: «Ès feina meva defensar la fe i, per tant, procurar que la veïna pesta de l'error hispànic no pugui infectar-vos»; els envia la resposta a la carta d'Elipand «per al cas que aquesta carta hagués maculat algú, puix que sabem que anà a parar a altres mans abans que a les nostres»; i, després d'assabentar-los dels esforços que havia fet per retornar Elipand al bon camí i la reacció desproporcionada de l'arquebisbe,<sup>27</sup> acaba

---

tàncies personals, perquè era doblement indicat per a la missió que se li confiava pel seu origen got-hispànic; però Alcuí li demanà també una col·laboració doctrinal. Vilanova ens informa que «les raons per què aquest personatge arribà a França i entrà en contacte amb Carlemany ens són ignorades. Una cosa és segura i és que el 798 és designat bisbe d'Orléans. Destituït el 818, va caure en desgràcia i morí el 821. Com a teòleg havia escrit, a petició de Carlemany, un tractat *De Spiritu Sancto*, en el qual es pronunciava vigorosament pel *Filioque*. Poc abans havia respost a la pregunta del sobirà sobre el significat del ritus baptismal. Com a bisbe deixà interessants instruccions pastorals que testimonien un interès pel restabliment de l'antiga disciplina i la seriosa formació del poble» (*Història de la Teologia cristiana*, I, 273).

26. Ho veurem més endavant; però convé subratllar que la iniciativa d'Alcuí d'enviar, a les regions infectades per l'heretgia de Feliu, Leidart de Lió, Benet d'Aniana i Nebridi de Narbona responia al propòsit d'aconseguir que tornessin a l'obediència de l'Església franca les poblacions seduïdes per l'error hispànic. Si fem cas d'una carta d'Alcuí a Arnó de Salzburg, els resultats de la missió foren esplèndids pel que fa a la Septimània, però ho foren menys a la Hispània.

27. «Jo he procurat amb dos libels de respondre segons la recta interpretació, i hi he afegit altres dos libels per defensar la fe catòlica sobre Crist. Tot això ho sotmeto al judici de la vostra autoritat i de la vostra censura abans de donar-ho al públic. No he usat en la resposta de la seva violència, ni he treballat solament per la seva salut [...], sinó per ajudar a la predicació vostra i per a l'edificació dels homes i dones que viuen en les parts veïnes d'Hispania. M'acusa aquell pare de tenir moltes riqueses, fins a vint mil serfs; ignora el meu ànim: hi ha qui té riqueses i no en té, i qui no en té i en té; no he venut mai els meus serveis, he desitjat sempre de servir Crist. Cridat per rei Carles, vaig venir a França a fer-ho, tal com m'ho havia predit a la meua pàtria un sant baró, tal com m'ho manà el meu mestre, home donat a Déu, que em dedicués a la defensa de la fe i apareixien noves sectes.» (vegeu D'ABADAL, 159)

dient: «Així, pares i germans, treballeu en la predicació i en la testificació de la veritat.»<sup>28</sup>

El darrer personatge que, en la línia d'Alcuí, prengué part en la repressió de l'adopcionisme és Agobard, el qual, després de la mort de Leidrat, el succeí a Lió com a bisbe i com a carceller de Feliu; i val a dir que, amb el llibre d'Agobard, restava definitivament tancat per a les nostres regions el cycle vital del felicianisme. En síntesi, com diu Ramon d'Abadal, l'èxit de l'«error hispànic» responia al desig de supervivència de l'esperit visigòtic ancestral, encarnat en la figura de Feliu; en canvi, l'èxit d'Alcuí i dels seus col·laboradors obeïa al nou esperit abassegador franco-romà, amb el suport de Carlemany,<sup>29</sup> el protagonista més important de la controvèrsia, la personalitat del qual, pràcticament inabastable,<sup>30</sup> caldrà tenir en compte sobretot en relació amb els bizantins, el papat i els musulmans.

## 2. El gran projecte de Carlemany

### a) El conflicte amb Bizanci

Carlemany, que aspirava a encarnar l'antic Imperi romà, no podia restar indiferent a la gran crisi iconoclasta de l'Orient i al seu rerefons polític. El

---

28. Vegeu D'ABADAL, «El domini carolíngi a Catalunya», 159-160. La segona carta anava adreçada exclusivament als *missi*, on els comunicava la tramesa d'un opuscle amb la petició que el llegissin i que el donessin a conèixer als germans de la Hispània si ho creien oportú. Ramon d'Abadal subratlla la importància del bagatge que portaven els *missi*: les dues grans obres d'Alcuí, la confessió de Feliu i els coneixements especials sobre la matèria per part de Benet. L'autor aporta encara un document local, l'únic conservat en tota la vasta regió de Gòtia i la frontera cispirinenca que fa referència a l'immens trasbals que commogué la nostra terra: malauradament, afegeix, és un document fals, però «és un testimoni indirecte del record, de més de dos segles posterior, que deixà a Urgell la impressionant figura i l'actuació del bisbe Fèlix» (Ibíd., 162-164).

29. Vegeu D'ABADAL, «El domini carolíngi», 167-169. L'autor afegeix: «El canvi, més que tot, era de mentalitat. Mentre que al Regne d'Astúries s'afermava cada vegada més, àdhuc anant més enllà de les tendències pròpiament mossaràbiques, la idea de refer una continuïtat del Regne visigòtic, aquí, les nostres regions occidentals se sumaven amatents a la ideologia político-religiosa carolina encarnada en el principi de la unitat, *unitate fidei et unitate pacis*; la unitat era una idea-força que portava en el seu si una potència davant la qual la posició, que avui en diríem nacionalista, del visigotisme, no tenia gran cosa a fer, camí de l'agonia.»

30. Home de guerra, però també «preceptor de la Gàl·lia», Carlemany fou el restaurador de la unitat de l'Imperi romà d'Occident al servei de la fe cristiana. Des de l'any 771 es convertí en l'únic sobirà del regne franc, el nucli originari del qual era Austràsia i que comprenia l'Alamània, la Borgonya, la Nèustria, la Provença, la Septimània i mitja Aquitània. Es considerava responsable, només, davant Déu, i al llarg del seu regnat es va esforçar per aconseguir la unitat de la cristiandat i per fer de la societat un estat cristià, condició necessària, segons el seu parer, per a la salvació de la humanitat. Els territoris conquerits assolien una lenta pacificació per la cristianització, la colonització i el prestigi de la civilització franca. Governava d'una manera itinerant, convocant assemblees durant les campanyes militars i enviava els «missi dominici», formats per parelles d'un comte i d'un bisbe, a inspeccionar zones determinades de l'Imperi.

*basileu* Lleó III, el vencedor dels àrabs l'any 717,<sup>31</sup> va comprendre que calia reavivar les energies i imposar-se no sols com a cap polític i militar, sinó també com a guia espiritual susceptible de reagrupar el seu poble sota el seu guiatge; però va entendre que la creença en el poder diví de les icones estava tan estesa que feia oblidar el paper de mediador entre Déu i els homes que teòricament corresponia a l'emperador. I, així, per tal d'afirmar plenament la seva autoritat, no va vacil·lar a condemnar el culte de les imatges i va desencadenar una gran violència destructora de les icones, de la qual varen rebre les conseqüències els monjos, que n'eren els conservadors. El seu fill Constantí V multiplicà la violència contra els monjos.

Mort Constantí (775), deixà com a successor el seu fill Lleó V, casat amb Irene, piadosa i respectuosa amb els monjos, la qual, mort el seu marit esdevingué «basilissa». Conscient que les relacions entre Bizanci i l'Occident eren complicades des del punt de vista polític i també religiós, va procurar amb habilitat de suavitzar la situació i clarificar la qüestió del culte a les imatges, que tindria lloc durant el setè concili, el segon de Nicea, l'any 787. La imatge o icona, segons el concili, solament pot ser objecte d'una veneració relativa (*σχετική προσκύνησις*), no pas d'una adoració (*λατρεία*), reservada només a Déu: una afirmació que desautoritzava clarament l'adoració de les icones que sovint s'havia atribuït al cristianisme bizantí.

La percepció que Carlemany tenia de la situació oriental a causa de la crisi iconoclasta no corresponia exactament a la realitat. Tots els sobirans, fins i tot a Bagdad i a Bizanci, reconeixien la rellevància de la política franca. En el mateix entorn de Carlemany sovint es contrastava la grandesa carolíngia, digna de l'antiga Roma, amb la situació crítica de Bizanci, on Irene havia usurpat el tron al seu fill Constantí VI. I probablement el mateix Carlemany entenia que aquesta situació havia estat provocada o, si més no, propiciada pels interessos dels monjos que, valent-se de les icones, discutien i segrestaven el poder imperial. Diguem que, en qualsevol cas, Carlemany se sent més proper a les teories de l'emperador Lleó III que no pas al govern d'Irene, oi més si tenim en compte que la iconoclàstia permetia al monarca franc obtenir una posició directora en la vella Roma, i que la nova política inaugurada a l'Orient per l'emperadriu Irene, d'acord amb Roma, havia capgirat el panorama polític. El concili de Nicea del 787 havia condemnat l'heretgia iconoclasta, i les relacions de l'Imperi amb Roma havien esdevingut amigables, alhora que es convertien en tibants amb Carlemany; el papa aprofitava ara aquesta situació per a contrapesar la pressió carolíngia. Carlemany, que no era home per a deixar-se governar pels esdeveniments, volgué plantar cara a aquesta situació: es tractava d'entreban-

---

31. No oblidem que, a partir del segle VII, Bizanci s'havia anat allunyant del seu passat romà i cada vegada més mirava vers l'Orient. Com diu molt bé Vilanova, «la gran confrontació amb l'Islam i el caràcter de la iconoclàstia reforça encara aquesta tendència» (*Història de la Teologia*, I, 225).

car, d'anul·lar les bones relacions del papa amb l'Imperi. Per això hom procurà de crear al papa una situació incòmoda i insostenible.

El pretext fou la mala traducció al llatí del terme grec προσκύνησις, que va entrar en els «Llibres carolins» amb el mot «adoratio». Però la solució que va trobar Carlemany fou genial. Va aprofitar el fet que les «cartes hispanes» li atribuïssin una autoritat que fins aleshores l'Occident no havia reconegut a cap jerarquia civil, per a convocar un concili, el de Frankfurt, que assenyalaria distàncies amb l'Orient cristià i indirectament marcaria la seva futura influència en l'església de Roma. Un memorial, inspirat per Carlemany i segurament redactat per Alcuí (per això hom el féu retornar d'Anglaterra a començaments del 793), fou presentat a Frankfurt i serví de base per a l'aprovació del segon cànon del concili, pel qual es condemnava la doctrina que es creia establerta en el concili ecumènic de Nicea. Amb la condemna conciliar a la mà, Carlemany va enviar a Roma el seu gendre Angilbert, portador d'uns *Capitula Caroli* extrets dels Llibres, per sotmetre'ls a l'aprovació del papa Adrià.

El cert és que el concili de Frankfurt, en congregar la presència de tots els regnes carolingis, contribuï a afermar l'aurèola amb què s'anava embolcallant la figura del rei Carles i que havia de rebre la seva sanció en l'acte de coronament imperial el dia de Nadal de l'any 800 a la basílica de Sant Pere. Com observa Ramon d'Abadal, «era un concili que d'una banda s'encarava amb el concili de Nicea, obra de l'Imperi oriental; d'una altra, decretava sobre dogma en funció de jutge enfront de l'Església hispànica: es comprèn la seva ressonància i la impressió que als contemporanis devia fer el paper que hi exercí Carlemany».<sup>32</sup>

#### b) *Carlemany i el papat*

Com ja hem dit, Carlemany no s'atreví a resoldre personalment una qüestió dogmàtica tal com li proposaven els bisbes hispànics i va traslladar l'assumpte al papa. Recordem que el futur emperador havia donat asil al papa l'any 799 i que un any més tard acompanyava el pontífex a Roma, on va convocar una assemblea integrada per clergues i nobles; i el papa, agraït, el va consagrar emperador el dia de Nadal de l'any 800. Diguem que Carlemany va recolzar en l'Església, però la va mantenir sota el seu control. Va intervenir en els debats teològics i es va encarregar de l'evangelització dels pagans sotmesos, però va rebutjar qualsevol ingerència de l'Església en la societat: per a ell, el papa havia de restringir la seva activitat a la de pastor.

En l'assumpte de l'adopcionisme és on apareix més clarament la situació equívoca que regnava en aquells moments entre el Palau franc i la cort de

32. D'ABADAL, «El domini carolingi», 123.

Roma. No oblidem que una de les hipòtesis plausibles que explicarien el fet que Elipand demanés a Carlemany la seva intervenció davant l'error de Beat és la percepció que el toledà tenia de la posició política del rei franc respecte al papat i de la necessitat que podria tenir d'un canvi de rumb per a marcar distàncies amb Roma. Amb tot, Carlemany, en rebre les cartes hispàniques, va fer el que havia de fer: trametre al papa una còpia de les cartes rebudes perquè fos ell, aràb la seva autoritat apostòlica, qui resolgués el conflicte doctrinal que havia estat indegudament sotmès al rei.<sup>33</sup>

Diguem, per acabar, que seria injust no reconèixer en Carlemany un interès per la reforma de l'Església. En aquest sentit, la *Admonitio generalis* del 23 de març del 789 conté un seguit de normes que afecten la jerarquia eclesiàstica i els dignataris del poder civil, en les quals s'endevina que hi ha falses creences, que vénen de molt lluny, però també errors més recents, per la qual cosa obliga a predicar que «el Fill de Déu s'ha fet home per l'Esperit Sant i per Maria, sempre Verge, per a la salut i redempció del gènere humà».<sup>34</sup> I tampoc no podem oblidar el gran esforç renovador del rei pel que fa al monaquisme, una reforma que contribuiria definitivament a l'absorció de l'Església catalana en l'òrbita de la monarquia franca.

### c) Carlemany i el món musulmà

No és fàcil de fer-nos una idea dels esdeveniments que tingueren lloc amb ocasió de les conquestes musulmanes de les terres pirinenques. Les fonts àrabs no són prou explícites a l'hora de mostrar-nos el que va succeir en els primers decennis del segle VIII, i en particular des del 718. Les primeres expedicions foren les de Musa, en els anys 713-714, seguides per la conquesta de la Gàl·lia narbonesa i de la Septimània en els anys 719 i 720. En iniciar-se la segona generació musulmana haurien acabat les campanyes de devastació i hauria tin-

33. D'Abadal observa que «precisament en aquells moments devien acabar d'elaborar-se els Llibres carolins on (Lib. I, cap. 6) s'afirmava l'autoritat del papa en matèria doctrinal: "Quod sancta romana catholica et apostolica Ecclesia caeteris ecclesiis praelata, pro causis fidei cum quaestio surgit omnino sit consulenda"» («El domini carolingi», p. 112, n. 52). L'autor afegeix: «Aquesta primera gestió, precipitada per natural, annalísticament ha estat constatada només pels Annals d'Aniana, però de fet seguí tot el procés normal i acabà amb la resolució pontifícia en forma de carta, que ha estat conservada i que haurem d'examinar oportunament» (Ibid., 112-113).

34. Estic citant M. Riu i Riu en l'article abans esmentat. En acabar l'apartat, l'autor escriu: «No sembla pas, per aquestes darreres frases de l'*Admonitio generalis*, que el problema de l'adopcionisme s'hagués plantejat amb tota la seva cruesa, si bé pot semblar que el contingut doctrinal d'aquella constitueix una resposta clara al nestorianisme» («La situació política creada a les terres catalanes i en particular a les comarques del bisbat d'Urgell, en l'època del bisbe Feliu», en PERARNAU [COORD.], *Jornades*, 32-34).

gut lloc la colonització efectiva, no sense que hi hagués campanyes de saqueig i respostes violentes dels indígenes, gots i francs, contra els àrabs, almenys fins als anys 740-741.<sup>35</sup> En aquest sentit, hom pot parlar d'una certa estabilitat en el districte de la Frontera Superior a partir del 739 sota l'autoritat de l'emir de Còrdova. Cal recordar que en el 751 el districte islàmic de Narbona i tot el territori català fins a Tortosa foren cedits per l'emir a Abd-al-Rahman ibn Ocba, sense que amb això acabessin els conflictes interns entre les diverses ètnies islàmiques. Mentre els francs aconseguien de recuperar el territori del nord dels Pirineus, incloent-hi Narbona, les lluites s'estenien del Pallars fins a la Cerdanya.<sup>36</sup>

Probablement Carlemany va somiar alliberar la Hispània del poder musulmà, que amenaçava la integritat del seu territori, i va dur a terme la fracassada expedició militar de l'any 778.<sup>37</sup> En qualsevol cas, convé no oblidar l'oposició gairebé visceral del monarca al monoteisme musulmà, la qual cosa explicaria, si més no parcialment, l'actitud cent per cent combativa de Carlemany respecte a l'adopcionisme, el qual, segons ell, tenia un component clarament islàmic. Ja hem vist com Carlemany, des del primer moment, pren les regnes de l'assumpció de l'adopcionisme hispànic. Ell manà que conduïssin Feliu a Roma, a disposició del papa Adrià. També tramet al papa una còpia de la carta dels bisbes hispànics perquè fos ell qui resolgués el conflicte doctrinal, però no vol desaprofitar l'ocasió i convoca el concili de Frankfurt. El papa Adrià respon per carta a la consulta del rei, però no ho fa directament al rei sinó «als dilectíssims germans i consacerdots nostres que presideixen les esglésies d'Hispania i Galícia».<sup>38</sup> Malgrat les reticències papals, serà la qüestió de l'adopcionisme la que

35. És el que diu M. Riu, «La situació política creada a les terres catalanes», 27-29.

36. *Ibíd.*, 29-30. L'autor narra els diversos episodis que configuraren, a partir de l'any 778, les ofensives i contraofensives de francs i musulmans.

37. El contraatac sarraí del 781 va posar de manifest la fragilitat de les defenses del regne, per la qual cosa va crear per al seu fill Lluís el regne d'Aquitània, al qual va afegir la Marca Hispànica. Com ja hem vist, l'Església «catalana» no va experimentar cap daltabaix seriós, si més no en el cas de Feliu. Hem de parlar, evidentment, dels fugitius, que es refugiaren en la Septimània alliberada, uns refugiats, els *hispani*, que esdevingueren un factor poderós de propaganda per a l'alliberament de llur país. C. Baraut, que explica prou bé aquesta situació («La intervenció carolíngia antifelician», 156), afegeix que Feliu, d'aquests anys de convivència pacífica amb els musulmans «no devia guardar-ne cap mal record, altrament no es comprendria que més tard, després de les condemnes dels concilis de Ratisbona i de Roma (792), decidís d'abandonar la capital del bisbat i refugiar-se en territori musulmà, un exili que, segons les informacions facilitades per les fonts coetànies, va durar almenys sis anys» (*Ibíd.*, 157-158). L'autor creu que aquesta circumstància explica el fet que Feliu no assistís al concili de Frankfurt del 794. El bisbe proscrit fou reintegrat a la seva seu, amb el beneplàcit de Carlemany, l'any 798 o 799.

38. D'Abadal comenta que la distinció entre Hispània i Galícia no devia plaure gens ni mica a Elipand. Implícitament la carta del papa fa al·lusió al concili. Ramon d'Abadal veu en la carta una reticència del papa, ferit precisament pel fet de la reunió conciliar: «El fet que el Rei, després de sotmetre-li la qüestió adopcionista a consulta, interferís sotmetent la mateixa qüestió al



servirà, en gran part, de promoció al rei Carles per a esdevenir l'Emperador d'Occident.

### 3. *La controvèrsia adopcionista*

#### a) *Els primers passos de la controvèrsia*

Carlemany va tenir el primer contacte amb l'adopcionisme hispànic a Ratisbona. L'actuació de Carlemany fou fulminant. De fet, l'actuació era conseqüència dels principis anunciats en la *Admonitio generalis*, on el rei havia traçat les grans línies de la seva política eclesiàstica. Carlemany no recolza en la tradició canònica sinó en la llei formulada en l'Antic Testament i en el Nou; no hi ha dubte, però, que la *Admonitio* de Carlemany mostra una clara incidència forània, probablement del pensament d'Isidor de Sevilla. Ja d'entrada sorprèn que el rei, en invocar la clemència i la misericòrdia de Déu, parli de Crist Rei, però encara sorprèn més el fet que el rei atribueixi als bisbes el rol de guia del poble de Déu, un paper que els situa en la primera línia de l'acció política. Carlemany es confessa auxiliar humil de l'Església, és a dir dels bisbes, d'acord amb l'actuació del rei Josies. Carlemany «predica» com un bisbe o, millor, predica sota el control dels bisbes. I aquesta manera d'entendre la funció reial, tan allunyada de la tradició constantiniana i franca i, en definitiva, del pensament polític de Gregori el Gran, fa pensar en els isidorians. L'arribada dels «hispanos», força cultivats, al reialme franc durant les dues darreres dècades del segle VIII hauria pogut ser la causa d'aquesta mena d'interpolació.

Com és sabut, Isidor es mostra partidari de l'«ordo sacerdotalis», sota la presidència i la protecció de Crist Rei: és el bisbe el qui governa (*regnat*) i corregeix (*corrigit*), i l'episcopat representa la fe ortodoxa i gaudeix d'una autoritat estable. En canvi, el rei, que ha de ser «elegit» per l'assemblea de bisbes i nobles, té l'obligació de «predicar» sota el control dels bisbes, que són els qui posseeixen la ciència de l'Esriptura i de la llei divina. Segons Isidor, el govern dels homes ha de ser teocràtic i episcopal: els bisbes tenen la tasca d'assumir-lo i de conduir el poble de Déu vers la pàtria celestial; els prínceps són llur braç armat, que han d'obeir amb humilitat les seves ordres. L'Església s'identi-

---

concili, col·locava el papa en una situació bon xic desfavorida [...]. El mateix Rei, però, una vegada acomplerta la maniobra, adjuntava la carta papal als documents conciliaris tramesos a Hispània a manera de desgreuge. Carta papal i concili de Frankfurt foren contemporanis i independents: l'un i l'altre redactaren i decidiren simulant ignorar-se; bé que és veritat que Carles hagué de comunicar al papa la seva decisió de reunir el concili i hagué de demanar-li que hi trametés la seva representació, ja que sabem que el papa hi envià els seus legats, ni una paraula no es diu sobre l'actuació d'aquests, que devia ésser enterament passiva, pur acte de presència; altrament, no s'entén com permeteren l'aprovació del cànon segon condemnant el concili de Nicea» (D'ABADAL, «El domini carolingi», 122).

fica amb l'episcopat, investit de la plenitud del sacerdoci, font única del «principatus».

Aquesta doctrina seria la que els «hispani» haurien introduït en la *Admonitio*. Però és evident que Carlemany, en la *Admonitio* actua com un super-bisbe. Crec que és aquesta la clau interpretativa de l'actuació de Carlemany a Ratisbona; foren els bisbes els qui decretaren condemnada amb etern anatema la doctrina adopcionista i foren ells els qui aconseguiren que Feliu n'abjurés i condemnés tots els qui la seguissin (evidentment, Elipand i tota l'Església visigoda). La detenció de Feliu a Roma, la seva primera confessió ortodoxa (792), que li permeté de retornar al seu bisbat, i la condemna del «nestorianisme» de Feliu i d'Elipand per part d'Adrià I són com una mena de coda de l'actuació «super-episcopal» de Carlemany.<sup>39</sup> Feliu se'n tornà a terres hispanes i, durant un temps, romangué en territoris musulmans, on reincidí en les seves velles doctrines.<sup>40</sup>

La segona actuació de Carlemany fou a Frankfurt. Feliu, perjur i fugitiu, fou desposseït de la seva seu, que el rei proveí irregularment nomenant un administrador, el seu amic Leidrat de Lió. Sense, doncs, la presència de Feliu ni de cap bisbe hispànic, Carlemany convoca un concili que havia de reunir-se a Frankfurt coincidint amb l'assemblea del Regne, una reunió a la qual el Palau volgué donar una gran importància, com ho demostren el capitular pel qual el rei promulgava els acords presos i les diverses cròniques que han arribat fins a nosaltres.<sup>41</sup> El rei féu llegir una carta d'Elipand i a continuació demanà l'opinió dels assistents; els conciliaris formularen una declaració de fe segons la qual el Fill de Déu fet home és un únic fill propi de Déu, no adoptiu.<sup>42</sup>

39. La primera actuació de Carlemany en l'afer de l'adopcionisme acabà quan Feliu diposità sobre l'altar del Laterà el text que havia escrit a la presó, en el qual anatematitzava, entre altres coses, que el Fill de Déu fos adoptiu, com havia sostingut, i confirmava que «reconeixia que nostre senyor Jesucrist era veritable i propi fill de Déu». D'Abadal afirma que aquest text fou portat posteriorment al Vaticà, a l'altar de la Confessió, i dipositat sobre el cos de sant Pere, on Feliu jurà novament de no usar més el mot adoptiu, sinó «creure i confessar propi i dilecte el Fill de Déu» (Ibíd., 103). L'autor escriu: «El llibel no ha estat conservat, però devia ésser semblant al que firmà set anys més tard el mateix Fèlix a Aquisgrà i que ja tindrem ocasió d'analitzar.»

40. Segons D'Abadal, «Alcuí suposa que obrà d'aquesta forma instigat per Elipand; és possible, bé que no crec pas que li calgués instigació d'altri; l'experiència dura que havia fet del règim carolingi el devia naturalment inclinar, sense necessitat de gaires pressions amicals, a protegir-se sota l'àmplia tolerància del règim aràbic per a reprendre la seva llibertat espiritual» («El domini carolingi», 103).

41. D'Abadal posa de manifest que, contràriament al capitular, els tres Annals (*Annals reials dels francs*, *Annals d'Aniana* i la *Història Langobardorum*) no fan referència a la qüestió de les imatges («El domini carolingi», 108-113).

42. «Dei filius hominis factus est filius; natus est secundum veritatem naturae ex Deo Dei filius, secundum veritatem naturae ex homini hominis filius, ut veritas geniti non adoptionem, non appellationem, sed in utraque nativitate filii nomen nascendo haberet et esset verus Deus et verus homo, unus filius proprius, ex utraque natura, non adoptivus, quia impium et profanum est Dei patri aeterno filium coaeternum et proprium dici et adoptivum, sed verum et proprium, sicut

La *Epistola synodica* dels bisbes francs, que és la resposta oficial que la carta dels bisbes hispànics havia demanat, segurament obra personal d'Alcuí, declara que els bisbes del Regne s'han reunit per ordre i sota la presidència de llur senyor el rei Carles per restaurar amb el seu unànime consell l'«status» de l'Església i per proclamar la veritat de la fe ortodoxa. El document acusa els hispànics d'haver introduït en la seva carta tot un seguit d'interpolacions que fan que l'heretgia es barregi amb la fe catòlica i contraposa el «vostre» Ildefons al «nostre» Gregori, doctor universal i pontífex romà; afirma que, si aquell digué adoptiu a Crist, aquest sempre l'anomenà unigènit, i acaba exhortant-los al retorn a la fe.

La carta del papa Adrià,<sup>43</sup> resposta a la consulta del rei, explica als bisbes d'Hispania i de Galícia que, explorada la carta tramesa del rei al papa, s'ha trobat que el seu autor, l'arquebisbe de Toledo, Elipand, havia caigut en l'error i que cal rebutjar la doctrina que sosté sobre l'adopció de Jesucrist, fill de Déu, segons la carn.<sup>44</sup> Segons Ramon d'Abadal, aquesta carta és posterior i confirma el concili de Frankfurt, el qual hauria decidit de trametre les seves actes a Roma i conformar-se en tot al privilegi romà: «Carta papal i concili de Frankfurt foren contemporanis i independents; l'un i l'altre redactaren i decidiren simulant ignorar-se.»<sup>45</sup> El papa reuní un concili de tots els bisbes de l'església romana i anatematitzà Elipand i Felii. Paulí de Nola, patriarca d'Aquileia, en el 796 tingué una controvèrsia amb Felii i el sínode provincial del Friül condemnà expressament l'adopcionisme.<sup>46</sup> Aquesta condemna obligà Felii

---

supradictum est, ex utraque natura et credi et praedicari debere.» El text l'aporta D'Abadal («El domini carolingi», 117), que afegeix: «En els *Annals* aquesta declaració de fe va encapçalada dins la narració així: *Sed sancta et universalis synodus hoc nefandum dictum non concessit* (ço que sostenien Elipand i Fèlix) *sed una voce respuentes contradixerunt; atque hanc haeresim funditus a sancta ecclesia eradicandam statuerunt, dicentes: Dei filius...*»

43. En l'*Enchiridion* de Denzinger (ed. 1999) figura una carta del papa, *Institutio universalis*, escrita entre el 785 i el 791, als bisbes hispànics on diu: «De partibus vestris pervenit ad nos lugubre capitulum, quod quidem episcopi ibidem degentes, videlicet Epiphandus et Ascaricus cum aliis eorum consentaneis, Filium Dei adoptivum confiteri non erubescunt, quod nullus quamlibet haeresiarcha talem blasphemiam ausus est oblatrare, nisi perfidus ille Nestorius, qui purum hominem Dei confessus est Filium» (DS, 595).

44. En *DS* (*Denzinger Symbolorum*), on hi ha la carta sinodal dels bisbes francs als bisbes hispànics i el capitular del sínode (núms. 612-615), trobem la carta papal *Si tamen licet* als bisbes hispànics (entre el 793 i el 794): núms. 610-611.

45. D'ABADAL, «El domini carolingi», 122. L'autor parla de la reticència del papa, ferit per la reunió conciliar, i afegeix: «Paulí no volia ésser còmplice de la maniobra reial», i per això al final del seu *Libellus* escriu: «...reservato per omnia iuris privilegio summi pontificis domini et patris nostri Adriani, primae sedis beatissimi pape».

46. En aquest cas, ja sota el pontificat de Lleó III, el concili defineix el dogma amb més precisió: «Nec obfuit humana et temporalis nativitas divinae illi et intemporalis nativitati, sed in una Christi Iesu persona verus Dei verusque hominis Filius, non alter hominis Filius, alter Dei, sed unus idemque Dei hominisque Filius, in utraque natura, divina scilicet et humana, Deus verus et homo verus; non adoptivus, sed proprius, quia numquam fuit propter hominem quem adsumpsit

a escriure la seva defensa, dirigida a Carlemany i a Alcuí.<sup>47</sup> El text d'aquesta defensa, *Libellus seu liber Felicis ad Carolum regem et ad Alcuinum*, s'ha perdut, però hi fa moltes referències Alcuí en les seves cartes 148, 149 i 160 i en l'*Adversus Felicem*. També s'han perdut les cartes de Feliu a Alcuí, de les quals hi ha constància en l'*Adversus Felicem* d'Alcuí.

### b) *La controvèrsia entre Feliu i Alcuí*

La polèmica culminà en un enfrontament personal entre Feliu i Alcuí davant la cort d'Aquisgrà, l'any 799, que ara analitzarem, no sense referir-nos prèviament a la correspondència epistolar entre els dos personatges. Ramon d'Abadal comenta àmpliament la carta d'Alcuí a Feliu<sup>48</sup> que, segons ell, hauria estat escrita a començament del 798, en la qual el teòleg carolingi emprèn la darrera i definitiva ofensiva franca contra l'adopcionisme.

La carta d'Alcuí recorda l'anterior correspondència i s'afanya a declarar les «bones intencions», sense cap esperit de batalla; deixa ben clar que sempre hi ha temps per a convertir-se i gosa apropiar-se una frase evangèlica per a cominar l'interlocutor a canviar de parer i de vida. Entrant més en matèria, li diu: «L'Evangelí, els apòstols, l'Església romana prediquen que Jesucrist és fill de Déu veritable i propi; per què li vols dir adoptiu? Un fill adoptiu, no és un fals fill? I si Jesucrist és un fals fill, és un fals Déu, i tota la doctrina de la redempció és falsa [...]. No vulguis perdre l'esforç de tota una vida religiosa menada pel Crist des de la juvenesa; vine, germà; Crist et crida, l'Església et desitja [...]. No vulguis perdre el ramat de Crist que et fou encomanat, sinó salvar-lo. Només el mot d'adopció et separa de la santa i apostòlica Església; que fàcil

---

a Patre alienus. Solus enim sine peccato natus est homo, quoniam solus est incarnatus de Spiritu Sancto et immaculata Virgine novus homo. Consubstantialis Deo Patri in sua, id est divina; consubstantialis etiam matri, sine sorde peccati, in nostra, id est humana natura. Et ideo in utraque natura proprium et non adoptivum Dei Filium confitemur, quia inconfusibiliter et inseparabiliter adsumpto homine unus idemque est Dei et hominis Filius, naturaliter Patri secundum divinitatem, naturaliter matri secundum humanitatem; proprius tamen Patri in utroque» (DS, 619).

47. Vegeu RIU, «La situació política creada a les terres catalanes», 35.

48. «El domini carolingi», 127. Segons l'autor, és una carta «molt coneguda i comentada, que generalment els tractadistes atribueixen a l'any 793 i que jo crec escrita a començament del 798, precisament deprés de l'anterior a Carlemany i seguint la línia d'alarma que aquesta inicia [...]. Vull dir que la carta d'Alcuí hagué de precedir per poc temps la contesta del maig de 798. Quan Alcuí escriví en forma semblant a Elipand, aquest trigà tres mesos a contestar, però es cregué obligat a justificar la tardança per una malaltia; cosa que significa que el termini de contestació, àdhuc en una carta de tipus doctrinal com aquestes, era normalment més curt; i bé que la contestació de Fèlix no fou d'"epistolar brevetat", "sinó que s'esforçà a respondre amb prolixitat llibresca", no és de creure que s'emportés més temps que la malaltia d'Elipand en cas semblant, el qual, altrament, s'havia també allargat bastant en el seu escrit. Per tot això m'inclino a datar la carta d'Alcuí a Fèlix dins el primer trimestre del 798 i després de la d'Alcuí a Carlemany».

que és, amb l'auxili de la divina gràcia, de canviar aquest mot i d'usar paraules evangèliques i apostòliques! Que lloable i saludable que fóra el vostre retorn a la unitat de pau i de fe, i quina glòria en tindries davant Déu! Que pugui llegir cartes vostres i tingui l'alegria de veure exaudits els meus precs!»<sup>49</sup>

Malgrat una precaució tan delicada, la diplomàcia d'Alcuí s'estavellà de moment contra la fermesa de Feliu. La contesta de Feliu (que no coneixem, fora del que el mateix Alcuí ens diu, i ignorem si en la forma era dolça o tenia l'agror d'Elipand) hauria estat un pas endavant, i s'hauria apropat molt perillosament al nestorianisme. I, com hem vist anteriorment, Alcuí urgeix el rei que prengui les degudes mesures, i aquest s'adreça al papa Lleó per tal de demanar-li que convoqui un concili a la ciutat de Roma per a estudiar l'assumpte i prendre les decisions oportunes, cosa que el nou papa féu complagut;<sup>50</sup> i en la tercera sessió del concili, l'any 798, el papa conjura Feliu i els seus seguidors a abjurar de l'heretgia.<sup>51</sup>

Més endavant caldrà analitzar amb detenció les nombroses cartes que Alcuí, en aquest moment de la controvèrsia, tramet a uns i altres. A més de la carta al rei, escrita pels volts del juny del 798, al cap de poc de rebre el llibel de Feliu, hi ha la que trameté a Arnó de Salzburg, de juny-juliol del 798, una segona carta a Carlemany, del 22 de juliol del 798, la tramesa a Elipand, pels volts del juliol del 798, una altra a Teodulf d'Orleans, de juliol-agost del 798, una segona carta a Arnó, de 26 de juny del 799, la tramesa a Leidrat l'estiu del 798 i, finalment, la dirigida als monjos, de la tardor del 798, i als fidels de Gòtia, de la mateixa època. Ramon d'Abadal recorda que, ensems amb la carta corresponent, Alcuí trameté als abats i monjos de Gòtia un llibel, que cal considerar com la primera de les obres doctrinals que escriví contra l'heretgia adop-

49. A la carta, Alcuí demana a Feliu que exhorti Elipand, «que amb amor anomeno, perquè ensems amb tu i amb la multitud que el segueix, puguem arribar fins a les portes de la ciutat eterna». D'Abadal comenta: «Alcuí es mostra amb aquesta carta un bon crític i un bon psicòleg. No cospa, o almenys el dissimula, l'aspecte polític de l'afer que afectava la dignitat i el prestigi de l'Església hispànica, però tots els incentius interns que podien motivar l'actuació personal de Fèlix són tinguts en compte, i l'aspecte doctrinal de la qüestió és valorat sense passió, amb tota parsimònia» (D'ABADAL, «El domini carolingi», 130).

50. Hi ha bona i àmplia documentació sobre aquest concili, documentació que Ramon d'Abadal aporta convincentment en el seu article (ibíd., 144-146). En la primera sessió el papa parlà als presents (57 bisbes i molts preveres i diaques) i justificà la convocàtoria pel fet que l'heretgia de Feliu hagués progressat: «Et ut nobis visum est, peiores hereses vel maiores blasphemias, quam ante in eius scriptis vel dictis unquam audissemus, ibidem cognovimus. Asserens autem Christum Iesum dominum nostrum nec filium Dei verum nec etiam verum Deum, sed nuncupativum.»

51. D'Abadal observa: «Tot el concili fa la impressió de descabdellar-se d'acord amb una norma traçada per Alcuí, a les finalitats del qual s'adapta perfectament; era una arma més per a fer rendir voluntàriament Fèlix a base del que avui qualificaríem de guerra de nervis. Quan el bisbe d'Urgell, finalment, es rendí, confessà com una de les causes que el decidiren precisament aquest sínode» (Ibíd., 146).

cionista i que pot identificar-se amb un petit tractat conservat en un còdex de la Biblioteca Vaticana i publicat per Migne amb el títol *Beati Alcuini adversus Felicis haeresim libellus ad abbates et monachos Gothiae missus*.<sup>52</sup>

Ramon d'Abadal recorda també que, mentre Alcuí anava preparant el seu llibre, el patriarca Paulí d'Aquileia elaborava un treball semblant sobre l'adopcionisme, un tema que coneixia ben de prop pel fet d'haver participat en el concili de Frankfurt i d'haver convocat i presidit el concili del Friül.<sup>53</sup>

Dues cartes més d'Alcuí a Arnó (de volts de febrer i de darrers de març del 799) i un escrit posterior de Feliu<sup>54</sup> ens assabenten de l'encontre d'Aquisgrà, que tingué lloc a mitjan maig. De la seqüència de l'esdeveniment en tenim constància en relats plens d'elements llegendaris. Feliu, després d'una setmana de debats, reconeix el seu error; però, per tal d'evitar la recaiguda, el rei lliura Feliu a Leidrat, «perquè el tingui amb ell i el provi; si és veritat el que diu i si vol condemnar amb carta seva el primitiu error que abans predicà amb pertinàcia», com el mateix Alcuí explica a Arnó en una carta signada el 26 de juny d'aquell any.<sup>55</sup>

### c) *La intervenció d'Agobard*

Ja abans hem vist que Feliu, en quedar sota la custòdia de Leidrat, perdé la seva seu —d'ell mateix diu, en la *Confessio*, «olim indignus episcopus»—, que, pel que sembla, fou administrada pel mateix Leidrat, amb la qual cosa l'esglé-

52. PL 101, 86s. D'Abadal escriu: «Cal no confondre aquesta obra, que devia tenir un caràcter provisional, amb aquella que Alcuí s'havia compromès a escriure contra el cèlebre libel de Fèlix [...]; aquesta segona obra la redactava l'hivern 798-799, i en prometia la tramesa bon cop l'hagués sotmesa a l'aprovació dels bisbes i del senyor Rei. Així ho explica tot en una carta que aleshores, per mitjà de l'amic Benet, com les anteriors i el llibre, havia tramès als abats i als monjos de Gòtia en resposta a l'acusament de recepció que aquests li feren de les cartes rebudes a la tardor» (Ibíd., 148).

53. D'Abadal, en aportar aquestes dades, no deixa d'assenyalar que el patriarca treballa sobre el text de Feliu que Alcuí li va fer arribar, i recorda que els seus tres llibres han estat conservats i publicats (PL 99, 349ss). A darrers del 799, Alcuí escriu al seu amic Arno i li diu: «Et si tibi causa eveniat Paulinum patriarcham videndi, saluta eum mille millies. Libellum vero catholicae fidei, quem domno regi direxit, perlegebam; et satis mihi placuit in eloquentia sua et in floribus dictionum et in fidei ratione et in testimoniorum auctoritate; ita ut nihil addi de quaestionibus nuper habitis inter nos et partes Felicianas, opus esse arbitrabar. Et felix est ecclesia populusque christianus, quamdiu cum domno rege vel unum talem habebit defensorem fidei catholicae.»

54. Es tracta de la *Confessio Felicis*, que analitzarem posteriorment i que D'Abadal cita en la p. 153.

55. Segons D'Abadal, «el lliurament no fou immediat; com que Leidrat hagué de marxar cap a Septimània en missió, és probable que mentrestant Fèlix fos retingut al Palau. El fet és que, quan Leidrat ja era fora, Alcuí aconseguí d'arrencar de Fèlix una carta oberta dirigida al clergat i als fidels de la seva església d'Urgell ratificant la confessió feta a l'assemblea» («El domini carolingi», 156).

sia d'Urgell quedava sotmesa a la jurisdicció de l'església franca. A Lió, d'altra banda, FelIU va comptar amb la vigilància subsidiària d'un altre català, Agobard, que va succeir Leidrat a la seva seu, quan aquest es retirà al monestir de Soissons l'any 816.

Per aquest personatge sabem que FelIU, durant el seu sojorn a Lió, es dedicava a predicar falses doctrines. Quan Agobard ho sabé, va procurar convèncer-lo del seu error i ho va aconseguir: FelIU prometé d'esmenar-se, per la qual cosa, havent obtingut el seu silenci, no va voler fer públic l'afer. L'error hauria estat que, tement d'incórrer en l'heretgia monofisita, va caure en el nestorianisme.<sup>56</sup> Un cop mort FelIU, Agobard, regirant els papers del d'Urgell, hauria trobat un escrit, la famosa *schedula*, on sostenia la mateixa doctrina d'abans, amb afegitons més preocupants.

## II. L'ADOPCIONISME DE FELIU D'URGELL

Al llarg de la primera part ens hem pogut adonar de la dificultat per a definir l'adopcionisme de FelIU d'Urgell o, més breument, el «dogma felicià», dificultat que, si ja es féu palesa en el moment de la controvèrsia, s'ha mantingut durant molt temps entre els estudiosos. Diguem que, en general, s'ha practicat un cert reduccionisme, en intentar d'assimilar aquesta doctrina al nestorianisme, o bé en voler cercar-hi arrels arianes o emparentar-la amb l'apol·linarisme o amb altres velles doctrines orientals.

Potser sí que hi ha una mica de tot això en l'adopcionisme hispànic. És molt probable que l'època de predomini arià, en l'Espanya visigòtica dels segles v i vi, deixés la seva empremta en la teologia i la litúrgia occidentals, i és possible que fins i tot després de l'extinció del priscil·lianisme i de la conversió dels visigots al catolicisme, a finals del segle vi, conceptes arians i nestorians no quedessin completament desarelats, tal com el de la subordinació del Fill al Pare. A més, hem de tenir present la situació frontera en què es trobaven les esglésies visigodes després de la invasió musulmana, situació en la qual els monjos predicaven l'evangeli de tal manera que el misteri de l'encarnació i de la divinitat de Crist fos acceptable pel monoteisme musulmà.<sup>57</sup>

56. Ho diu en el seu *Adversus dogma Felicis*: «Post obitum eius, cognovi per quosdam fideles fratres, qui ab illo audierant, quod dixerit Deum Dei patris filium nullatenus dici debere passum aut crucifixum, sed ab eo hominem assumptum [...]. Haec autem faciebat saepe dictus Felix, quia nullatenus adquiescebat sentire, nec suadere sibimet ita valebat, ut crederet in uno Domino nostro duarum naturarum unionem substantialiter factam, et Deum Verbum secundum subsistentiam carni unitum, sicut liquido in consequentibus ex verbis illius apparebit. Contra quae et nos obviantia sibi testimonia sanctorum Patrum, Deo auxiliante, posituri sumus. Timens enim permixtionem Eutychetis incurrere, corrui in divisionem Nestorii» (vegeu el text en PL 104, 30s). Més endavant analitzarem aquest text que Agobard dedicà a l'emperador Lluís.

57. Vegeu VILANOVA, *Història de la Teologia*, I, 274.

A partir de les aportacions dels especialistes i estudiosos a les Jornades internacionals d'estudi sobre el bisbe Feliu d'Urgell, voldria afegir-hi el meu punt de vista. Estic convençut que l'adopcionisme del nostre bisbe mereix un esforç de reinterpretació que permeti d'alguna manera desvincular-lo de l'heretgia pròpiament dita. Crec que una anàlisi de la terminologia emprada i dels conceptes que aquesta terminologia vol expressar ho fa possible, oi més si tenim en compte el rerefons polític<sup>58</sup> i cultural d'una època que s'obria, molt tímidament, és clar, a una formulació de l'«ordo rerum» absolutament sorprenent i nova.

Això és cert, però el fenomen és molt més ampli i profund. I el primer que em sembla que cal fer és subratllar el «component adopcionista» de l'Església visigoda. De fet, ja hem tingut ocasió d'escoltar Alcuí quan en l'*Adversus Felicem* deia que ells, o sigui els carolingis, preferien l'«autoritat» romana a la hispana, autoritat que miraven una mica de lluny i sense gaire simpatia.<sup>59</sup> Els carolingis es declaren allunyats de Nestori i d'Eutiques. Per què aquest posicionament inicial? Ho haurem de veure; però caldrà veure també els components islàmics de l'adopcionisme.

## 1. L'Església visigoda

### a) L'adopcionisme larvat de l'Església visigoda

L'adopcionisme és una heretgia cristiana.<sup>60</sup> L'adopcionisme, en aquest cas, l'hauríem d'entendre com una doctrina cristiana que, per raons religioses i apo-

---

58. De rerefons i, més en concret, de rerefons polític, n'hi ha arreu. El pensament mai no és innocent. Gosaria dir que el rerefons polític de l'adopcionisme és més que considerable; i penso que no són pocs els qui estarien d'acord amb aquesta apreciació. En efecte, la polèmica adopcionista va contribuir en gran mesura a l'aïllament dels cristians d'al-Andalus respecte a la resta de cristians del nord de la Península i dels altres cristians de més enllà dels Pirineus, que des d'aquell moment quedaren integrats en l'esfera d'influència del cristianisme llatí occidental, depenent de Roma i de l'Imperi romà d'Occident. Crec, doncs, que té raó Mikel de Epalza quan diu que «l'adopcionisme va ser l'inici d'una fagotització de l'Església hispànica, independent de Bizanci i bastant independent també de Roma en època visigòtica, per la cristiandat llatina, imperial i romana, amb nous intercanvis de corrents religiosos a ambdós vessants dels Pirineus i amb un distanciament del món islàmic, malgrat posteriors influències islàmiques» (vegeu EPALZA, «Elements cristians, islàmics i jueus en l'adopcionisme», en PERARNAU [coord.], *Jornades*, 58-59).

59. El punt de partença dels carolingis, segons aquest document, és el següent: «Nos non sequimur nec Nestorianam divisionem, qui propter duas naturas duas personas in Christo inserere voluit, nec Eutyctetis confusionem, qui propter unam personam unam naturam in Christo intexere voluit. Ambo a catholica fide deviantes, impietate pares, quia fidem rectam non tenuerunt; sed errore impares, quia iste confundit, ille dividit.»

60. Epalza ho ha subratllat. L'autor cita el text de Menéndez y Pelayo, que diu: «[...] mejor que una herejía era una imprecisión verbal [...] la forma defectuosa de expresarse había generado el defecto en el pensar» («Elements», 55).



logètiques, pretén subratllar el monoteisme cristià que pugui ser acceptat pels nous amos musulmans. Aquesta interpretació recolza en el fet que el papa Adrià havia recomanat al seu legat a la Bètica, Ègila, que lluités contra una doctrina cristiana que es pot qualificar d'islamitzant. Però cal fer més, cal identificar els elements o accents adopcionistes autòctons i, en aquest sentit, cal analitzar, en primer lloc, la utilització del mot «adopció» en la litúrgia i en la teologia de la tradició hispànica visigòtica<sup>61</sup> i les influències arianes, priscil·lianes, sabel·lianes i nestorianes en aquesta mateixa tradició litúrgica i teològica. I aquest és l'aspecte que m'interessa subratllar.

Si n'hi ha o no n'hi ha, d'influències arianes, priscil·lianes i sabel·lianes, no és fàcil de dir-ho, i menys encara de dir si l'adopcionisme hispà és fill directe d'aquestes doctrines cristològiques. Podria ser que aquesta suposada filiació fos, com diu Epalza, «fruit de l'esmentada dialèctica teològica de buscar antecedents condemnats, per a novetats condemnables». En canvi, pel que fa al nestorianisme, la percepció és més clara: cal recordar l'acusació del concili de Ratisbona. I no són pocs els especialistes que han comprovat la influència del nestorianisme, més o menys genuí, en l'adopcionisme hispànic i l'han atribuïda a la tradició antioquena de l'Església d'Hispania pel fet que nombrosos sirians, probablement relacionats amb el nestorianisme imperant a l'Orient, s'havien instal·lat a al-Andalus.<sup>62</sup>

Una de les fonts d'informació sobre l'adopcionisme hispànic són els quatre llibres *Adversus Elipandum*, d'Alcuí; però és probable que la percepció que el teòleg carolingi tenia de l'«error» d'Elipand fes que l'assimilés al de Felíu. No podem oblidar que Alcuí va fer intervenir Elipand, d'acord amb la categoria jeràrquica que li corresponia i qui sap si també perquè es fiava de l'amistat que l'unia al bisbe d'Urgell, per tal d'aconseguir que Felíu abandonés definitivament el seu «error»; esperant, però, segurament que l'arquebisbe toledà renunciés al seu. Com diu Ramon d'Abadal, «si hom aconseguia d'encarrilar Elipand, seguiria la conversió de "tota la Hispania infectada per l'error adopcionista" —preocupació viva d'Alcuí, segons que ell mateix

---

61. Elipand i Felíu, en els seus escrits, només esmenten textos cristians tradicionals llatins i utilitzen els mots d'adopció i d'assumpció i altres de semblants per a expressar les relacions filials de Jesús en la Trinitat divina; i Epalza afegeix: «Els adopcionistes eren segurament conscients de la novetat de la seva doctrina, però la justificaven amb argumentacions bíbliques, litúrgiques i teològiques tradicionals. Per això hom pot estudiar l'adopcionisme en la línia d'una evolució teològica autòctona hispana» (Ibíd., 56).

62. Epalza no s'acaba de fiar d'aquestes aproximacions, i afegeix: «Sense rebutjar aquesta possible influència, s'ha d'insistir en la situació comuna de polèmica islamo-cristiana de tots els cristians, en el segle VIII, tant dels nestorians com dels mossàrabs. Les Esglésies monofisites orientals, especialment les jacobites de l'imperi abbassí, com l'Església hispànica podien reaccionar amb doctrines cristològiques semblants, de cara a l'argumentació cristològica musulmana, en una poligenèsi d'una mateixa lògica cristiana» (Ibíd., 58).

explicava a Arnó— i, com una seqüela, la del bisbe d'Urgell i els seus partidaris». <sup>63</sup>

Deixant de banda la reacció violenta del de Toledo, <sup>64</sup> és clar que la posició d'Elipand estava profundament marcada per l'obsessió contra els asturians i pel convenciment que Alcuí i la totalitat dels bisbes francs havien adoptat la doctrina de Beat, si bé, pel que sembla, Alcuí ni tan sols coneixia el liebanès. Per això mateix l'adopcionisme visigot serà emprat en forma de doctrina oposada a l'heretgia asturiana que, segons la carta dels «bisbes i tots altres fidels d'Espanya» als germans de la Gàl·lia, d'Aquitània i d'Austràsia, confessava que el Fill de Déu «nec veram ex Virgine visibilem formam suscepit». <sup>65</sup>

Deixant de banda tot això, l'assumpte de què es tractava era el de fer front a un error, el de la no autèntica humanitat de Crist, i calia fer-ho accentuant la *veritat*, per la qual cosa Elipand i els seus partidaris no dubtaven a anomenar «adoptada» aquesta humanitat, malgrat el perill d'introduir en Crist una «divisió» que, en altre temps, havia derivat en el nestorianisme. Des d'aquesta perspectiva, qui sap si no hauríem de dir que, en el cas de l'adopcionisme hispà, es reproduïa la vella polèmica cristològica dels segles v i vi. En efecte, l'ortodòxia, a l'Orient cristià, que s'havia anat construint a poc a poc, ho va fer (no sé si del tot conscientment) amb el propòsit secret d'aportar una base consistent a l'«ordo rerum» o ordenament del món i de l'home, base indiscutible i in verificable, que generaria una determinada representació simbòlica i establiria conductes lingüístiques característiques d'un grup marcat per la mateixa ideologia i assenyalaria els límits d'altres grups que dirien el mateix d'una altra manera (l'heterodòxia). Això fou bàsicament Nicea. Cal reconèixer que de cap manera els bisbes no pretenien definir una vegada per sempre la doctrina de l'Església. El que volien era posar fi a la querella que oposava Ari i el seu bisbe Alexandre d'Alexandria sobre el tema de la naturalesa de la filiació divina del Verb.

L'adopcionisme antic, el de Teodot de Bizanci, reduïa la filiació divina de Jesús a la santedat moral, santedat que, segons ell, esdevingué ontològica en el moment del baptisme o de la resurrecció. Això és prou sabut, però cal afegir

63. D'ABADAL, «El domini carolingi», 134. L'autor afegeix: «L'opinió que Alcuí devia tenir d'Elipand havia d'ésser molt bona perquè decidís a confiar en l'eficàcia d'aquesta gestió, tan semblant, per no dir idèntica, amb la feta mesos abans prop de Fèlix i que tan mal resultat havia donat. La carta tenia el mateix caient d'amabilitat, d'afectuositat i de respecte que la dirigida a Fèlix» (Ibidem).

64. D'Abadal aporta el text de la carta que Elipand adreça a Feliu, que suggereix molt bé les estretes relacions dels dos bisbes, en la qual qualifica Alcuí d'heretge i tenebrós, fill del foc de la gehenna, nou Ari aparegut en el país d'Austràsia; l'autor comenta: «Ni els anys ni la malaltia, com veiem, no havien mitigat la trepidant activitat d'Elipand, ni havien endolcit el seu caràcter, ni afeblit les seves conviccions. Pogué constatar-ho bé Alcuí amb la contesta que li fou tramesa» (Ibid., 136).

65. Vegeu-ne la informació en ibíd., 104-105.

que aquest adopcionisme fou un dels últims intents de salvaguardar la història de Jesús, pràcticament absent en els Símbols, i de protegir la comprensió històrica de l'encarnació. Ja a nivell trinitari, si el modalisme veia en Jesús, no un Fill «separat» del Pare, sinó la comunicació total del Déu Tri, el subordinacionisme, que és la reacció contrària, establia una clara subordinació del Fill respecte al Pare, que cal considerar com el punt de partença de l'arianisme.<sup>66</sup>

Ari accepta anomenar Crist Déu, però d'una manera clarament subordinacionista; també accepta anomenar-lo home, però li nega l'ànima humana: el Verb s'uneix a un cos inanimat i és ell el que l'ànima (no deixa de ser curiós que aquest segon error no sigui combatut per ningú). D'altra banda, el dogma cristològic de Nicea és una mostra clara d'hel·lenització del cristianisme,<sup>67</sup> certament legítima.<sup>68</sup> Crist no és principi mundà, sinó font de salvació. Això és veritat; però no ho és menys, de veritat, que la refosa total de les categories metafísiques antigues era impossible, per la qual cosa, i amb l'ὁμοούσιος de Nicea, entrava en la teologia el pensament metafísic de tipus essencialista que, finalment arribaria a desplaçar el pensament bíblic escatològic i històrico-salví-

---

66. Com és sabut, tot aquest enrenou és el resultat de l'aclimatació hel·lènica del pensament cristià. El conflicte se situava en la qüestió de la ὁρχή, que en el cas cristià comportava l'afirmació simultània de la divinitat i de la humanitat. L'adopcionisme, en veure la divinitat de Jesús com la conquesta de l'home, eliminava el problema; la teologia de la «divinització», deguda bàsicament a Orígenes, en parlar de l'assumpció de la «humanitat» per Déu, que la divinitza, podria inclinar algú a eliminar més o menys parcialment la humanitat de Jesús. Orígenes no és el responsable d'aquest error, però les imatges que empra són germinalment «monofisites», sobretot si la «unió» que propugna sembla orientar-se més aviat a la «naturalesa» que a la «subsistència». Vegeu, pel que fa al tema de la divinització, Josep RIUS-CAMPS, *La divinización de los seres racionales según Orígenes*. Roma, 1970. En qualsevol cas, els perills d'una teologia unilateral de la divinització es feren evidents en un esdeveniment que va tenir lloc catorze anys després de la mort de l'alexandrí. Es tracta d'un sínode reunit a Antioquia que deposà el bisbe local, Pau de Samosata. Pel que sembla, Pau hauria dit que «el Fill de Déu no ha baixat del cel», sinó que «és de baix», que Jesús és tan sols l'home més sant o que és Déu només «per participació», unes expressions que respiren un cert adopcionisme. El Sínode les va entendre com a herètiques i les va combatre amb la cristologia no menys herètica de Malció, que negava la «plena» humanitat de Crist, concebant-lo com a compost de Logos i cos, amb l'explícita exclusió de l'ànima humana, amb la qual cosa quedava definitivament eliminada l'autèntica humanitat de Jesús i es propiciava un cert apolinarisme o monofisisme latent en les fórmules que seran tingudes per ortodoxes. El Sínode assenyalaria la data de naixement de l'arianisme.

67. En aquest cas, l'hel·lenització és sinònim d'enduriment (vegeu J. GIL I RIBAS, *De la «nosa» a la «nostàlgia» de Déu*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Herder 1992, pp. 661-664).

68. El cristianisme, a causa de la seva dimensió escatològico-universal, no podia evitar la confrontació amb la pretensió universalista de la filosofia grega del Logos si volia reafirmar-se precisament com a cristianisme (vegeu W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca: Sígueme 1976, pp. 220-230). Si hom analitza desapassionadament els credos de Nicea i de Constantinoble, s'adona de fins a quin punt l'Església antiga va saber mantenir la correcta delimitació entre l'hel·lenització legítima i la il·legítima. L'arianisme era una hel·lenització il·legítima per tal com reduïa el cristianisme a cosmologia i moral.

fic.<sup>69</sup> I no podem oblidar que, malgrat la condemna de Nicea, l'arianisme va perdurar com a legitimació del poder en el cristianisme de l'Imperi oriental<sup>70</sup> i en el visigòtic; però on les premisses religioso-polítiques de l'arianisme assoliren la seva plenitud fou en l'apol·linarisme, que nega a Crist una principi intel·lectual humà (νοῦς), tot i que li atribueix una ànima sensitiva.<sup>71</sup> L'ortodòxia s'imposà a l'Orient (Constantinopolità I, 381) i a Roma (Sínode romà, 382), però aquest darrer esclat de l'heterodòxia del segle IV posarà de manifest les dues maneres de pensar de les escoles d'Alexandria i d'Antioquia, que acceptaran Nicea i Constantinoble, pel que fa a la doble naturalesa de Jesús, perfecte Déu i perfecte home; però la primera subratllarà l'únic subjecte de la frase (fins al punt de posar en perill el segon dels predicats) i la segona posarà l'accent en la dualitat de predicats, posant en perill la unitat del subjecte. Un segle més tard es produeix la ruptura: fou quan Nestori es converteix en patriarca de Constantinoble.

Tornant, però, al tema que ens ocupa, analitzem amb més cura l'arianisme dels visigots que, al meu entendre, és molt proper al nestorianisme.<sup>72</sup> Nestori, segons Ciril, hauria partit Crist en dos; i segurament que Nestori pensava en la unitat de l'única persona de Crist com a resultat de la penetració mútua d'ambdues naturaleses; Ciril, segons els nestorians, buidava de contingut la humanitat de Jesús, per tal com l'entenia com a sostinguda pel Logos. L'acord semblava impossible; però el cert és que l'un i l'altre representaven a la seva manera un nou pas en l'hellenització del cristianisme.

El nestorianisme, després de la condemna d'Efes, va derivar, per la força dels moviments contraris, en el monofisisme. Ciril havia emprat expressions que recordaven l'apol·linarisme, expressions que produïen desconfiança en els antioquens. Després de la mort de l'alexandrí, la situació va empitjorar, oi més si tenim en compte que els seus seguidors, essent tan fanàtics com ell, no tenien ni la seva bona voluntat ni la seva intel·ligència. De fet, l'any 447 apareix una obra de Teodoret de Cir, el més brillant dels antioquens, anomenada

69. La conseqüència immediata de tot això fou que la idea de Déu pròpia de la tradició, en realitat en contra de la intenció de Nicea i Constantinoble, continuà dominada per la concepció de la immutabilitat, impassibilitat i absència de passions de Déu. La humanització de Déu i, sobretot, el sofriment i la mort de Déu, esdevingueren el gran problema.

70. La divinitat del Fill no iguala a la del Pare, sinó convertida en el gran principi intramundà de totes les coses, facilitava un projecte polític que a l'Orient, ja des de Justinia, tendia a veure en l'emperador l'encarnació sagrada de Crist —com el «sacerdot» ho era del Pare— a través del qual foren creades totes les coses.

71. No hi ha dubte que l'apol·linarisme representa una hellenització il·legítima del cristianisme, en fer una simbiosi de Déu i l'home en Jesucrist. L'home queda disminuït i Déu es converteix en un tros de món i en principi intramundà.

72. De tot aquest enrenou me n'he fet ressò en el meu llibre *Jesús, Fill de Déu i germà dels homes*, Tarragona: Institut de Ciències Religioses «Sant Fructuós» – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1998.

*El mendicant* (Ἐθωνιστής), escrita en forma de diàleg entre un personatge anomenat l'Ortodox (que tothom va identificar amb el mateix Teodorete) i un pidolaire, Polymorphos, que deia que «la unió fou feta a partir de dues naturaleses, però en una sola naturalesa»: el qui deia això no podia ser ningú més que el monjo Eutiques, que figurava com un gran sant i que s'havia convertit en el perseguidor més implacable dels nestorians. Eutiques defensava que Crist, abans de la unió, tenia dues naturaleses, però un cop feta la unió només en va restar una (μία φύσις). Havia nascut el monofisisme. D'aquesta manera, la humanitat de Jesús quedava com a dissolta en la divinitat i finalment devorada per ella.

En l'adopcionisme de l'Església visigoda es defensava clarament la veritat i l'autenticitat de la humanitat de Jesús, encara que sigui a costa de posar en perill l'«assumpció» d'aquesta humanitat pel Verb trinitari. La unitat personal de Crist no recolzava des de sota, des de la base mateixa de l'encarnació del Verb, sinó que es realitzava «a dalt», per l'adopció de Jesús, home vertader, com a fill de Déu. Potser la primera formulació de l'adopcionisme hispànic el podríem localitzar en el concili de Sevilla del 784:

«Aquell que fou home entre nosaltres està unit en una sola persona amb el Verb. Però no és per Aquell que va néixer de la Verge per a qui fou creat l'univers, sinó per Aquell que és fill no per adopció sinó per condició, no per gràcia sinó per natura. I és per Aquell que alhora és fill de l'home i Fill de Déu, fill adoptiu en la seva humanitat, fill no adoptiu en la seva divinitat, per qui el món fou redimit.»<sup>73</sup>

En aquest concili fou condemnat Migenci, el conjunt dels ensenyaments del qual semblen relacionats amb l'Islam, en el tema trinitari i en el monoteisme absolut. Migenci fou condemnat, però el text de la seva condemna, redactat bàsicament per Elipand, va provocar tot un seguit d'objeccions dels eclesiàstics asturs contra la solució adopcionista al tema de la naturalesa humana i divina de Jesús, objeccions a les quals donaren suport Alcuí i els carolingis.

No podem oblidar l'impacte que va produir en tot l'estat la conversió dels visigots al catolicisme, moment en el qual Toledo es converteix en el centre de reunions dels bisbes de la Hispània. El moviment de reconversió dels temples arians al culte catòlic i el de la conversió de bisbes, sacerdots i diaques va ser intensíssim; però hi hagué fidels, clergues i monjos recalcitrants que s'hi resistiren, malgrat la solemne professió de fe del concili IV de Toledo, de l'any 633, en la qual es pot llegir:

«Confessem que el Pare i el Fill i l'Esperit Sant són una divinitat i una substància. Creient la Trinitat en la diversitat de persones, i predicant la unitat en la divinitat, no confonem les persones, ni separem la substància. Diem que el Pare no ha estat fet ni

73. SALRACH, «El procés de feudalització», 132.

engendrat per ningú. Afirmem que el Fill no ha estat fet, sinó engendrat. I confessem que l'Esperit Sant no ha estat creat ni engendrat, sinó que procedeix del Pare i del Fill. I també que el mateix Senyor Jesucrist, Fill de Déu i creador de totes les coses, engendrat abans dels segles de la substància del Pare, baixà del Pare al final dels temps, per a la redempció del món. I que mai no deixà d'estar amb el Pare, s'encarnà de l'Esperit Sant i de la santa i gloriosa Verge Maria, Mare de Déu, i com a Fill únic nasqué d'ella. El mateix Crist, Senyor Jesús, un de la Trinitat, es féu home perfecte, d'ànima i cos sense pecat, romanent el qui era, i prenent el que no era; igual al Pare segons la divinitat i menor que el Pare segons la humanitat; reunint en una sola persona les propietats de les dues naturaleses; Déu i home, però no dos fills o dos déus, sinó el mateix, una persona en les dues naturaleses.»

Davant l'existència de predicadors fora de control, que escampaven doctrines errònies, es reuneix, per exemple, un concili local a Toledo, l'any 684, en el qual hom tracta de fer front al dogma apol·linarista, qualificat de «pestífer», i de refutar-lo. La tesi bàsica toledana és «que Crist no es troba dividit en les dues classes de naturaleses, sinó que és un i el mateix Fill de Déu i de l'home».<sup>74</sup> Un cop enderrocat el regne visigòtic pels musulmans, la vitalitat de l'Església visigoda perdé intensitat; en qualsevol cas no tenim constància històrica de cap esdeveniment abans del pontificat d'Elipand (784-798). Paral·lelament al concili de Ratisbona, els bisbes d'al-Andalus, amb Elipand al capdavant, celebraren un concili en el qual es reafirmaren en les seves opinions:

«Nosaltres, contra la doctrina que el Fill de Déu no havia estat adoptat carnalment ni com a home i que no havia pres de la verge una forma vertadera i real, professem amb els Sants Pares que Aquell que és engendrat del Pare de tota l'eternitat és el seu Fill vertader, de la mateixa substància que Ell, etern com Ell; no és el seu fill adoptiu, és el Fill de Déu no per adopció sinó per origen, no per gràcia sinó per natura; i a la fi dels temps aquest Fill ha pres de la Verge i per a la salvació dels homes un cos visible. Amb els Pares creiem que, fet de dona, fet sota la llei, no és fill de Déu pel seu origen sinó per adopció, no per naturalesa sinó per gràcia.»<sup>75</sup>

74. Vegeu RIU I RIU, «La situació política», 20. L'autor afegeix: «Sobre aquesta formulació, com sobre d'altres, veurem reflexionar Feliu d'Urgell fins als seus darrers moments.»

75. Josep M. Salrach, del qual he pres aquesta citació, parla a continuació de la carta sinodal als prelats hispànics, on els bisbes francs afirmaven la plenitud de les dues naturaleses en la persona de Crist i ratificaven que el nascut de la Verge era Déu i home vertader, i escriu: «A la llum dels escrits d'ambdues parts es fa patent la subtil diferència teològica que oposava els adopcionistes amb els representants de l'ortodòxia. Per als adopcionistes, en la persona de Crist, la naturalesa divina era la pròpia ("Fill de Déu per origen, per natura"), mentre que la humana resultava accidental, adoptada ("prengué de la Verge carn adoptada"). Sembla com si per als teòlegs hispans resultés inconcebible que en la persona de Jesucrist poguessin donar-se conjuntament i íntegrament, com a pròpies, les dues naturaleses perquè segurament opinaven que s'esclouen mútuament. Posats a defensar la divinitat es creien obligats a rebaixar la naturalesa humana de Crist al nivell de l'adopció: Crist era Déu perfecte i home adoptat, és a dir, que Déu havia adoptat "circumstancialment" carn humana per redimir el món. La perspectiva dels adopcionistes era

b) *Elements islàmics de l'adopcionisme hispànic*

Ja hem fet esment de les suspicàcies que l'Església franca manifestava respecte a l'Església visigoda. En la *Epistola synodica* dels bisbes francs, en parlar del desenvolupament del concili de Frankfurt, es diu que, havent el rei Carles fet llegir la lletra dogmàtica dels hispans, els causà una impressió doblement penosa: perquè els espanyols no s'accontenten amb la doctrina dels Pares i volen sobrepassar-los en saviesa, i perquè s'atreveixen a escrutar la «generatio Filii Dei», així com la seva naixença eterna i temporal, objectes de la nostra fe i de la nostra veneració, en lloc de subjectes de les nostres investigacions. En aquest punt, hom té la sensació que els carolingis no accepten cap mena d'esforç hermenèutic per trobar el punt d'equilibri entre les dues tendències oposades que ja abans he comentat.

El cert és que per als carolingis, els hispans aporten tot un seguit d'interpretacions falses o si més no dubtoses. Els hispans havien al·legat molts textos dels bisbes toledans Eugeni, Ildefons, Julià i de la litúrgia visigòtica, on es parla de l'«adoptio carnis», i els carolingis exclamen: No és gens estrany que amb aquests Pares i amb aquestes pregàries la Hispània hagi caigut sota la dominació dels infidels, ja que neguen que Crist fos veritable fill del Pare. Ell no volgué ser el vostre defensor, sinó que us lliurà a les mans dels seus enemics.<sup>76</sup> És molt difícil de sostreure's a la impressió que els carolingis són incapaçs, ells també, d'un diàleg obert i sense prejudicis!

Mikel de Epalza creu que en l'origen de l'adopcionisme hi ha elements islàmics i jueus, a part dels cristians. La doctrina cristiana de l'adopcionisme hauria nascut de la polèmica gairebé permanent en la societat islamo-cristiana del segle VIII. En efecte, Alcuí, en el concili de Frankfurt, atribueix l'inici d'aquesta heretgia a uns cristians de Còrdova (*maxime origo huius perfidiae de Corduba civitate processit*).<sup>77</sup>

---

netament teològica. Enfront d'aquesta opinió, els prelatos del concili de Frankfurt afirmaven que en Jesucrist es donaven les dues naturaleses com a pròpies: Déu vertader i home vertader. La seva posició traduïa més una preocupació soteriològica —de salvació—, d'acord amb el principi de *quod non assumpsit non redemit*: si Crist no assumia plenament la naturalesa humana no podia redimir l'home» («El procés de feudalització», 133-134).

76. Vegeu D'ABADAL, «El domini carolingi», 120.

77. L'autor escriu: «S'ha interpretat que això designa Còrdova com a capital del musulmans peninsulars i que podia referir-se a tot l'al-Andalus. Però una frase d'Elipand [...] és molt més explícita sobre aquests cristians cordovesos. S'excusa amb Felu d'Urgell perquè no li envia uns textos que defensen l'adopcionisme i que ha enviat als seus opositors asturs. Aquests textos havien estat redactats per uns cristians de Còrdova, a qui qualifica de "germans que opinen coses correctes sobre la naturalesa de Déu". Aquests textos confirmen dues coses fonamentals. Primer, que Elipand es deixa aconsellar, intel·lectualment, per aquests cristians cordovesos, en el moment central de la polèmica adopcionista amb els asturs. Segurament també l'haurien influït en el concili de Sevilla i en els seus textos adopcionistas, contra Meleci. Segon, que la causa principal de l'autoritat que Elipand dóna a aquests cordovesos és que *recta de Deo sentiunt*, és

Elipand fou durament combatut pels carolingis, com hem vist; per tal de combatre'l, els carolingis fixaren l'atenció en el fet dels anys de formació de l'arquebisbe, en contacte directe amb l'islam. Però en lloc de veure-hi un interès apologetic hi veieren un intent d'introduir en l'Església doctrines islàmiques. D'acord amb aquest punt de vista, Elipand hauria estat un eclesiàstic de bona cultura, cristiana i musulmana, que podia conèixer perfectament la doctrina musulmana fonamental sobre Déu i buscar en la seva tradició cristiana ortodoxa unes fórmules que defensessin la fe cristiana contra les objeccions musulmanes. Però també assumiria —més o menys conscientment— alguns plantejaments islàmics. Aquí també, les acusacions romanes i dels carolingis contra la cohabitació dels cristians d'al-Andalus amb els musulmans i els jueus prevenien contra possibles formulacions de fe evidentment islamitzants.

Llegit, però, des de la perspectiva dels asturs, l'adopcionisme d'Elipand semblava més aviat una afirmació de l'autèntica humanitat de Crist, amb el risc de derivar en una mena de nestorianisme. Com hem vist, en les dues cartes que Elipand va enviar, als bisbes de la Gàl·lia, d'Aquitània i d'Austràsia la primera, i a Carlemany la segona, l'adopcionisme es presenta com l'alternativa doctrinal a la dels qui neguen «nec veram ex Virgine visibilem formam susceperit», una alternativa, segons ell plenament ortodoxa, que subratlla que el Fill engendrat del Pare «non adoptione sed genere, neque gratia sed natura» a la fi dels temps «factus ex muliere, factus sub lege, non genere esse Filium Dei, sed adoptione», sense que per això hi hagi en Crist dues persones.<sup>78</sup>

En la línia de poder localitzar i valorar millor aquestes elements islàmics de l'adopcionisme hispànic, qui sap si no seria bo acudir als escrits de Feliu, escrits que són els primers que conservem i que polemitzen amb els musulmans, segurament amb intenció proselitista. En aquest sentit, Epalza imagina una mena de petita conversa entre un musulmà i un cristià. El musulmà comen-

---

a dir copsen correctament el que és Déu. Aquest "correctament" correspon lògicament amb el tema adopcionista de la transcendència divina, que no es barreja amb la humanitat de Jesús ans bé l'"assumeix" o l'"adopta" filialment» (EPALZA, «Elements», 44-45); i afegeix: «Aquests cristians cordovesos, a qui també esmentarà Alcuí, són cristians "de la cort" omèia, del centre polític i religiós musulmà d'al-Andalus. Són els que més tractaven amb els musulmans cultes i amb els màxims representants de les ciències religioses islàmiques a la península. Encara que podia tractar-se d'eclesiàstics, no s'esmenta expressament cap clergue o prelat cordovès al llarg de la controvèrsia adopcionista, i sembla que serien més aviat laics cultes, molt capaços de dialogar amb els musulmans i de comprendre els punts essencials de les divergències religioses entre l'islam i el cristianisme: la transcendència divina i el caràcter humà de Jesús [...]. De totes maneres, cap a l'any 783 el papa Adrià es queixava al seu enviat carolingi a Hispània (al-Andalus), Ègila, que *multi se dicentes catholicos, communem vitam gerentes cum iudaeis et non baptizatis paganis...* D'aquesta relació amb jueus i pagans (vol dir segurament musulmans), a Còrdova i en altres regions de la península, hi hauria dany per a la fe cristiana, segons el papa, com veurem en el cas de l'adopcionisme» (Ibíd., 45).

78. En examinar més endavant la doctrina de Feliu, tindrem ocasió de completar aquesta primera anàlisi. En qualsevol cas, cal fixar l'atenció en la declaració de fe sortida del Concili de Frankfurt, que hem vist anteriorment i que té en compte la carta d'Elipand.



çaria afirmant que l'islam és superior al cristianisme i que la revelació que va rebre Mahoma és la més perfecta i la més definitiva. El cristià respondria: «Però Jesús és més que Mahoma, perquè és Déu», a la qual cosa el musulmà oposaria: «Però com pot ser Déu, si Déu és transcendent i immutable, i Jesús és home, menja, beu, pateix tota mena de dolences i de limitacions? Que Jesús sia Déu contradiu la mateixa noció cristiana de Déu, quan les creences i els textos cristians en reconeixen la humanitat.» I és aleshores quan el cristià afegeiria: «És que el fet que sia Fill de Déu i home s'ha d'interpretar que Déu ha adoptat la naturalesa humana...»<sup>79</sup>

És coneguda la *Disputatio Felicis cum Sarraceno*, encara que no podem assegurar que aquesta disputa hagi mai existit en realitat;<sup>80</sup> en tot cas, hauria de ser una obra de joventut i clarament apologètica. Tanmateix, sembla que l'acció evangelitzadora de Feliu en el món musulmà és indiscutible i, en funció d'aquesta finalitat, s'entendrien, com acabem de veure, les línies mestres del seu adopcionisme, un adopcionisme que qualifico d'«específic», tot i que sóc conscient de l'estreta relació que hi va haver entre Elipand i el nostre bisbe. Parlo d'«especificitat» en el sentit que Feliu no sentia tan de prop el cisma-heretgia dels asturians com Elipand i tampoc no tenia els condicionaments propis de l'ocupació sarraïna que tenia el de Toledo. Per això prefereixo centrar la meua atenció en les dues «cristologies» que es posen de manifest, la de Feliu i la dels carolingis, i que entren en conflicte bàsicament per interessos ideològics.

## 2. L'adopcionisme de Feliu d'Urgell

### a) El pensament de Feliu d'Urgell

El primer que cal tenir en compte és la pobresa relativa de les fonts directes del pensament de Feliu que han arribat fins a nosaltres. Després del treball

79. Epalza hi afegeix una darrera consideració: «La cristologia de l'adopcionisme que va defensar Feliu d'Urgell no va ser l'únic punt de les seves creences on podem advertir la influència de l'islam. En el seu llibre de mort alguns monjos dignes de crèdit van dir que li havien sentit defensar que de cap manera no es podia tolerar que es digués que el Fill de Déu Pare havia estat crucificat, sinó que el crucificat va ser l'home que Ell havia assumit, confirmant això amb l'exemple d'Isaac [...]. La doctrina de la substitució de Jesús en la seva crucifixió i mort és d'origen alcorànic, perfectament en la línia de l'adopcionisme islamitzant hispànic. Però els problemes dels patiments i de la passió de Jesús i de la seva atribució a la seva persona divina són tradicionals en la teologia cristiana i apareixen com a tals en la controvèrsia adopcionista, entre Beatus i Elipand. Podem comprendre així la reacció vital i intel·lectual del bisbe Feliu quan sofria el dolor de la seva última malaltia i perdent el control de cara a les pietoses referències consoladores a la passió de Crist dels monjos al voltant del seu llibre de mort: Déu no podria baixar tan avall i patir aquests dolors» («Elements», 48).

80. Vegeu J. PERARNAU I ESPELT, «Feliu d'Urgell: Fonts per al seu estudi i Bibliografia dels darrers seixanta anys», en PERARNAU (coord.), *Feliu d'Urgell*, 176 (173-228).

exhaustiu que Perarnau ha dut a terme i que va publicar en el volum *Feliu d'Urgell. Bases per al seu estudi*, sovint citat, arribem a la conclusió que, deixant de banda l'obra citada per Epalza, l'únic text que amb tota seguretat es conserva del nostre bisbe és el que porta per títol *Confessio fidei Felicis Orgellitanae sedis episcopi edita in concilio Aquisgranensi*, de l'any 799<sup>81</sup> o *Litterae Felicis Emani presbytero et ceteris in parochia Orgellitanae Ecclesiae degentibus*, de l'any 799, després del concili d'Aquisgrà. Les altres obres autèntiques, *Confessio fidei Romae* (792), *Litterae Felicis ad Alcuinum* (793), *Libellus sive liber Felicis ad Carolum regem et ad Alcuinum* (797), *Litterae Felicis ad Elipandum Toletanum* i *Cedula post mortem Felicis Lugduni reperta*, s'han perdut; només de la segona tenim citacions probablement autèntiques en l'*Adversus Felicem*, d'Alcuí. De les cartes a Elipand, en posseïm la referència en la resposta d'aquest a Feliu: «Epistolam vestram celitus quodammodo mihi ilapsam exeunte Iulio recepi»; de la «cèdula» en podem saber alguna cosa més en el text d'Agobard, *Adversus dogma Felicis*.<sup>82</sup>

Analitzarem, en primer lloc, el text «conservat» de Feliu; en segon lloc, les citacions felicianes d'Alcuí; finalment, examinarem els textos que els seus adversaris li atribueixen. En tots tres casos miraré d'apropar-me al nucli de la cristologia de Feliu.

### α) *El pensament genuí de Feliu*

Començarem per la *Confessio fidei Felicis*, adreçada als clergues més representatius i al poble cristià del bisbat d'Urgell i tramesa amb els tres «missi dominici» que, com hem vist abans, havien de capgirar la vida de la incipient Marca Hispànica integrant-la en el món carolingi. Hi ha raons poderoses per a pensar que, tal com la llegim en la Patrologia llatina, no és un text ni sencer ni autèntic de Feliu.<sup>83</sup> Tanmateix, crec que serà bo de començar per aquest text, perquè,

81. PL 96, 881-888; Mansi, XIII, Florentiae 1767, 1035-1040; Werminghoff, *Concilia Aevi Carolini, Tomus II, Pars II*, Hannover – Leipzig 1906, pp. 221-225.

82. Faig meva, encara, l'apreciació de Perarnau quan, a l'hora de presentar un treball sobre els textos de Feliu, confessa que «tot i ésser un objectiu limitat, no és pas fàcil, per tres raons: perquè els breus fragments textuais que ens han arribat difícilment permeten de refer el conjunt d'un pensament, car sovint no respecten ni la completesa d'una frase; perquè aquells fragments foren escollits i salvats de la destrucció, no pas perquè fossin representatius de tot un pensament, ans només perquè servien de capítols d'acusació i de polèmica; i en tercer lloc, perquè no és pas fàcil de desconnectar-los del marc polèmic en el qual es troben i llegir-los de forma desapassionada, objectiva i asèptica» («Aproximació al nucli doctrinal de Feliu d'Urgell», en PERARNAU [coord.], *Jornades*, 110-111).

83. PL 96, 881-888. Perarnau escriu: «Ja en integrar aquell text dins el conjunt de bases per a l'estudi de Feliu d'Urgell, manifestí la meva inclinació a pensar que el text de la dita *confessio* arribada a nosaltres no era ni sencer ni autèntic de Feliu d'Urgell; cal, doncs, ultra les consideracions ja manifestades al seu lloc, confirmar ara la no autenticitat d'aquella *confessio* amb l'anàli-

en gran part —és a dir, fora de les «interpolacions» introduïdes pels seus «adversaris»— respon a l'interès fonamental del bisbe: ser per als seus fidels un testimoni clar de la sana doctrina, és a dir, d'acord amb l'Església universal.

Feliu, que s'anomena «olim indignus episcopus», diu que va obtenir llicència per a explicar davant l'assemblea la seva doctrina sobre l'adopció,<sup>84</sup> per tal que aquesta doctrina «fos jutjada sense violència segons la raó de la veritat, si és que, d'acord amb l'autoritat dels Sants Pares, no hagués de ser rebutjada (*repudiaretur*)». De fet, la meua doctrina —afegeix— fou rebutjada (*excluserunt*), com a contrària als testimonis dels Pares i a la determinació del sínode romà, per la qual cosa «hem retornat a l'Església universal, ben de cor i sense cap mena de simulació».<sup>85</sup>

La confessió de fe de Feliu reproduceix la declaració conciliar de Calcedònia amb la variant important que, on Calcedònia parlava de «Deum vere et hominem vere» —la carta del papa Lleó deia: «verus est Deus et verus homo»—, la confessió de Feliu parla de «*proprium ac verum filium profitentes, unigenitum videlicet Patris, unicum filium eius, salvas tamen utriusque naturae proprietates...*»,<sup>86</sup> i, per tant, un sol i únic Fill, «non adoptione, non appellatione, nuncupatione, sed in utraque natura, ut dictum est, unus Dei Patris, secundum apostolum verus ac proprius Dei filius credatur».

Calcedònia tenia al davant l'error del monofisme que, com és sabut, era una reacció radicalitzada contra el nestorianisme. Havia, doncs, de deixar ben clara la unitat de la persona de Jesucrist i la perfecció d'ambdues naturaleses, i ho va fer amb una fórmula extreta de la carta de Joan d'Antioquia a Ciril: «unum eundem confiteri Filium Dominum nostrum Iesum Christum... eundem perfectum in deitate, eundem perfectum in humanitate Deum vere et hominem vere; Deum vere et hominem vere», d'acord, com dèiem, amb la carta del papa Lleó,

---

si de la utilització dels dos adjectius indicats (*verus* i *proprius*) en allò que ens resta de la mateixa i en els fragments autèntics de Feliu, en particular els procedents de la *Cedula* pòstuma» (Ibíd., 123). Val a dir que Perarnau empra l'edició de Werminghoff, abans esmentada.

84. «... de adoptione carnis in filio Dei seu nuncupatione in humanitate eius habere credebamus».

85. «... quorum auctoritate veritatis et totius ecclesiae universalis consensu convicti, meliori intellectu eorum quam nostro, quem prius sequebamur, convicti cessimus et ad universalem ecclesiam Deo favente ex toto corde nostro reversi sumus; non qualiter simulatione seu velamine falsitatis, sicut dudum, quod Deus scit; sed, ut dixi, vera cordis credulitate et oris professione».

86. El text diu: «ita dumtaxat, ut nec divinitas verbi Dei in natura credatur humana conversa aut humana a verbo adsumpta in divinam mutata, sed utraque, id est divina atque humana, ab ipso conceptu in utero virginis ita in singularitate personae sibimet conexas atque coniunctae sunt, ut unicus filius Patris et verus Deus ex ipso utero gloriosae virginis absque ulla corruptione editus prodiret: non ita homo adsumptus a verbo de substantia Patris sicut ipsum verbum a fidelibus genitus credatur, cum sit ex substantia matris, sed quia, ut dictum est, in ipsa vulva sanctae virginis ab ipso conceptu ab eo, qui secundum divinitatem verus et proprius Dei filius exstitit, in singularitate personae suae susceptus est atque conceptus, verus et proprius Dei filius, ex eadem sancta virgine natus est».

una carta que, en afirmar que cadascuna de les naturaleses feia el que li és propi en comunió amb l'altra, «salva igitur proprietate utriusque naturae, et in unam coeunte personam», donava a entendre, per a alguns, que afirmava també una mena de dualitat de subjectes. La qüestió era si la unitat personal de Crist s'havia d'entendre «a partir de les dues naturaleses» (una expressió molt pròxima a Diòscor d'Alexandria) o «en dues naturaleses» (l'expressió que defensava la carta del papa Lleó); i Calcedònia va optar per la segona expressió, un cop es va posar de manifest que el que volia el papa era salvar la propietat de l'una i de l'altra.

En realitat, Calcedònia plantejava el problema de sempre. Com que Jesús és perfectament Déu (Nicea) i perfectament home (Constantinoble) i com que entre Déu i home hi ha en Jesús una unitat tan plena que són «un i el mateix» (Efes), ¿cal entendre la unió de tal manera que la humanitat només fou plena abans (Eutyques) o que roman plena després de la unió? Calcedònia opta per la segona part de la pregunta i deixa el misteri on era: «un i el mateix, però no una única naturalesa».<sup>87</sup>

En aquest sentit, jo mateix deia en un altre lloc: «No hi ha dubte que a Calcedònia s'ha consumat una evolució, insinuada ja en el ὁμοούσιος de Nicea, una evolució inevitable, atesa l'estructura de la ment humana. En tot cas, és important de reconèixer que el dogma cristològic de Calcedònia és una imitació molt precisa d'allò que confessa el Nou Testament que en Jesucrist Déu mateix s'ha inserit en una història humana i que en aquesta història ens ha sortit a l'encontre d'una manera totalment humana. En establir la distinció entre φύσις i ὑπόστασις, que fins aleshores eren termes intercanviables, Calcedònia afirma d'una manera paradoxal que l'absoluta unitat recolza en la irreductibilitat entre Déu i l'home, i que aquestes naturaleses, precisament per tal com són mantingudes en la seva diferència, concorren a formar una única subsistència.»<sup>88</sup> A Calcedònia s'havia fet inviable la solució de Nestori, però també la de Ciril, que defensava de tal manera l'hegemonia del Verb que la naturalesa humana de Jesús semblava o podria semblar «disminuïda».

Per cert que la qüestió del punt de vista de Ciril és especialment discutible, si més no en la versió que ni ofereix la *Confessio*. Segons Ciril, Nestori hauria «dividit» Crist en afirmar en ell «dues persones»; però Ciril entenia «persona» en un sentit radicalment «essencialista» (allò que «defineix» la realitat i, en aquest aspecte, la realitat és una de sola: el Verb fet home), i Nestori l'entenia

87. Calcedònia havia d'optar i ho va fer clarament: «Unum eundemque Christum Filium [...] in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum nusquam sublata differentia naturarum propter unionem» (una expressió que millorava la de la carta de Joan d'Alexandria: «Duarum naturarum facta est unio»); i va afegir: «Magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam personam atque subsistentiam concurrente, non in duas personas partitum sive divisum sed unum et eundem...»

88. GIL, *Jesús*, 121.

en sentit funcional, molt proper al de «naturalesa» (allò que «caracteritza» la realitat i, en aquest aspecte, les característiques són dues i irreconciliables: *verus Deus et verus homo*). Però mai, en cap moment, no es va plantejar la qüestió de l'única «filiació» de nostre Senyor Jesucrist: tant Ciril com Nestori afirmaven que Jesús és «fill de Déu» «ab aeterno» i «fill de l'home» «in tempore»; i l'un i l'altre afirmaven que si el Verb etern de Déu és vertader «fill de l'home» és perquè va «assumir» la «humanitat» «ex Maria virgine» en el mateix moment de la concepció, i no després, és a dir un cop constituït i després d'existir com a home.

Si llegim la *Confessio*, sembla que Feliu hauria fet seva la versió de Nestori, i crec que això és absolutament fals; més encara, opino que fer-lo «nestorià» és fer de Feliu un anacronisme vivent. No crec, sincerament, que sigui aquest el sentit de l'«adopcionisme» de Feliu d'Urgell. Ho veurem millor en analitzar el significat del «verus» i «proprius» en la controvèrsia.<sup>89</sup> Feliu defensa i confessa, des del començament i fins al final, que la totalitat de Jesús recolza en l'única persona del Verb.

### β) *Els textos de Feliu en els escrits d'Alcuí*

Perarnau precisa molt bé que «els fragments transcrits per Alcuí procedeixen, en gairebé llur totalitat, del cèlebre *Libellus* de l'any 797, contra el qual foren escrits per Alcuí els *Contra Felicem Urgellitanum libri septem*, ja enllestits, però encara no publicats, en el moment de la controvèrsia d'Aquisgrà; només en algun cas excepcional hi ha referència a una *Epistola*, que deu ésser la que abans del 793 Feliu havia adreçat a Alcuí, i que aquest atacà en el seu llibre anterior, el *Liber Alcuini contra haeresim Felicis*, on, però, es dispensava de transcriure ni tan sols una frase d'aquella lletra; els set llibres del 799 representen, doncs, una millora en aquest sentit».<sup>90</sup> Analitzarem aquests fragments, i hi afegirem unes dades extretes de la *Confessio*.

Ja hem fet esment de l'estimació, no sé si del tot sincera, d'Alcuí envers el bisbe d'Urgell. En la carta que, a l'entorn del 789, el de York li adreçà i en la qual li recomanava que exhortés el seu germà en l'episcopat, Elipand de Toledo, es mostra coneixedor de la «fama celeberrima» de la seva santedat i de la seva saviesa i li prega que abandoni la doctrina de l'adopció, que considera

89. Vull seguir molt de prop l'exposició que en fa Perarnau (*Jornades*, 123-130). Recordem que l'autor qualifica la controvèrsia d'autèntic «diàleg de sords», i ho fa dient: «Confesso de no conèixer un altre cas en què al bell mig de la polèmica l'acusador posi a disposició del possible lector la prova que ell, és a dir, l'acusador, està disparant els seus projectils contra un blanc equivocat, i que aquest és l'acabat de dibuixar en l'apartat de l'acusació. Aquest és el cas d'Alcuí de York en els seus *Contra Felicem Urgellitanum libri septem*» (p. 113).

90. «Fragments textuais de Feliu d'Urgell», 14.

contrària als Pares. Però entre els anys 798 i 799, després d'uns cinc anys de les assemblees de Frankfurt i de Roma, l'estil i la posició d'Alcuí canvien de to i de contingut: en referir-se al *Libellus*, qualifica Feliu d'infeliç i subversiu i li atribueix heretgies i blasfèmies inaudites. En aquest cas, el *Liber Alcuini contra haeresim Felicis* assimila l'adopcionisme de Feliu al nestorianisme.<sup>91</sup>

Analitzarem, doncs, els fragments autènticament felicians que es troben en els dos escrits d'Alcuí acabats de citar, deixant de banda la lletra destinada a clergues i fidels d'Urgell. D'aquesta, Perarnau insisteix a dir que formava part de l'arsenal apariat per als tres «missi» immediatament després d'Aquisgrà a la Gòtia i a la Marca Hispànica per tal de restablir-hi l'ortodòxia formulada en els sínodes imperials i romans de la dècada del 790,<sup>92</sup> però hi veu formulada amb tota claredat i pràcticament amb les mateixes paraules l'obsessió d'Alcuí per la «adoptionem carnis seu nuncupationem in humanitate filii Dei», frase que resumeix el contingut del debat d'Aquisgrà i que concentra la correcció teològica imposada a Feliu.

Com acabem de dir, Alcuí parteix sempre d'aquest punt: l'Església mai no ha emprat el nom d'«adopció» en el cas de Crist i mai no ha parlat d'una «divinitat nuncupativa», ni tan sols en la tradició visigòtica (Isidor de Sevilla).

És important aquesta qüestió del nom o del mot. Alcuí sap que sovint els cismes en l'Església han derivat de la introducció d'una expressió verbal diferent de la tradicional per tal d'explicar el misteri de la fe. Però quan nega la legitimitat d'aquestes noves expressions ho fa convençut del perill de minvar la qualitat divina de Jesucrist, a l'estil de l'arianisme, o d'atribuir a Jesucrist una personalitat humana, a l'estil del nestorianisme. I, en qualsevol cas, ho fa

91. Manuel Riu, al qual devem aquesta informació, afegeix: «Quan l'any següent, el 799, Alcuí escriu a Elipand, es mostra, però, menys incisiu i qualifica Feliu de Baró de "vida religiosa i de respectable santedat, si volgués estimar i predicar la fe catòlica, sense la qual ningú no pot complaure Déu". I el centre de la discrepància continuava essent el fet que Feliu en els seus escrits seguia opinant que "Crist, que ha nascut de la Verge, no és veritable Déu, sinó nuncupatiu". Poc després, Alcuí escrivia a Carlemany preguntant-li que donés el vist-i-plau al llibre que ell havia redactat per refutar Feliu. Es tractava ara dels *Contra Felicem Urgellitanum libri septem*, que ampliaven l'opuscle anterior al qual acabem de referir-nos. La resposta definitiva havia estat enllestida abans de l'estiu. L'octubre del 799, Elipand contestava a Alcuí amb una certa indignació per la forma en què perseguia Feliu, essent aquest un confessor de l'Església, púdic i de bons costums, que Alcuí perseguia per les muntanyes, esplugues i cavernes (com si fos un delinqüent vulgar)» («La situació política», 37-38).

92. «Fragments textuais», 15. Perarnau invita el lector a comparar aquest document amb la *Epistola* i el *Libellus* i està convençut que s'adonarà d'un enorme salt en llur contingut: «d'una banda, no hi trobarà cap exposició doctrinal detallada del perquè, com a resultat de la setmana de polèmica, Feliu considerarà desproveïdes de tot valor les seves anàlisis entorn de la realitat biològica de la generació de la humanitat de Jesús *ex substantia matris* com a base d'una filiació, i entorn de la vinculació d'aquella filiació biològica amb la Filiació eterna de la persona del Verb *ex substantia Patris*. I hom es pot preguntar, per exemple, si Feliu acceptà i inserí lliurement en la seva *Confessio* els paràgrafs 69/7 i 70/8, reconeixent que la seva doctrina era la de Nestori» (Ibíd., 16).

a partir d'una clara opció per la cristologia de Ciril d'Alexandria que, com és sabut, va representar a Efes una teologia, absolutament legítima, però qui sap si no suficientment respectuosa amb la realitat de l'encarnació.

Alcuí podia perfectament començar per situar-se en el terreny del concili romà del 798, quan aquest declara herètica l'afirmació del caràcter adoptiu del Fill de Déu.<sup>93</sup> En efecte, el papa Lleó, en l'anomenada *Actio secunda*, acusa Felíu d'heretge miserable i infeliç i de perjur,<sup>94</sup> i recorda el concili de Ratisbona, el primer concili romà i el concili de Frankfurt: i el motiu d'aquesta acusació és haver dit «Filius Dei dominum nostrum Iesum Christum adoptivum secundum carnem esse»; i en l'anomenada *Actio tertia* s'afegeix: «ausus est filium Dei adoptivum asserere». Però ja directament en l'obra *Alcuini contra Felicem urgelitanum episcopum libri septem*, Alcuí cita un text de Felíu, en el qual el bisbe d'Urgell emprà el sentit de l'expressió «nuncupativus», aplicada a la divinitat de Jesús, per tal com «ipse in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fieret, et nuncupative Deus»; i el comentari que Alcuí fa és aquest: «omnino Christi Dei impiissima temeritate contradicit divinitati».<sup>95</sup> Llegim la mateixa acusació en el llibre cinquè: «niteris affirmare Dominum nostrum Iesum Christum Deum verum non esse»;<sup>96</sup> i en el llibre setè: «Filius Dei hominem factum, verum Deum [...] negare coneris».<sup>97</sup>

De «diàleg de sords» qualifica Perarnau, com ja hem dit, la polèmica entre Alcuí i Felíu.<sup>98</sup> Efectivament, Alcuí transcriu fidelment frases autèntiques de

93. Perarnau, en iniciar la transcripció dels fragments de la *Lletra* als urgellencs, recorda que dissortadament no tenim el text de l'escrit presentat al concili de Roma del 792 sota Adrià I, i reproduïx les *actiones secunda et tertia* del concili romà del 798. Cal també recordar que Felíu no assistí al concili del papa Lleó III.

94. «... miserrimum illum et infelicem hereticum, qui non solum heresiarcha dudum de adoptione in Filio Dei latrans factus est, sed etiam et semel et bis et tertio periuratus effectus est».

95. El text, corresponent al llibre quart, fragment 28, es troba en el recull de PERARNAU, «Fragments textuels de Felíu d'Urgell», 24. Perarnau afegeix a peu de plana: «En aquest llibre i en el següent, Alcuí inserta sengles formulacions del punt crític, on ell creia raure la seva divergència amb Felíu, i els acumulem en una sola nota: "Haec est namque summa disputationis nostrae; nam ego dico, et non solus ego, sed et tota unanimitas catholicae Ecclesiae pia credulitate testatur, Deum esse Christum et Filium Dei verum, imo verum Deum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine; tu dicis eundem esse adoptivum filium et nuncupativum Deum [...]. Tria quippe affirmat in Christo, id est, quod servus sit conditionalis, quod filius adoptivus, et Deus nuncupativus. Tria quoque a contrario negat, hoc est, quod verus Deus nasceretur ex virgine; vel idem, qui natus est, verus sit Filius Dei; et quod nullatenus fieri possit ut baptismi generatione non egeat, qui servus sit natus"» («Fragments textuels», 24-25).

96. *Ibíd.*, p. 25, frag. 31.

97. *Ibíd.*, p. 30, frag. 56. Val a dir que Alcuí, en *Ex Alcuini eboracensis epistola ad Elipandum roletatum*, escriu: «Christum, qui ex Virgine natus est, verum non esse Deum, sed nuncupativum» (*Ibíd.* p. 30, frag. 59/2); i en *Adversus Elipandum Toletanum libri IV* afegeix: «asserens Christum et veterem hominem esse, et nuncupativum Deum, et adoptivum Filium, et secunda indignissime generatione» (*Ibíd.*, p. 30, n. 9).

98. *Jornades*, 113.

Feliu, en les quals afirma clarament «Christum Dei Filium esse»<sup>99</sup> i «eundem esse Filium Dei qui est filius hominis et filius hominis, qui est Filius Dei». Alcuí no pot deixar de sentir-se molt còmode quan sent que Feliu confessava: «Non duo dii.»<sup>100</sup> Alcuí, doncs, ha de reconèixer que Feliu havia defensat la doctrina ortodoxa.<sup>101</sup> Alcuí, que està obsessionat pel tema del nestorianisme, ha de reconèixer que Feliu no cau en aquest error.<sup>102</sup>

L'actitud recelosa d'Alcuí davant el possible nestorianisme de Feliu<sup>103</sup> va acompanyada d'una claríssima apropiació del pensament de Ciril d'Alexandria, pensament que, com veurem més endavant, era incompatible amb la teologia de l'encarnació defensada per Feliu. En els *Testimonia adscripta*, que s'afegeixen a la *Lletra als clergues i als fidels d'Urgell*, se citen textos de Ciril, en els quals s'afirma la diferència entre Jesucrist i nosaltres pel que fa a la nostra condició de fills i es posen de manifest les conseqüències negatives per a la soteriologia en el cas que Crist no fos realment Déu.<sup>104</sup>

Alcuí transcriu probablement el pensament genuí de Feliu, però ho fa situant-lo en l'òrbita del nestorianisme. Ciril, en efecte, en afirmar la unitat de subjecte en Jesús de Natzaret, tot i que no ho feia amb la claredat i contundència amb què ho feia el papa Lleó, volia posar de manifest una idea que de cap manera no podien compartir els antioquens: la de l'hegemonia del Verb en l'encarnació, una idea absolutament respectuosa amb el Nou Testament, però

99. Perarnau té molta cura a assenyalar que el subjecte de la frase no és el Verb atemporal, sinó Jesús de Natzaret (*Jornades*, 112).

100. Per tal de confirmar-ho, Perarnau cita el *Contra Felicem*, V, II (PL 101, 189A) on diu: «In hac sententia tua catholicus aestimari potuisses, si prius te ipsum in pravitate tui errois non ostenderes. Dicus itaque: "ut in Dei Filio vero esset filius"; si est in vero Dei Filio Filius, qui est Christus, igitur et verus est Filius, quia in vero nihil potest esse nisi veritas. Et nullum habet locum adoptio in nativitate veritatis. Unus est ergo Dei Filius Christus, Deus et homo verus et perfectus, ut saepe dictum est. Adiangis quoque: "non duo dii", quod contra temetipsum pugnare manifestum est. Nam si duo dii non sunt, ergo non est in eo Deus verus, et Deus nuncupativus» (*Jornades*, 115).

101. «Ipsum, inquis, credimus verum et proprium Dei Filium, ac verum Deum, qui secundum formam Dei bis genitus est: primo, videlicet, de Patre sine carne absque matre; secundo, vero, ex matre cum carne sine Patre. Illum verum Deum ex utroque parente ineffabiliter genitum credimus» («Fragments textuels», p. 25, frag. 32).

102. «Ut autem hanc dualitatem personae in Christo vitare te velle videaris ponis exempli gratia hominem ex anima et corpore unum esse filium parentum suorum. Et licet, ais, ex Deo Deus, et homo ex homine in singularitate personae, unus atque idem sit Christus Dei» (Ibíd. p. 26, frag. 33).

103. Perarnau creu que aquest recel és infundat; jo diria més aviat que l'arrel nestoriana de Feliu es correspon més al pensament genuí de Nestori que al nestorianisme blasmat i condemnat apassionadament per Ciril. Perarnau, en nota a peu de plana, escriu: «El primer moment de la controvèrsia entre Feliu i Alcuí correspon al tractat d'aquest intitulat *Liber Albini contra haeresim Felicis*, que, sense dignar-se a transcriure ni una sola paraula de Feliu ja de bell antuvi l'estigmatitza: "... nestoriana heresis ab oriente ubi damnata est [...] latitando fugit in occidentem ut ubi sol visibilis ab oculis se abscondit humanis, ibi sol iustitiae a cordibus recederet infidelium"» (*Jornades*, 110).

104. «Fragments textuels», p. 38, frags. 72/10 i 74/12.



que obeïa no menys clarament als interessos ideològics d'una teologia a la qual costava d'acceptar la validesa i l'autonomia de l'humà. I Alcuí, que defensava a Aquisgrà el model hegemònic descendent que legitimava teològicament el projecte imperial de Carlemany, no podia deixar de veure en l'«heretgia» de Felíu un atemptat mol perillós contra la solidesa del projecte carolingi.

La posició d'Alcuí no admetia cap mena de concessions. Felíu era culpable d'haver negat que nostre Senyor Jesucrist fos vertader Déu; el seu «adopcionisme» menava evidentment, segons ell, a aquesta conclusió. Per això mateix, havia de considerar poc fiables les afirmacions del bisbe d'Urgell quan aquest confessava allò que, segons ell, abans havia negat.<sup>105</sup>

### γ) *Els textos de Felíu en els altres adversaris*

Fins aquí la reconstrucció de l'autèntic pensament de Felíu en els textos aportats per Alcuí. De les altres citacions, les que Perarnau creu que mereixen més crèdit són les contingudes en l'*Excerpta Agobardi lugdunensi episcopi in tractatu adversum dogma Felicis ex cedula postuma Felicis olim urgellensis episcopi*,<sup>106</sup> que tractarem més avall.

De Jonàs d'Orleans, que, com és sabut, fou l'àrbitre de la cultura franca durant el regnat de Lluís el Piadós, només podem dir que repeteix les mateixes acusacions d'Alcuí.<sup>107</sup> Pel que fa a Paulí d'Aquileia, sembla que en *Contra Felicem libri tres* reproduceix *ad sensum* el pensament de Felíu, tot i que amplia l'heretgia del d'Urgell fins a fer que negui la divinitat del Fill i de l'Esperit Sant.<sup>108</sup> Mentre el de York preparava el seu llibre, Paulí rebia, per la pressió d'Alcuí, la comanda de Carlemany de redactar el seu per a refutar el llibre de Felíu, comanda que aconsegueix amb dedicació i entusiasme. I, un any després de rebre la comanda, escriu una carta al rei oferint-li els tres llibres que ha compost contra Felíu, carta en la qual qualifica l'heretgia del bisbe d'Urgell de «clangor horrissonus».<sup>109</sup> A la pregunta de si, a partir de la lectura d'aquest text,

105. «Iam nescio utrum subdola simulatione prioribus tuis sermonibus melius crederetur, quibus multimoda argumentatione veritatem impugnare probaris; aut cum diabolo timore perterritis, nolens Christum Dei Filium esse confiteris.» El text pertany al llibre cinquè del *Contra Felicem urgellitanum episcopum libri septem* (PL 101, 187-188 D), parcialment citat en els Fragments publicats per Perarnau («Fragments textuels», p. 25, frag. 31).

106. Perarnau en publica el text en «Fragments textuels», 83/1 – 97/15, pp. 41-45.

107. Vegeu el tractat *De praedestinatione* (PL 106, 310).

108. Hem vist Paulí entre els assistents en el concili de Ratisbona, on, segons Ramon d'Abadal, «degué pontificar per primera vegada contra l'adopcionisme» («El domini carolingi», 102). De fet, en el seu concili va afegir tot un seguit d'aclariments als símbols de Nicea i Constantinoble sobre el *Filioque* i l'adopcionisme.

109. Vegeu PL 99, 349-350. Si fem cas de Ramon d'Abadal, es tracta d'una obra mediocre i confusa, que comença amb una profusa exposició contra els heretges en general i en particular contra els qui erren sobre la Trinitat, i fa derivar l'adopcionisme de l'arianisme i del nestorianis-

es pot entrellucar el pensament autèntic de Feliu, la resposta és, per raons òbvies, més aviat negativa.<sup>110</sup>

Pel que fa a la *schedula*, l'autenticitat del pensament de Feliu sembla indiscutible. Els fragments de la *schedula*, que Perarnau ha subratllat i que formen part del tractat d'Agobard, ho confirmen.<sup>111</sup> A diferència d'allò que havia fet

---

me. Són difícils d'entendre les motivacions profundes d'un home com aquest que, d'altra banda, volia aprofitar el recolzament de Carlemany per a erigir-se en cap d'una església, la del nord d'Itàlia, que se sentia cada vegada més lluny de la influència bizantina, i maldava per ocupar un lloc preeminent dins l'organització eclesiàstica carolíngia; i no podem menystenir l'interès del mateix Carlemany que volia aprofitar l'ocasió que li brindava la fidelitat de Paulí per a augmentar la seva pressió sobre Roma. Val a dir que, segons Alcuí, l'obra de Paulí expressava fidelment la fe catòlica.

110. Perarnau inclou en la llista de fragments felicians de Paulí el següent: «Aliquando, inquis, ea quae ad solam divinitatem, non ad humanitatem eius pertinere certum est, referuntur ad eandem humanitatem, sicut est illud in evangelio Johannis: "Nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo, filius hominis qui est in caelo". Et addidisti: "Cum liquide pateat non filium hominis descendisse de caelo neque fuisse ibi, priusquam nasceretur in terra".» Per cert que el comentari de Perarnau és molt suggeridor: si, d'una banda, no hi ha dubte que Feliu defensava «Christum Filium Dei verum esse Deum et verum Filium Dei», d'una altra, «encara que no es tracti d'una doctrina afectada per cap *confessio*, atesa la seva importància en el tema, crec que cal afegir als punts anteriors les línies relatives a la *communicatio idiomatum*», tal com figura en la famosa *schedula* pòstuma. (Vegeu «Aproximació al nucli doctrinal de Feliu d'Urgell», en *Jornades*, 118. Perarnau es refereix als frags. 92/10, 93/11 i 94/12 («Fragments textuais», 43-44), una doctrina que Agobard aprofitarà per a vincular més Feliu a Nestori.

111. 85/3. «Licet eadem Gloriosa Virgo Dei et hominis genitrix fideliter credatur, aliter tamen Dei genitrix et aliter hominis recte profitetur.» (Perarnau observa que Agobard no accepta aquesta manera de parlar: «Nec est usus catholicus, hominis eam genitricem nominare, sed semper Dei genitricem», i afegeix: «però ell mateix, deu pàgines més enllà reporta un llarg fragment del papa Vigil, *Contra Euthychen*, dins el qual es troba la frase "... ut Filius Dei eundemque Dei Filium et hominis filium...". I el concili XI de Toledo, del 675, escrivia: "... ut Filius Dei et filius hominis unus sit Christus"» (PERARNAU, «Aproximació», 116-117). 87/5. «Christus Dominus in utraque natura non similiter sed dissimiliter est Filius Dei.» 89/7. «Christus Dominus ac Redemptor noster, verus et proprius Filius ille veraciter creditur, qui de substantia Patris est genitus, non aliunde assumptus, cui generatio dat nomen Filii, non electio vel gratia, sive adoptio aut voluntas.» Tal com observa també Perarnau, «ací Agobard dóna la seva versió del sentit de la frase feliciàna: "Contra illud vero quod Felix dicit, duobus modis Deo Patri unum esse Filium, et duobus modis matricem dicendo illuc tendit, ut ostendat eum secundum divinitatem quidem esse verum, secundum humanitatem non verum. Quod, quam fasum sit..."» («Fragments textuais de Feliu d'Urgell», p. 42, n. 13). 90/8. «In uno Filio Dei hoc differt, quod in divinitate sicut verus est Filius Dei, ita et verus Deus, in humanitate vero sicut verus est homo, ita et verus est filius hominis. In divinitate unigenitus, in humanitate primogenitus.» 91/9. «In illa, Deus super omnia, in ista vero homo intra omnia, et, ut brevi compendio plurima concludam, in illa, id est in essentia divinitatis, Deus, Dominus, Patris Verbum, Patris veritas [...]. Accedentia vero illi sunt homo, infans, puer, adolescens, iuvenis, minister legis, servus Patris, minor Patre [...]. Haec omnia et his similia accedentia sunt illi secundum dispensationem carnis, non propria secundum potestatem deitatis.» Perarnau afegeix el comentari d'Agobard: «Iste autem, ut mihi videtur, propterea elaborat in tantum coniungere caput et corpus, ut etiam una haec personam dicat, et ex hoc confirmari videtur sensum eius, quo Dominus secundum

Alcuí, el que ha transmès Agobard permet de centrar l'atenció en el punt de vista de Feliu respecte a la qüestió de la relació entre la persona del Verb, o del Fill, i les seves dues naturaleses. En aquest sentit, Perarnau escriu:

«la confessió de fe felicianiana comportava els següents elements, sempre afirmats d'un únic i idèntic subjecte, Crist:

- la identitat personal en Ell del Fill de Déu i del d'home;
- des del mateix moment de la concepció, exclosa qualsevol dualitat personal o individual (*non duo dii*);
- és afirmada d'aquest únic Crist la doble generació i nativitat, l'eterna i espiritual des del Pare, i la temporal i corporal des de la mare;
- doble generació i nativitat que de cap manera no destrueix la unitat personal o individual;
- i que, en virtut de la generació i nativitat temporal i corporal, la verge Maria és *Dei et hominis genitrix*.

Si, doncs, tal com repetia Alcuí al final dels seus set llibres en una interpel·lació personal de Feliu, *sufficiat, inquam, tibi credere Christum Filium Dei verum Filium Dei [in duabis naturis]*, i en la segona de les lletres al bisbe d'Urgell, li assegurava que *in uno tantummodo adoptionis verbo a sancta et apostolica ecclesia discordamini*, l'autor d'aquestes pàgines, d'una banda, creu no poder dubtar que Feliu d'Urgell professava com de fe aquesta doctrina, i que tota la controvèrsia girava entorn al fet que Alcuí i els altres polemistes antifelicianians desplaçaven a la totalitat de Crist (persona del Verb amb naturalesa divina i assumida naturalesa humana) una problemàtica i doctrina que Feliu només posava en relació a la naturalesa humana del mateix Crist; de l'altra, no pot deixar d'observar que en el text dels fragments anteriors, en els quals es troba l'autèntica *professio fidei* de Feliu, no hi ha ni rastre dels dos adjectius que feien por als carolingis, *adoptivus* i *nuncupativus*: Feliu, en efecte, afirmava que Crist, el Fill de l'home, és Fill de Déu, i no pas adoptiu o nominal, ans, tal com acabem de veure, *in Deo Filio verus filius.*<sup>112</sup>

He volgut citar aquest text, malgrat la seva extensió, perquè crec que encerta plenament en la qüestió central del treball que ara presento: el significat teològic de l'adopcionisme de Feliu d'Urgell. En parlaré àmpliament en l'apartat següent. Només voldria afegir-hi un aspecte no gens menyspreable: Feliu, en el seu raonament, dibuixa un esquema eclesiològic d'arrel profundament visigòti-

---

humanitatem eisdem tantummodo modis credat Filium Dei Patris, quibus et ceteri sancti fiunt filii Dei, id est gratia, adoptione, electione, praedestinatione et ceteris, ut ipse superius aperte de Domino dixit. Propter quod apparet in verbis eius, quod plus quodammodo conjungat corpus Salvatoris Ecclesiae, quam sanctae Trinitatis» («Fragments textuais de Feliu d'Urgell», p. 43, n. 14). 92/10. «Propter singularitatem personae, in qua divinitas Filii Dei cum humanitate sua communes habent actiones, qua ex causa aliquando ea, quae divina sunt, referuntur ad humana, et ea, quae humana fiunt, interdum adscribantur ad divina, et hoc ordine aliquando Dei Filius in hominis filio filius hominis appellari dignatur, et hominis filius in Dei Filio Filius Dei nuncupatur.»

112. «Aproximació al nucli doctrinal de Feliu d'Urgell», 117-118.

ca, molt allunyat del que la teologia carolíngia volia imposar.<sup>113</sup> Crec que, en aquesta visió de les coses, Feliu no fa res més que fer seva una comprensió eclesiològic-soteriològica que, arrencant d'Agustí, va ser formulada per l'Església visigoda i que, amb certs canvis de perspectiva, va arribar i va ser assumida per la reflexió escolàstica: la «*gratia capitis*», que davalla de Crist a tot el cos eclesial.

Benigne Marquès, a la vista dels fragments que ens ha transmès Agobard, està convençut de l'ortodòxia del pensament de fons de Feliu.<sup>114</sup> Només hi ha un punt crític i discutit i segurament el més conflictiu: quan afirma, com hem vist abans, «*quod non proprius Dei Filius, qui de substantia Patris genitus est, et per omnia Patri similis, pro nobis traditus sit, sed homo assumptus ab eo*».

Marquès comenta:

«En efecte, si entenem, tal com ho fan els seus contradictors, que no és l'única Persona de Jesucrist que morí per nosaltres, la proposició no és ortodoxa. Però hem de pensar que Fèlix no diu ni vol dir expressament això. Ell més aviat insisteix que de cap manera la naturalesa divina morí, la qual cosa és evident, sinó que solament morí la naturalesa humana, que és mortal. Aquí no empra per res el mot "persona", encara que reconeixem que l'expressió *homo assumptus ab eo*, no és la més feliç. Aquí contraposa *proprius Dei Filius* a *homo assumptus ab eo*. Si teòricament, com hem dit abans, ell solament admet una única i sola persona, en fer aquí aquesta contradicció o dualitat vol dir que, almenys en la pràctica "està parlant de les dues naturaleses, i no de dues persones, cosa que refusa". En tot cas una expressió gens feliç, que serví certament als adversaris per a condemnar el seu pensament i exposició teològica. Hauria estat millor que hagués emprat el mot "humanitat assumida" en comptes de "home assumit".»<sup>115</sup>

Ara bé, si tot el que acabo d'esmentar és prou important, encara ho és més el punt de vista de Feliu sobre si la generació del Fill ha estat «voluntate» o bé «necessitate». Agobard ens transmet la «pregunta» i la «resposta» que Feliu

113. Vegeu fragments 95/13, 96/14 i 97/15 («Fragments textuais de Feliu d'Urgell», 44).

114. Vegeu B. MARQUÈS, «Comentaris als textos de la cèdula de Fèlix d'Urgell», en *Jornades*, 139-147. L'autor recull el fragment 92/10, abans citat, i escriu: «Aquest paràgraf, creiem que avala d'una manera definitiva i positiva l'ortodòxia de Fèlix. En efecte, afirma senzillament que les qualitats d'ambdues naturaleses s'avenen, *recurrunt*, es troben i convergeixen en una única i sola Persona. Diu ben clar: *Propter singularitatem personae*. Entenem el mot *singularitatem* com a unicitat, no són dues persones. No es tracta ací simplement d'interpretar una manera de ser especial de la persona, perquè, del contrari, si en Jesucrist hi hagués dues persones, aleshores no seria possible aquesta comunicació de qualitats entre ambdues naturaleses. Per aquest motiu, Feliu afirma expressament que totes les qualitats d'ambdues naturaleses es poden predicar en Jesucrist, per raó de la seva única Persona, encara que servant la manera de ser, pròpia de cada naturalesa» (Ibíd., 144).

115. MARQUÈS, «Comentaris», 144-145.

proposa en la *schedula*.<sup>116</sup> I el que Agobard de Lió respon en forma de crítica diu així (i goso citar textualment):<sup>117</sup>

«In hac sententia Felix primum ex interrogatione superflua et uana, qua interrogat, utrum uoluntate an necessitate genuerit Pater Filium, occasionem sibi parat reueniendi ad id, quod male sentit et loquendo explicare non audet. Dicendo namque *In uero quippe Filio de substantia Patris genito*, ita diuidit diuinitatem ab humanitate in Domino, ut eum in sola diuinitate dicat uerum Filium, in qua et de Patris substantia est genitus, iuxta humanitatem autem, in qua et dicit illum de substantia matris Virginis creatum, sentiat eum non uerum, licet loquendo explicare non audeat. Apparet enim haec fraus in eo, quod sic de substantia diuinitatis loquitur quasi de alia persona praeter humanitatem. Dicens namque de sola diuinitatis substantia *In uero quippe Filio*, uult demonstrare non eum esse in utraque substantia uerum Filium. Quod autem interponit dicens *Voluntas natiuitatem praeire non potest, ubi natura praecedit*, apertissimum mendatium profitetur. In omnipotente et sempiterno Deo omnia sempiterna sunt, neque ei, qui facit temporale aliquid accessit ex tempore. Naturae enim, quae initio caret et incremento non indiget, quod est habere, hoc est esse, et quod est esse, perpetuum est, et sicut nullum finem, ita nullam recipit mutabilitatem. Non ergo in illo natura praecedit uoluntatem, neque uoluntas consilium, neque consilium Verbum, quia sicut numquam fuit sine Verbo, ita numquam fuit sine sapientia, sine consilio, sine uoluntate, uel quidquid de Deo ueraciter dici potest.»

Més endavant em referiré al sentit que, pel que sembla, FelIU donava a la seva resposta i a les fonts o origen de la pregunta. Ara bé, cal reconèixer que la crítica d'Agobard a la pregunta i a la resposta de FelIU revela una curiosa i preocupant desorientació del bisbe de Lió. Com observa encertadament Perarnau:

«si hom torna a llegir ara el paràgraf afegit per Agobard, s'adonarà que no sabé o no volgué recordar que la primera part pertany a la controvèrsia ariana i que la seva doctrina és la formulada per diversos autors catòlics, entre d'altres per sant Agustí [...]; de més a més, s'adonarà que tot el pern de la seva crítica es troba en la frase: "... ita diuidit diuinitatem ab humanitate in Domino, ut eum in sola diuinitate dicat uerum Filium, in qua et de Patris substantia est genitus, iuxta humanitatem autem, in qua et dicit illum de substantia matris Virginis creatum, sentiat eum non uerum...". Atès l'eundem *Filium suum*, que no és altre que el *uero... Filio de substantia Patris genito*, és per

116. «Dixit itaque Felix in superscripta sua schedula post aliqua, quae promisserat, quasi interrogans: "Deus Pater omnipotens uoluntate genuit Filium an necessitate?, et respondit: Quantum ad diuinitatis eius essentiam pertinet, neque uoluntate, neque necessitate, sed natura. In uero quippe Filio de substantia Patris genito, uoluntas natiuitate, praeire non potest, ubi natura praecedit, sed neque necessitate, quae in Deo utique non est. Quantum uero ad humanitatis eius substantiam uenit, eundem Filium suum quia non ex semetipso genuit, sed de substantia matris Virginis creauit et nasci uoluit, ob hoc uoluntate propter reuemptionem nostram, non qualibet necessitate eius Filius creditur"» («Fragments textuels», p. 41, frag. 84/2).

117. Cito el text «Una nova font de FelIU d'Urgell», *ATCA* 21 (2002) 645-650.

estricta necessitat de coherència amb la lletra que no em puc alinear amb la crítica d'Agobard».<sup>118</sup>

### b) *Una teologia de l'encarnació*

Arribem al final d'aquest treball d'aproximació al pensament cristològic de Feliu d'Urgell.<sup>119</sup> Les formulacions dogmàtiques dels grans concilis de l'Església antiga, malgrat la sensació de serenor i d'equilibri «metafísic» que inspiren, en emprar el concepte o terme de «logos» per a referir-se al misteri de Crist, s'allunyaren molt considerablement de la forma de «relat» dels evangelis,<sup>120</sup> on Jesús, que mai no figura com un representant que substitueix Déu, és sempre aquell que remet al «Pare» i a l'«Esperit». És cert que els evangelis no ens presenten un Jesús que «tapa» Déu (en el sentit que, si es mou, «tornem» a veure Déu; i «moure's», en aquest cas, podria ser «morir»!), però no ho és menys, de cert, que en Jesús el que es fa sempre present —progressivament present— és el «misteri» de Déu: Jesús remet sempre a l'Altre i no l'esgota mai.

Les noves cristologies han maldat per presentar la *persona* de Crist com quelcom que es va formant en les relacions i correlacions vives i que adquireix en la seva història una identitat pública. Em refereixo, en particular, a la cristologia de Moltmann,<sup>121</sup> segons el qual les investigacions més recents han posat de manifest, enfront de la cristologia del credo nicè i del credo dels apòstols on, de la missió messiànica i social de Crist, res no es diu, fora d'una coma entre «es va fer home» i «va patir» o entre «va néixer» i «va patir». Les noves cristologies, d'altra banda, en parlar de Crist «en la història escatològica de Déu, que assenyala la fi d'aquest món de mort i el començament de la nova creació» (Moltmann), es refereixen a la història que, mitjançant la vocació i l'elecció, la promesa i l'aliança s'orienta vers el futur i es coneix i es realitza en el seu horitzó, una història escatològica de Déu amb el món que és substancialment una història de Déu amb

118. Aquesta observació es troba en el text citat. Perarnau afegeix: «Em pregunto si la idea que Agobard es feia de la divinització de Jesús-home passava per la mateixa filiació del Verb o pel fet que tota la Trinitat havia escollit la humanitat de Jesús i l'havia col·locada no pas en el fonament darrer de la pròpia persona, tal com succeeix en els altres fills d'Adam, ans en la Persona del Fill, mantenint, però, "sine confusione" la realitat i característiques ontològiques de la naturalesa humana en tots els plans. ¿La diferència entre Feliu d'Urgell i els seus contraris no raurà en la "confusione" que aquests no acabarien d'evitar?»

119. En realitat, espero que el que afegeixo pugui d'alguna manera completar el que es diu en els estudis recollits en els dos llibres citats. En llegir l'exhaustiu «Butlletí bibliogràfic» que Perarnau publica en el volum *Feliu d'Urgell* (171-228) —l'autor recull el text «Feliu d'Urgell: Fonts per al seu estudi i bibliografia dels darrers seixanta anys», que havia publicat en *ATCA* 16 (1997) 435-482, i hi afegeix uns «Complements»—, és impossible no tenir la impressió que ja s'ha dit tot i que s'ha fet d'una manera molt competent i brillant.

120. VEGEU GIL I RIBAS, *Jesús*, 28.

121. J. MOLTANN, *El camino de Jesucristo*, Salamanca: Sígueme 1993.

Jesús i de Jesús amb Déu; més exactament, la *història trinitària* del Pare, del Fill i de l'Esperit. D'acord amb aquesta perspectiva escatològica, Moltmann presenta una soteriologia «històrica», i presenta i critica els termes i els esquemes de les perspectives «cosmològica» i «antropològica»<sup>122</sup> de la soteriologia.

Calia, al meu entendre, aquesta digressió. Jo, pel meu compte, organitzaré la meua reflexió entorn de tres eixos: la cristologia de l'«*homo assumptus*», la teologia de la «*missio*» intratrinitària i l'elesiologia de la «*gratia capitis*». Ho faig amb una intenció més sistemàtica que investigadora. En tot cas, voldria contribuir a una certa rehabilitació de FelIU d'Urgell, si més no situant-lo a l'interior d'una tradició teològica que, al meu entendre, té una perfecta «carta de naturalesa» en l'Església.

#### α) *La cristologia de l'«homo assumptus»*

S'ha dit que la cristologia i la soteriologia de FelIU d'Urgell deriven de Teodor de Mopsuèstia.<sup>123</sup> Són molts els passatges on Teodor suggereix, si més no, una mena d'adopció com, per exemple, quan comentant Col 1,13 («*qui eripuit nos de potestate tenebrarum et transtulit in regnum filii caritatis suae*»), escriu: «*Non secundum naturam Patris est filius, sed caritate filiorum adoptionem est adsecutus.*» Segons Alcuí de York i Paulí d'Aquileia, FelIU hauria parlat de Jesucrist com a «*homo assumptus*» no tant per subratllar-ne la qualitat o estatus divinal, sinó convençut de la seva doble personalitat a l'estil nestorià: aquesta és, si més no, la interpretació de Harnack, contrària a la d'Émile Amann, segons el qual els teòlegs hispans haurien emprat l'expressió per a mantenir les condicions humanes del Fill de Déu.

Avui coneixem bastant bé el pensament de Teodor de Mopsuèstia.<sup>124</sup> Com escriu Oñatibia, al cap de tres anys de la seva mort, en el concili d'Efes, malgrat

122. *Ibid.*, 82-85.

123. Vegeu J. C. CAVADINI, «Felix of Urgel: His theology in contemporary scholarship», en PERARNAU (COORD.), *Jornades*, 87-108. Teodor, en efecte, comentant Ga 4,4, havia escrit: «*Evidens quidem est, quoniam de homine dicit, qui et ex muliere factus est et sub lege conversatus est. Filium autem iure vocat, utpote praeter omnes homines participatum filii adoptionem, propter copulationem illam qua Deus Verbum qui ex Patre est genitus eum sibi copulare dignatus est*»; i FelIU, segons Alcuí, hauria dit: «*Dei Filius Dominus et Redemptor noster juxta humanitatem [...] quamvis excellentius cunctis electus, verissime tamen cum illis communicat, sicut et in caetera omnia, id est, in praedestinatione, in electione, in gratia, in susceptione, in assumptione nominis servi [...] ut idem qui essentialiter cum Patre et Spiritu Sancto in unitate deitatis verus est Deus, ipse in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fieret, et nuncupative Deus.*» Cavadini comenta que, fora de la gràcia d'adopció i de l'expressió *nuncupative Deus*, el pensament de FelIU correspon al d'Agustí, com es pot veure en *Enchir.*, 36: FL 40, 250 (CAVADINI, «Felix of Urgel», 88 i 89).

124. Vegeu TEODOR DE MOPSUÈSTIA, *Homilies catequètiques*. Introducció d'Ignacio Oñatibia. Traducció i notes de Sebastià Janeras (Clàssics del Cristianisme 79), Barcelona 2000. De les

que hi fou condemnat expressament Nestori, no s'aixecà ni una sola veu contra Teodor. Però els esquitxos de la controvèrsia nestoriana no trigarien a entelar-ne la memòria. Com que els partidaris de Nestori s'emparaven en l'autoritat de Teodor, els seus adversaris començaren a considerar-lo com a mestre de l'herejarca i fins i tot a atribuir-li la paternitat del nestorianisme; i val a dir que, a aquesta ofensiva incipient, va sumar-s'hi Ciril d'Alexandria en la seva lluita contra Nestori i va arribar al seu moment més àlgid en ser condemnat pel segon concili de Constantinoble, l'any 553. Pel que fa a les *Homilies*, Teodor en consagra dues a exposar la doctrina sobre la divinitat del Verb contra Ari i Eunomi: «l'atenció, però, del catequeta es concentra principalment en la qüestió cristològica, que s'havia vist agreujada recentment per les negacions d'Apol·linar de Laodicea. Com calia esperar d'un representant de l'escola antioquena, Teodor valora extraordinàriament la humanitat assumida pel Logos, la seva vida físicopsíquica i la seva capacitat d'obrar autònomament amb voluntat i llibertat humanes. Per salvaguardar la veritat de la redempció de l'home, defensa la integritat de la naturalesa humana de Crist (la redempció integral de la humanitat suposa la humanitat integral del Salvador). El seu sacrifici redemptor fou un acte de decisió humana. Hom comprèn, doncs, que en comptes de l'esquema *Logos-sarx*, utilitzat pels alexandrins, Teodor s'estimi més l'esquema *Logos-anthropos*»;<sup>125</sup> però, en qualsevol cas, Teodor en cap moment no parla de «dos Senyors» o de «dos Fills», per tal de salvaguardar la unitat de Crist.<sup>126</sup>

Vull citar aquesta expressió de Teodor, perquè és molt significativa:

«Sé que us recordeu encara del que vam dir a la vostra caritat sobre la divinitat de l'Unigènit, i de com els nostres benaurats Pares, després de llur pensament sobre el Pare, es van fixar també en les paraules que les Sagrades Escripures diuen sobre el

---

*Homilies*, en aquesta publicació, hi ha, a més d'un magnífic treball introductori, una abundant bibliografia.

125. *Ibíd.*, 21-22.

126. Oñatibia escriu: «Intenta perfilar millor la unió entre les dues naturaleses en Crist: sovint la caracteritza com a *naqīpūtā* (συνάφεια, 'conjunció'). Aquest terme no era prou satisfactori i posteriorment fou rebutjat. Per explicar encara millor als seus catecúmens la naturalesa d'aquesta unió, recorre a imatges que avui ens semblen insuficients [...]. Tot i que algunes d'aquestes imatges havien estat utilitzades anteriorment per autors gens sospitosos d'heretgia, s'ha de reconèixer que de vegades fa la impressió que defensí que la unió es va realitzar en el Crist per l'assumpció d'un home ja subsistent per si mateix i que el Crist home i el Crist Déu són dos subjectes distints» (*Ibíd.*, 22). Oñatibia afegeix: «El nostre autor distingeix entre *Christus in carne* i *Christus spiritualis*, perquè concep l'"economia de nostre Senyor Jesucrist" com un procés dinàmic: la "conjunció" de les dues naturaleses, que es dona ja en l'Encarnació, es va perfeccionant en la història (n'és una fita important el baptisme al Jordà), fins que arriba el seu "perfeccionament" (*teleiosis*) en la mort-resurrecció, moment en què el "Crist-en-la-carn" es transforma en el "Crist-en-l'Esperit" (distinció dins la identitat) [...]. El nostre autor atribueix a l'Esperit un paper decisiu sobretot en l'"economia de nostre Senyor Jesucrist": en l'encarnació, en el baptisme i principalment en la resurrecció, la unió hipostàtica —la conjunció exacta entre l'*homo assumptus* i el Verb— és obra de l'Esperit Sant» (*Ibíd.*, 22-23).



Fill i afirmaren a la vegada la divinitat del Fill i la forma humana que prengué per a la nostra salvació. Pensaren, en efecte, que no podien pas guardar silenci sobre la naturalesa humana de què ell es va revestir, car és per ella que nosaltres vam tenir coneixement de la naturalesa divina de l'Unigènit. Per tant, després d'haver dir "en un sol Senyor Jesucrist", per tal de fer-nos conèixer la naturalesa divina i la naturalesa humana, van afegir "Fill unigènit, primogènit de totes les criatures", i així proclamaven la naturalesa divina i la forma humana assumida per a la nostra salvació.»<sup>127</sup>

Com ja he insinuat anteriorment, són moltes les raons que expliquen l'actitud frontalment hostil de la teologia carolíngia respecte a la cristologia de l'«homo assumptus», i la seva dependència de la cristologia alexandrina. De fet, Alcuí fonamenta el seu antiadopcionisme en les tesis de Ciril, i ho fa per tal de subratllar els atributs majestuosos de Jesucrist, mentre Feliu es fonamentava en el pensament d'Agustí per tal de presentar una imatge més humana del Senyor.<sup>128</sup> Amb tot, cal reconèixer que és Agustí el Pare més influent en l'època carolíngia i que uns i altres recolzen en la seva influència.

Els hispans, Elipand, primer, i Feliu, després, parlen de «homo assumptus» o «susceptus», però mai de «homo adoptatus», i, en qualsevol cas, invoquen la paternitat agustiniana de llurs doctrines en el sentit que si hom atorga a Crist l'assumpció i la gràcia també li ha d'atribuir l'adopció. Entre les qüestions que es plantegen hi ha la de la semblança de Crist en nosaltres, i els adopcionistes manifesten una proximitat envers Agustí més gran que els antiadopcionistes: Feliu afirma que Crist s'assembla a nosaltres en tot, menys en el pecat, i les tesis que tracten de l'assumpció i de la gràcia de Crist són fonamentals en el sistema adopcionista.

Hi ha una qüestió discutida: fins a quin punt Agustí depèn de Ciril. De fet, la cristologia d'Agustí té un punt de partença soteriològic, molt diferent del de Ciril. Les lluites donatista i pelagiana sol·liciten l'atenció d'Agustí pel que fa sobretot a la relació de Crist amb l'Església i amb la gràcia. La distinció entre ambdues cristologies apareix clarament en les doctrines que veuen Crist com a cap de l'Església, la unió hipostàtica concebuda com a gràcia, l'«exinanitio» del Verb en l'encarnació i en l'obra redemptora i la insistència en la integritat de la naturalesa humana de Crist. En general, podríem dir que la cristologia d'Agustí, a causa de les seves lluites en el camp de l'antropologia, és més aviat ascendent i subratlla la naturalesa humana de Crist, mentre que la de Ciril, un teòleg apassionat per la divinització de l'humà, seria descendent. És cert que

127. TEODOR DE MOPSUÈSTIA, *Homilies*, 5,1 (CC 79, 93).

128. Vegeu E. X. OLIVEIRA DE ALMEIDA, «Alcuin, saint Augustin et les adoptionistes. Brèves considérations théologiques», en J. BUSQUETS – M. MARTINELL (eds.), *Fe i teologia en la història. Estudis en honor del Prof. Dr. Evangelista Vilanova*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Istituto per le Scienze Religiose de Bologna – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 1997, pp. 319-324.

adopcionistes i antiadopcionistes pensen que els dos Pares són testimonis d'una mateixa tradició, però no és menys cert que Felíu, seguint en aquest punt Elipand, es val de l'expressió d'Agustí: «en assumir la naturalesa humana, el Verb la va crear» per a fonamentar la seva opció adopcionista, i en aquest punt s'allunya clarament de Ciril i de la seva teologia de l'hegemonia del Verb.<sup>129</sup>

En l'*Adversus haeresim Felicis*, Alcuí remarca amb força que la causa de l'error dels heretges és haver entès que el Verb, en l'encarnació, va assumir «quelcom» i que, en assumir-ho, el va adoptar.<sup>130</sup> Si hom analitza el pensament d'Agustí, s'adona que el Verb encarna un home sencer, cos i ànima: «homo assumptus». Per a Agustí, l'home integral és, al mateix temps, persona;<sup>131</sup> però l'home Jesús mai no fou «alienus». Aquest és el punt de vista dels adopcionistes, al qual Alcuí respon dient que l'assumpció va tenir com a objecte una «naturalesa» i no una «persona», i que des del primer moment la carn de Crist fou unida al Verb.<sup>132</sup> Però cal que recordem que, segons la versió que dona el mateix Alcuí, Felíu hauria mantingut el mateix subjecte de l'anomenat «doble naixement»: «Ipsum, inquis, credimus verum et proprium Dei Filium ac verum Deum, qui secundum formam Dei bis genitus est, primo videlicet de Patre sine carne absque matre; secundo vero ex matre cum carne sine Patre. Illum verum Deum ex utroque parente ineffabiliter genitum credimus, cui Pater per David loquitur: "Ex utero ante luciferum genui te."»

No hi ha dubte que l'adopcionisme de Felíu d'Urgell va tenir la virtut de plantejar amb tota la cruïlla el problema de la «veritat» de l'home Jesús en virtut de l'encarnació del Verb, i no pas en virtut de l'adopció d'un home prèviament constituït i existent com a persona humana. Per dir-ho amb paraules de Karl Rahner, es tractava i es tracta d'expressar conceptualment la veritat cristiana per excel·lència, segons la qual cal entendre l'encarnació com l'autoco-

129. Vegeu CAVADINI, «Felix of Urgel», 102-103.

130. «Videtur enim huius haeresis esse causam in animo errantium, quod putant hi qui asserunt Christum adoptivum esse, unum esse assumpsisse aliquid et adoptasse» (OLIVEIRA, «Alcuin», p. 322).

131. Vegeu OLIVEIRA, «Alcuin», 321-322. L'autor afegeix: «Celui qui assume, prend à son compte quelque chose d'extrinsèque. Les adoptionistes n'ont pas le courage de dire que le Christ assume une personne. La terminologie et la doctrine du Docteur d'Hipone excluent cette hypothèse, mais les adoptionistes affirment qu'il est fils assumé ou adopté.» Val a dir que Alcuí cita un text que s'atribueix a Agustí que, si més no, conté una doctrina plenament agustiniana: en la unió hipostàtica, Jesús és, des del començament, l'únic Fill de Déu. Heus aquí la citació de l'*Enchiridion*: «Nempe ex quo homo esse coepit, non aliud esset coepit, quam Dei Filius et hoc unicus.» No cal dir que, des d'aquesta perspectiva, és absolutament inadmissible un concepte d'assumpció, que suposaria una persona, un fill, que existiria anteriorment i que seria adoptat posteriorment.

132. Alcuí declara: «Restat ergo ut statim fieret Christus proprius Filius Dei ut ab ipso conceptu, quia numquam alienus fuit» (OLIVEIRA, «Alcuin», pp. 321-322). No oblidem que Agobard, amb més coneixement de causa, creu que «cuncta supra scripta Felicis male sensa verbis patrum destruere debemus» (citada per CAVADINI, *Felix of Urgell*, p. 105).

municació de Déu a la creatura espiritual per a iniciar una història humana, en la qual realment «s'ha fet home».<sup>133</sup>

Rahner és taxatiu: si és veritat que el *Logos* s'ha *fet* home, hem de concloure que Déu «ha arribat a ser» alguna cosa; i pensar això vol dir que l'absolut, en la llibertat pura de la seva infinita mancança de relació, que conserva sempre, té la llibertat d'esdevenir l'altre, allò que és finit: alienant-se, lliurant-se, té la possibilitat de «posar» l'altre com la seva pròpia realitat. Rahner afirma que, en quant Déu s'aliena a si mateix enmig de la seva permanent plenitud, sorgeix «allò altre» com la seva pròpia realitat divina; i cita Agustí, que deia que Déu «assumit creando et assumendo creat»: en quant s'aliena a si mateix i roman ell mateix en l'alienació, crea. Crea la realitat humana *en* quant assumeix aquesta mateixa realitat com a seva.

Rahner ho precisa d'aquesta manera:

«Si el *Logos* es fa home, aleshores aquesta humanitat seva no és allò prèviament donat, sinó allò que esdevé i sorgeix quan el *Logos* s'exterioritza. Aquest home, precisament com a home, és la mateixa manifestació de Déu en la seva pròpia alienació, ja que Déu *es* manifesta precisament quan s'aliena [...]. L'home Jesús ha de ser en si mateix la mateixa revelació de Déu, i no tan sols mitjançant les seves paraules, i no podria ser-ho si “aquesta” humanitat no fos la manifestació de Déu.»<sup>134</sup>

Acabem de veure que Feliu d'Urgell afirma la continuïtat d'un mateix subjecte a través dels dos naixements, i que ho fa emprant els qualificatius de «*verum et proprium*» afirmats del Fill de Déu i de Déu mateix: «*Illum verum Deum ex utroque parente ineffabiliter genitum credimus.*»

133. Vegeu K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona: Herder 1979, pp. 235-271. No cal dir que afirmar que «Dios asume una naturaleza humana como la suya» significa que «esta naturaleza indefinible, cuyo límite —la “definición”— es la referencia ilimitada al misterio infinito de la plenitud, cuando es asumida por Dios como su propia realidad llega al lugar hacia el que está siempre en camino en virtud de su esencia» (p. 259). Vegeu també GIL I RIBAS, *Jesús*, 32-34.

134. *Curso fundamental sobre la fe*, 265-266. Afegeix: «No se opone a esto que existan también otros hombres —a saber, nosotros— que no son la propia exteriorización de Dios, el hacerse otro de Dios. Pues el “qué” es igual en nosotros y en él, en el *Logos* que se expresa a sí mismo. A ese “qué” le damos el nombre de “naturaleza humana”. Pero el hecho de que este “qué” se dice en él como su propia expresión, pero no en nosotros, constituye el abismo de la diferencia. El hecho de que él dice como realidad suya exactamente lo que somos nosotros constituye el contenido de nuestra esencia y de nuestra historia, redimida y abierta hacia la libertad de Dios.» Schillebeeckx, en el seu llibre *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Cristiandad 1981, p. 616) escriu: «No se trata de una presencia divina en un hombre constituido previamente en persona por un acto creador de Dios, y asumido “luego” en el *Logos*. Por tanto, ¿hay que considerar el acto creador general como fundamento de la unión consciente o mística de Jesús con el Padre gracias a su plenitud del Espíritu Santo? ¿O es este acto creador, en cuanto *que a la vez* constituye al hombre Jesús en Hijo del Padre, el fundamento de la personalidad y, por tanto, de la unión mística de Jesús con el Padre?»

Per cert que, respecte a aquest «verus i proprius», Perarnau en fa una anàlisi extraordinàriament acurada, que li serveix, entre altres coses, per a confirmar la manca d'autenticitat de l'anomenada *Confessio fidei Felicis*, una anàlisi que ens permetrà «conèixer un punt que mai no fou clarificat en la controvèrsia, ans cada una de les parts entengué a la seva manera i en particular els atacants de Feliu mai no es preguntaren quina era la idea que aquest vehiculava amb els dits conceptes; també arrodonirà allò que ja hem dit sobre el diàleg de sords, una manifestació del qual fou l'ús diferent i divergent dels dos adjectius que ens ocupen, per cada una de les parts; i possiblement ajudarà a veure on es troba el punt de disconformitat entre les dues parts de la controvèrsia».<sup>135</sup>

Prescindint de la utilització que Ciril fa de l'adjectiu «proprius», Perarnau constata que, en la *Confessio fidei*, en dos casos és utilitzat «verus» tot sol, en el primer per a qualificar la «credulitas cordis» i la «professio oris», en el segon per a referir-se al Déu vertader, i que, en ambdós casos, «verus» es contraposa a «fals»; en els altres quatre números es repeteixen quatre vegades els adjectius units, i en tots sis casos el substantiu-subjecte és sempre idèntic i sempre referit al personatge intrahistòric Jesucrist, per la qual cosa arriba a aquesta conclusió:

«Tenim, doncs, si no m'equivoco, una significació diàfana: la “vera credulitas” i la consegüent “vera confessio fidei” consisteix a professar que el personatge intrahistòric que és Jesucrist és el “verus et/ac proprius Filius Dei”. En conseqüència, ens trobem amb una formulació de fe cristiana, catòlica i ortodoxa, segons la qual l'afirmació: “Jesucrist és el Fill o el Verb de Déu” posseeix aquelles qualitats o valors de veritat i de propietat que l'allunyen de les proposicions falses o impròpies [...]. La darrera constatació em sembla evident: l'ús dels adjectius “verus et proprius” en la *Confessio fidei* de Feliu d'Urgell els atribueix la doble funció lògica d'afirmar la veritat, excloent l'error, i la propietat, excloent qualsevol ús verbal impropï, de la formulació “Jesucrist és Fill/Verb de Déu”. Som plenament immersos en el camp de la lògica aristotèlica, el de la identitat entre subjecte i predicat d'una oració gramatical mitjançant el verb *est*.»<sup>136</sup>

Perarnau, però, està convençut que aquesta manera de parlar no és la de Feliu; les frases autèntiques de Feliu —diu— no sols no col·loquen la utilització del adjectiu “verus et proprius” en un marc de lògica pura i simple, ans,

135. «Aproximació al nucli doctrinal de Feliu d'Urgell», en *Jornades*, 123. Perarnau situa les frases que ens afecten en dos grups, el primer per a les de la *Confessio fidei*, el segon per als paràgrafs de Sants Pares afegits al seu final; pel que fa al segon, escriu: «Només he pogut trobar l'adjectiu “proprius” utilitzat per Ciril d'Alexandria (és a dir, per la seva traducció llatina), en les tres frases següents, pertanyents a un únic paràgraf dels afegits a la *Confessio fidei*: “Quomodo proprius Dei Filius nominatus est Christus [...] Palam ergo est, quia unitatis res adsumpta necessariae proprium Filium declaravit Dei [...] Corpus enim erat non alterius cuiusquam secundum nos, sed magis proprium ex Patre existentis Verbi, natum ex ea”» (Ibíd., 124-125).

136. Ibíd., 125-126.

per contra, permeten d'afirmar que per a ell tenien sentit de derivació biològica (o material i genètica) directa<sup>137</sup> i, per tal de provar-ho, cita finalment un paràgraf integrat en el llibre d'Agobard, on, a la pregunta: «Christus Dominus et Redemptor noster, sicut in divinitate creditur *verus et proprius* Filius Dei, ita et in humanitate...?» la resposta —diu— difícilment podria ser més clara i precisa: «*Verus et proprius* Filius ille *veraciter* creditur, qui de substantia Patris est genitus, non aliunde assumptus, cui generatio dat nomen Filii...» I, en acabar, Perarnau escriu:

«En tots els fragments reportats hem pogut constatar que el diàleg de sords es manifestà aleshores i continua essent copsable en la globalitat dels escrits polèmics, car en resseguir la qualificació de “verus” o la de “verus et proprius” ens hem pogut adonar que en els fragments del bisbe d'Urgell és vinculada al fet o al procés biològic de la generació, element que no es trobava ni en les formulacions de l'anomenada *Confessio fidei Felicis* ni en els escrits polèmics antifelicians, on “verus”, “verus et proprius” qualifica la Persona del Fill i tota la realitat, humana o divina, que li és personalment vinculada.»<sup>138</sup>

M'ha semblat imprescindible i insuperable l'ànalisi de Perarnau. En qualsevol cas, val a dir que la cristologia de l'«homo assumptus», de FelIU d'Urgell, molt pròxima a la de Teodor de Mopsuèstia i il·luminada per la teologia trinitària d'Agustí, permet d'exonerar —penso— el nostre bisbe de nestorianisme a partir d'una lectura més matisada del seu adopcionisme.

### β) *L'acció trinitària en la missió del Verb*

Hem fet esment de la qüestió del «doble naixement» de Jesucrist. Alcuí qualifica de blasfema l'afirmació segons la qual Crist hauria necessitat una

137. Perarnau cita aquestes frases (ibíd., 126-128), però creu que on l'ús dels adjectius adquireix el màxim de claredat és en la *schedula*, coneguda per l'*Adversum dogma Felicis* d'Agobard (el text és citat en «Fragments textuals», 42).

138. «Aproximació», 129. L'autor presenta finalment la frase que es troba en el llibre setè del *Contra Felicem*, d'Alcuí, *verus est Filius Dei*, que és com el cavall de batalla de la polèmica: «defensat per uns perquè essent única i divina la persona de Crist, la del Fill ver de Déu, tot allò d'humà que personalment enclou és “ver Fill de Déu”; i, en canvi, criticat per d'altres, perquè per a ell, *verus filius* o *vera filiatio* només és afirmable quan hi ha “veritat” o “propietat” de filiació [*generatio dat nomen filii*, acabem de veure en la n. 63] i cada una d'ambdues filiacions només correspon a la filiació biològica directa, per tant, a la naturalesa» (PERARNAU, «Aproximació», 129-130). Per cert que, quant a la frase que FelIU retreia als seus acusadors, l'editor del text transcrit en la patrologia grega del Migne informa: «Verba sunt Theodoret in reprehensione primi Anathematismi apud Cirillum» (Ibíd., p. 129, n. 64). Perarnau ha fullejat el llibre de Robert Devreesse sobre Teodor de Mopsuèstia, *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studi e Testi 141), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana 1948, per si hi havia algun paral·lelisme amb FelIU d'Urgell. A mi, m'ha semblat que n'hi ha, i molt!

«segona generació» —«quasi peccatorem regeneratione indignuisse»—. Perarnau, que recull aquesta acusació, no creu que pugui ser atribuïda a Feliu si recordem la professió de fe feliciana, que Alcuí declarava no entendre, en la qual confessa clarament l'assumpció de la naturalesa humana «ab ipso conceptu in singularitate suae personae».<sup>139</sup> I per això escriu:

«La presentació de la doctrina sencera de l'adversari prèvia a tota controvèrsia i, no cal dir-ho, a qualsevol desqualificació del mateix, sobretot si hom l'acusa de "blasfem", exigia en aquest cas dir el següent: "En virtut de la doctrina dogmàtica de la Unió Hipostàtica, que Feliu professa i confessa, ell afirma que des del mateix moment de la dita Unió es realitza en Crist una identificació personal de Déu i home en virtut de la qual el Fill de Déu és el fill de l'home i el fill de l'home és el Fill de Déu. De més a més, en virtut de l'actuació particular de la Trinitat en la humanitat de Jesús, des del baptisme en el Jordà s'ha començat de manifestar que aquest, en tant que home estava en una relació peculiar amb la Trinitat que pot ésser qualificada amb paraules diverses, entre les quals la d'adopció." No cal dir que ni Alcuí, ni Paulí d'Aquileia, ni Agobard de Lió no s'han pres la molèstia de precisar: no haurien pogut atacar ni desqualificar. No puc fer res més que posar la hipòtesi, ja que la manca dels textos complets de Feliu no permet de fer altra cosa: la versió feliciana sobre els efectes en Jesús del baptisme en el Jordà ¿no serà la seva forma d'expressar la seva convicció que, essent Jesús Fill de Déu i fill d'home des del mateix moment de la concepció *ex utero Virginis*, en el Jordà començà a ésser tractat per tota la Trinitat com a fill adoptiu, i cap, doncs, de tots els fills adoptius que havien de seguir les seves petjades i havien d'ésser adoptius per i en Ell, *fili in Filio?*»<sup>140</sup>

139. Perarnau ha trobat l'expressió «in singularitate suae personae ita univit atque conseruit» també en el *Liber de diversis quaestionibus*, de la qual cosa també s'havia adonat José MADDOZ, «Una obra de Félix de Urgel falsamente adjudicada a San Isidoro de Sevilla», *Estudios Eclesiásticos* 23 (1949) 162. Perarnau, que suggereix un interesantíssim canvi de puntuació en el Migne, explica que Maddoz s'adonà que els fragments felicians relatius al baptisme de Jesús, eren fortament deutors d'un dels capítols del *Liber de diversis*, per la qual cosa presenta en paral·lel l'un i l'altre. En acabar aquest estudi afegeix: «És difícil establir una comparació, perquè el text de Feliu no és complet, perquè Alcuí només en salva els fragments que li serveixen per a acusar Feliu d'adopcionisme, i és impossible de saber quina funció tenien els quatre paràgrafs anteriors en el *Libellus* feliciana del 797; el *Liber* [...], en canvi, té en el capítol LII un objectiu doctrinal diàfan, que és el que segueix després un cop exposat el sentit de les dues genealogies evangèliques: en rebre el baptisme de Crist, el fidel esdevé membre d'una humanitat nova, en la qual desapareixen totes les diferències humanes» («Aproximació», 132-135).

140. «Aproximació», 132. L'autor escriu a peu de plana: «Un punt de referència d'allò que acabo de formular (i dic de referència, no pas d'identitat, sinó només possiblement d'un cert paral·lelisme) podria ésser allò que lleigeixo en Bernard POTTIER, *L'humanité du Christ selon Grégoire de Nysse*, dins "Nouvelle Revue Théologique", 120 (1998), 353-369, en concret 359: "La clé de voute de la christologie grégorienne, et de toute christologie, est la distinction de la théologie et de l'économie [...] L'économie désigne toute l'activité de Dieu en rapport avec le temps, création y compris"; el mateix Pottier assenyala que aquesta és una observació feta per Alois GRILLMEIER, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, 2, Freiburg - Basel - Wien, Herder 1978, 620; empalmariem, doncs, amb aquella actuació "ad extra" de tota la Trinitat damunt la humanitat de Jesús, actuació designada amb noms diversos, també

D'aquest enfocament de la qüestió, és a dir del tema de l'actuació de tota la Trinitat en l'encarnació del Verb i, per tant, de la «missió» extratrinitària, en parlaré ara mateix. Perarnau, citant la frase anterior que Alcuí certifica escrita per Feliu, comenta:

«Tenim, doncs, clarament afirmada una acció divina unint la humanitat de Jesucrist (el *filius hominis*) a la persona del Verb, del *Filius Dei*, i això des del moment de la concepció o de l'Encarnació, de manera que sigui una única persona, en la qual convergeixen o s'uneixen les dues naturaleses, sense que ni l'una ni l'altra en resultessin ni mínimament desdibuixades o desnaturalitzades, però de manera que del Verb es pot afirmar que és home i de l'home que és Fill de Déu, amb equivalència de denominacions.»<sup>141</sup>

Cal reconèixer que la cristologia de l'adopcionisme hispànic, en general, i de Feliu d'Urgell, en particular, presentava aspectes ben discutibles. L'escola alexandrina parteix del convenciment que el *Logos* etern de Déu va assumir una naturalesa humana i «es va fer» home: és a dir, que la història-que-esdevé d'aquesta realitat humana va passar a ser la «seva» pròpia història, que el nostre temps s'ha convertit en el temps de l'etern i la nostra mort en la mort del Déu immortal, i que «la distribució dels predicats, que aparentment es contradueixen i dels quals una part no sembla poder correspondre a Déu, entre dues realitats (la paraula divina, per una part, i la naturalesa humana creada, per una altra), no pot induir a oblidar que la realitat creada amb el seu devenir és la del *Logos* del mateix Déu»; i que «si el *Logos* es fa home, aleshores aquesta seva humanitat no és quelcom prèviament donat, sinó allò que esdevé i sorgeix en l'essència i en l'existència quan i en tant el *Logos* s'exterioritza».<sup>142</sup>

Aquesta teologia té molts avantatges sobre l'occidental, que, «des de sant Agustí acostuma a opinar que és evident que cadascuna de les tres persones divines (no numèriques) hauria pogut fer-se home, suposant que la persona respectiva ho hagués volgut. Des d'aquesta perspectiva, “paraula” de Déu significa un subjecte diví qualsevol, una hipòstasi divina. La frase “Paraula de Déu” significaria aleshores només, d'acord amb una formulació clàssica, “Un de la Trinitat s'ha fet home”».<sup>143</sup> La tradició oriental alexandrina veu en la humanitat

---

amb el d'“adopció” que tindria un moment teàndric constitutiu i personal en l'Encarnació, i nombre de manifestacions públiques concretes a partir del baptisme de Jesús.»

141. «Aproximació», 115.

142. El text (traduït per mi) és de RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 261-262, 265-266. L'autor afegeix: «Desde aquí habría que lograr con mayor precisión de lo que se ha hecho hasta ahora una comprensión de que precisamente el *Logos* de Dios se ha hecho hombre y sólo él podía hacerse tal [...]. Cuando Dios se expresa a sí mismo como él mismo en el *vacío* de lo no divino, entonces tal expresión es la manifestación de su palabra inmanente y no una palabra cualquiera que pudiera corresponder también a otra persona divina» (p. 265).

143. *Ibíd.*, 255-256. Agustí és responsable de la noció d'«essencialitat» de Déu, una noció que perdurà en el pensament d'Anselm, d'Alexandre d'Hales i de Bonaventura; pel que fa a la doctrina agustiniana que fonamenta el coneixement vertader en la il·luminació divina pel Verb,

de Crist l'expressió del Verb, però tendeix a identificar aquesta humanitat amb una mena de prolongació en el temps del mateix Verb, amb el risc de reduir aquesta humanitat a un simple revestiment circumstancial del qui és la Paraula. I no hi ha dubte que aquesta hegemonia del Verb, defensada aferrissadament per Ciril, deixava en la penombra l'actuació del Pare i de l'Esperit Sant; i no hi ha dubte tampoc que aquesta fou la perspectiva més significativa de la teologia carolíngia.

Però la tradició agustiniana, més propera als hispans, tampoc no feia fàcil la comprensió d'una acció conjunta de la Trinitat en l'encarnació del Verb. Com recorda Gilson, en l'explicació de la Trinitat, Agustí concep abans la naturalesa divina que les persones. «Deus», per a ell, no significava directament el Pare (com és el cas dels grecs), sinó, d'una manera més general, la divinitat, concebuda certament d'una manera concreta i personal, però no com la primera persona.<sup>144</sup> En el seu *De Trinitate*, encara que afirma taxativament que «inseparabiliter operari Trinitatem in omni re quam Deus operatur»,<sup>145</sup> en comentar el text paulí: «Qui solus habet immortalitatem», afegeix: «intelligitur non tantummodo de Patre, sed de uno et solo Deo quod est ipsa Trinitas».<sup>146</sup>

---

val a dir que arribarà a ser una de les característiques de l'agustinisme medieval. Étienne Gilson escriu: «Observemos, no obstante, que esta supervivencia irá acompañada de cambios de perspectiva. Por una parte, la Edad Media buscará en la noción de la *esencialidad* de Dios la base para probar que su existencia es inmediatamente evidente (San Anselmo y San Buenaventura, por ejemplo), cosa que no hizo el mismo Agustín; por otra parte, mientras que San Agustín se apoyaba en la iluminación divina con la mira principal de llegar a Dios, los agustinianos de la Edad Media se verán naturalmente conducidos —por la necesidad de justificarla ante la doctrina contraria de los aristotélicos— a desarrollar la iluminación como una tesis de epistemología propiamente dicha» (E. GILSON, *La Filosofía de la Edad Media*, Madrid: Gredos<sup>2</sup>1965, <sup>3</sup>1982, p. 123).

144. GILSON, *La Filosofía*, 123: «Es Dios-Trinidad —es decir, realmente la divinidad— quien se despliega sin sucesión de tiempo o de naturaleza, pero no sin orden de origen, en tres personas» (Gilson cita, en aquest cas, E. Portalié).

145. *Trin.*, I, 5,8. Es refereix evidentment a les operacions anomenades *ad extra*, una doctrina que ha esdevingut un axioma teològic, sancionada pel concili de Florència: «In Trinitate omnia unum, ubi non obviat relationis oppositio» (DS, 703).

146. *Trin.*, I, 6,10. Agustí vol posar de manifest l'error dels qui atribueixen al Verb etern el que s'afirma en l'Esriptura com a propi de Jesús com a home; la doctrina agustiniana és aquesta: «Est ergo Dei Filius Deo Patri natura aequalis, habitu minor. In forma servi quam accepit, minor est Patre; in forma autem Dei in qua erat etiam antequam hanc accepisset, aequali est Patri. In forma Dei, Verbum per quod facta sunt omnia; in forma autem servi, factus est ex muliere, factus sub Lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret. Proinde in forma Dei fecit hominem; in forma servi factus est homo.» És evident que el suau equilibri d'aquesta doctrina no resol el problema de fons de l'encarnació de Déu: l'*abaixament* del Fill, que qüestiona la suposada «omnipotència» divina. El Fill fou enviat i, per això mateix, és inferior al Pare que l'envia: «Cum ergo venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub Lege; usque adeo parvum, ut factum; eo itaque missum, quo factum. Si ergo maior mittit minorem in quantum factum, fatemur et nos factum minorem, et in tantum minorem in quantum factum, et in tantum factum in quantum missum. "Misit", enim, "Filius suum factum ex muliere",



γ) *La «gratia Capitis»*

Els «hispani» invocaren també el patronatge d'Agustí i la seva doctrina de la «gratia Capitis» per a recolzar llur tesi adopcionista: afirmaven que Crist, en quant home, és fill per la gràcia, i Felíu identifica gràcia i adopció.<sup>147</sup> Com és sabut, Agustí, en la controvèrsia pelagiana, desenvolupa la doctrina de la gràcia de Crist-home, del qual afirma que és la font de la gràcia creada, essent la mateixa unió hipostàtica una gràcia; i els adopcionistes deien que si la unió és una gràcia, Jesús, en quant home, és Fill de la gràcia. Alcuí vol deixar ben clar que una cosa no té res a veure amb l'altra,<sup>148</sup> però no aprofundeix el tema de la «gratia Capitis».<sup>149</sup>

Com és sabut, la teoria de la «gratia Capitis» fou elaborada per la primera escolàstica, en el sentit que la gràcia que vivifica el cos és la gràcia per la qual Jesús fou fet 'Crist' per la unció amb l'Esperit Sant. Sabem que Agustí, des de les primeres *Enarrationes in Psalmos*, escrites entre la seva ordenació presbiteral i la seva consagració episcopal, defineix l'Església com a cos, el cap del qual és Crist, de manera que cos i cap, Església i Crist, constitueixen una única persona, el Crist total: «unus homo, unus vir, una persona, Christus integer» o «totus»;<sup>150</sup> però Agustí no coneix el concepte de «gratia Capitis». Per a ell, l'inseriment espiritual i profund en l'Esperit de Crist esdevé per la comunió en les estructures dogmàtiques i sacramentals de l'Església catòlica. I no hi ha dubte que la comprensió de l'Església com a «corpus Christi» és una de les grans intuïcions agustinianes.

La idea de «caput» que conrearan els papes dels segles cinquè i sisè, respecte a l'Església entesa com a «corpus», correspon a la noció romana de l'Estat —per tant, en sentit social o corporatiu—, que ha de tenir un «princeps», i aquest és el col·lectiu de l'església de Roma i el seu bisbe, pel fet de ser vicari de Pere i executor visible i actual de la seva acció. És així com s'ex-

---

per quem tamen facta sunt omnia, non solum priusquam factus mitteretur, sed priusquam essent omnia, eundem mittendi confitemur aequalem, quem dicimus missum minorem» (*Trin.*, IV, 19,26): és enviat, no perquè és inferior en jerarquia substancial o perquè no sigui igual al Pare en algun atribut, «sed secundum id quod Filius a Patre est, non Pater a Filio» (*Trin.*, IV, 20,27).

147. Vegeu OLIVEIRA, «Alcuin», 322.

148. El text que fan servir els *hispani* és el de l'*Enchiridion*, c. 36: «Gratia suscipit hominem tanta unitate personae, ut idem ipse esset etiam hominis Filium», i Alcuí respon que Agustí en cap moment no parla de la gràcia com a causa d'adopció.

149. Oliveira, en referir-se a Alcuí, afegeix: «Avec la comparaison selon laquelle David rend Salomon héritier par grâce, affirmation qui reste sur le plan de l'ordre naturel, Alcuin touche la question de la grâce de l'union. Elle montre la gratuité de l'union de la part de Dieu. Après une longue discussion au sujet de la distinction entre grâce et adoption, beaucoup trop longue pour s'appliquer au style d'Alcuin, il refuse d'analyser en profondeur les questions augustiniennes de la grâce du Christ» («Alcuin», 323).

150. Vegeu-ne la referència bibliogràfica en Y. CONGAR, *Historia de los dogmas*, vol. III: *Eclesiología*, Madrid: BAC 1976, p. 2.

pressen Sirici i Lleó. Gregori, quan parla de l'Església com a cos de Crist, «compago corporis Christi», insisteix principalment en la vida de la gràcia, de la fe i de la caritat, i en la unitat que s'estableix entre nosaltres i Crist fins a formar amb ell una persona. Però és Isidor de Sevilla, en recollir la tradició occidental i incorporar l'oriental, qui ofereix una visió molt més evolucionada de l'Església com a Cos de Crist, una realitat sobrenatural que s'acompleix en el sagrament del cos i la sang del Senyor.

L'Església visigoda mantindrà aquesta convicció sobretot en els textos litúrgics, on la idea dominant és que l'Església és inseparable de Crist, el qual acompleix la realitat del seu misteri en l'Església i per mitjà de l'Església;<sup>151</sup> però serà precisament en el context d'aquesta Església on es produirà un cert desplaçament del significat d'aquesta expressió, que adquirirà un sentit ètic, més que no pas socio-jurídic. Ambròs d'Autpèrtia, en el seu comentari sobre l'Apocalipsi, parlava de «corpus diaboli»; poc temps després, Beat de Lièbana, que també havia escrit un magnífic comentari ple d'enunciats eclesiològics sobre el mateix text bíblic, va confeccionar el text *Epistola ad Elipandum* contra l'adopcionisme,<sup>152</sup> el segon llibre del qual es titula *De Christo et eius corpore, quod est Ecclesia, et de diabolo et eius corpore, quod est Antichristus*: com observa Congar, «és una manera de situar Elipand en la ciutat del diable, com anticrist, pel fet de negar la divinitat de Crist».<sup>153</sup>

Els temes agustinians de la unitat garantida per la fe, de l'*ecclesia* sostinguda pels sacraments i sobretot el de l'Església com a Cos de Crist constitueixen un bé comú per a la consciència eclesiològica de l'època de la primera escolàstica, tal com es pot veure en un dels teòlegs més representatius del segle XII: Hug de Sant Víctor. El victorí no té pròpiament un tractat *De Christo capite*: segons ell, no és la gràcia la que ens fa membres del seu Cos, sinó el seu Espe-

---

151. Congar parla del tema *duo in carne una*, un tema que també es troba en Beda el Venerable (*Hexaameron*, I: PL 91,52); Congar ho recull: «Es la concepción de los Padres, que han percibido poderosamente que Cristo va unido a la Iglesia y que ambos son inseparables en el mismo misterio de salvación. Gregorio decía que forman "una persona"; Beda dice "una natura". Esta Iglesia es el Cuerpo del soberano sacerdote, es totalmente sacerdotal. Sin embargo, Beda no elabora la naturaleza del vínculo entre Eucaristía y unidad del Cuerpo eclesial» (*Eclesiología*, 24).

152. PL 96, 893-1030.

153. CONGAR, *Eclesiología*, 26. Val a dir que la unitat expressada per la idea Església – Cos de Crist perd força a partir del segle VIII, si més no a Occident, que és quan la *ecclesia* esdevé gairebé sinònim de societat cristiana des de la perspectiva de la reialesa universal de Crist, sense que amb això es vulgui dir que desaparegui la idea de la continuïtat dinàmica entre el cos de Crist, Verb fet carn, el cos eucarístic i el Cos de Crist, que és l'Església: «En el fondo, el mismo misterio se realiza en las tres realidades que llevan el mismo nombre de "cuerpo de Cristo": el misterio de Cristo se consume en la Iglesia por medio del sacramento. Por lo cual, el cuerpo sacramental se llama entonces "místico", es decir, referido a un misterio y realizador de un misterio; mientras que el cuerpo eclesial es llamado entonces "verdadero cuerpo de Cristo", puesto que es el término al cual tiende toda la economía del misterio. De esta manera, la Eucaristía constituye a la Iglesia como cuerpo de Cristo» (Ibid., 29).

rit Sant, per la qual cosa cal considerar-lo com un dels precursors de l'eclesiològia que es desenvoluparà a partir de Pere Llombard.

Efectivament, una de les primeres «quaestiones» plantejades per la primera escolàstica és si Crist és «caput Ecclesiae» només en virtut de la seva divinitat —que certament ho és, juntament amb el Pare i l'Esperit Sant— o també ho és segons la seva humanitat, una qüestió que en planteja aquesta altra: què s'inclou exactament en la qualitat de «caput»?

No hi ha dubte que Agustí incloïa en el concepte de «caput» els valors de «princeps et origo», de «rector», i que veia tots els sentits concentrats en el cap i no en la resta del cos; a més afegia que «unius naturae sunt caput et corpus». El «caput» dirigeix el cos i en regula les activitats, però no figura la idea que aquest cap és, en l'ordre de l'eficiència, la font dels dons de gràcia que davalen sobre els membres del Cos.<sup>154</sup> L'origen del tractat *De gratia capitis* cal atribuir-lo a Pere Llombard.<sup>155</sup>

La teologia carolíngia cita l'*Enchiridion*, que conté moltes de les tesis cristològiques d'Agustí. Alcuí afirma que cap mena de mèrit no ha precedit la unió hipostàtica i subratlla contra els adopcionistes que la filiació divina de Jesús com a home fou feta «nullis meritis praecedentibus».<sup>156</sup> Els teòlegs carolíngis, però, sembla que pretenen barrar el pas a allò que serà, un parell de segles més tard, la «gratia Capitis».

Jo gosaria dir que Feliu d'Urgell anuncia a la seva manera aquesta gran teologia sobre el Cos místic del segle XII. Feliu és el precursor d'una cristologia que, sense arribar, en el seu cas, a les precisions escolàstiques de la «gràcia creada», veurà en la «gràcia increada» de l'Esperit Sant, que habita «corporal-

154. Congar afegeix: «Incluso la imagen de la unción que se derrama por la barba de Aarón no incluye netamente este valor de causalidad, como la simple palabra *fons* que utilizaba ya San Agustín» (Ibíd., 96).

155. En concret, es tracta del llibre III, distinció 13, sobretot per raó dels comentaris que suscitarà aquest text. Pere resumeix les idees adquirides sobre allò que constitueix Crist com a *caput* i cita la carta d'Agustí a Dardanus (*Ep.*, 187, 40: PL 33, 847), *de eius plenitudine acceperunt (sancti)*, però sense valorar la humanitat de Crist. A partir de Pere Llombard es formarà el tractat, tal com el coneixerà el segle XIII. Congar cita els textos que, sense precisar-ne el sentit, afirmen que els dons espirituals *a Christo defluunt* (Pere el Cantor, de la primera meitat del segle XII, mereix una menció especial), i fa esment del començament d'una teologia de la gràcia *creada*, teologia que es va anar elaborant a partir de les qüestions suscitades pel baptisme d'infants, tot i que concreta: «distinción entre posesión de las virtudes *habitu* o *actu*, aun cuando la expresión *gratia creata* no debió aparecer hasta 1245. Este tratado *De gratia Capitis* se anuncia en las *Sententiae* de Pedro de Poitiers; y se encuentra bastante desarrollado en Guillermo de Auxerre» (CONGAR, *Eclesiología*, 97).

156. Com observa Oliveira, «ces affirmations excluent la grâce dans la nature humaine du Christ comme principe ou cause d'une dite filiation divine adoptive selon la nature humaine. Ainsi se confirme la thèse d'Alcuin selon laquelle grâce et adoption sont distinctes et que Jésus, en tant qu'homme, n'est pas Fils par la grâce et que celle-ci ne précède pas la filiation adoptive: "Praecessit nos gratia, ut essemus adoptivi. Christus vero non fuit ante homo factus, et post per gratiam adoptivus Filius Dei"» («Alcuin», 323).

ment» Crist, Senyor de l'Església, allò que el potencia per a ser, en la seva humanitat, el vertader Cap de tot el cos eclesial. La teologia carolíngia, alimentada en gran part des de la llunyana Irlanda, on el concepte de «Caput Ecclesiae» tenia un sentit molt clar de govern eclesiàstic i s'aplicava al rei i a l'emperador,<sup>157</sup> feia molt difícil un avenç de la comprensió de la «gratia Capitis» en el sentit escolàstic. I qui sap si no hauríem de citar aquí, entre altres, la teoria de Jonàs d'Orleans en el seu *De institutione regia*.

La teologia carolíngia va ser incapaç de treure les conseqüències que la teologia de la gràcia d'Agustí havia, si més no, insinuat. Com diu molt bé Oliveira, Alcuí parlarà abundantment de la gràcia de Crist, però Crist mateix en cap moment no serà res més que font de la gràcia. Fins i tot arriba a atenuar la gràcia de Crist-home en comparació a la gràcia de Déu.<sup>158</sup> Alcuí presenta els textos d'Agustí que expliquen la unió hipostàtica com una gràcia, però els cita sense comentar-los.<sup>159</sup>

El concepte d'una «gratia adoptionis», referida a l'home-Jesús, dogmàticament és inviable, si és que vol ser la base substancial del «natus de Maria virgine»; en aquest aspecte, en l'estructura ontològica de Jesús de Natzaret hi ha com a gràcia només la unió hipostàtica. Però l'Església, com a «corpus» (en sentit d'organisme viu), ha de viure del Crist—«caput» i de la gràcia que pos-

---

157. Vull citar aquest text, certament un xic llarg, però molt significatiu, de Congar: «De hecho, no sólo Carlomagno, cuya posición era singular, sino sus sucesores son llamados *rector Ecclesiae* [...]. Esto llevaba consigo lo que se ha llamado con exactitud una noción ministerial de la función imperial o real: porque era una función en la *Ecclesia*. El príncipe no defendía los intereses puramente temporales o terrenos; defendía, por medio del poder temporal, y, por consiguiente, mediante el uso de la fuerza y de la espada, los intereses de la fe y de la fidelidad a ella, de la caridad y de la paz; en suma, la salvación de los hombres que le habían sido confiados. Si se trataba del emperador, su dignidad era una traducción terrena de la monarquía divina; y, por ello, su autoridad, al tener, en principio, una dimensión universal, abarcaba a toda la humanidad [...]. Esta concepción ministerial de la función real convertía al príncipe en un personaje sagrado, algo muy distinto de un simple laico, hecho que se traduce litúrgicamente en la consagración. Pero, al mismo tiempo, llevaba a definir al personaje en términos casi exclusivamente morales y religiosos, como aparece en los numerosos tratados, admoniciones de los concilios y “espejos de príncipes”, que llenan los siglos VII, VIII y, sobre todo, el siglo IX. Es esto lo que se ha llamado con exactitud “el moralismo carolingio”, alimentado sobre todo con San Gregorio, San Isidoro y con una obra, *De XII abusivis saeculi*, escrita en Irlanda a mediados del siglo VII, pero leída bajo el nombre de San Cipriano» (*Eclesiología*, 28-29).

158. OLIVEIRA, «Alcuin», 324. En ocasió d'un text bíblic sobre la gràcia de Crist, que el preocupa, declara: «Est ideo bene Apostolus, Christi gratiam nominans, Dei gratiam nominavit, quia Christus totum erat quod Deus», on la humanitat de Crist sembla quedar eclipsada per la seva divinitat.

159. Oliveira es pregunta: «Comment juger toutes ces données? Alcuin présente les textes de Saint Agustin sur l'union comme une grâce, mais les traite sans les commenter. Dans d'autres textes, il semble vouloir atténuer cette vérité: l'union est une grâce. Voudrait-il peut-être évier cette terminologie augustinienne à cause de son antiadoptionisme? Ou alors, n'ayant pas assimilé complètement la doctrine de Saint Augustin, préférerait-il la transmettre avec les mots de son auteur lui-même, de façon impersonnelle, sans faire de commentaires?» («Alcuin», 324).

seeix com a tal, i aquesta gràcia mai no podrà identificar-se, per raó de la seva incomunicabilitat, amb la unió hipostàtica. Els adopcionistes, al meu entendre, entengueren aquest plantejament, però aportaren una solució equivocada. Alcuí i la resta de teòlegs carolingis ni tan sols pogueren plantejar la qüestió. I la conseqüència fou una condemna lamentable.

Josep GIL I RIBAS  
Casa Rectoral  
E – 43764 EL CATLLAR (Tarragona)

### Summary

Feliu d'Urgell is a key figure for understanding, among other things, the structure and the purpose of the so called 'Hispanic adoptionism'. Professor Perearnau has gathered some materials on this Catalan bishop, some of which are unpublished, as well as publishing two studies by Catalan authors (*Feliu d'Urgell. Basis for His Study*, published in 1999) and organising the International sessions of study on Bishop Feliu d'Urgell, held at la Seu d'Urgell, from 28 to 30 September, 1999. However, there remained the need to analyse more in depth the theme of Feliu's Christology, repeatedly condemned mainly by Alcuí of York and contrary to the interests of Charlemagne. This is the goal of this article. Feliu's so called adoptionism, quite different from that of Elipand of Toledo, had two main preoccupations in mind: on the one hand, to make Christian doctrine more plausible in the face of Arab monotheism, and on the other hand, to achieve an understanding of the mystery of the Incarnation which included the actions of the whole Trinity. In this study it becomes evident that Feliu never accepted either the Arian nor the Nestorian solution; however, based on the legitimacy of the Antiochene Christology of the Homo Assumptus, he explained the special relationship of Jesus with his Father, from the very first moment of the Incarnation as a consequence of the special 'adoption' by which the Father lovingly and effectively set apart his son, the man Jesus. The only person in Christ is that of the Son of God, and for that reason Jesus is not a lesser God, nor a man adopted and turned into a son; but this person, who is the second one of the Trinity, is also man and, as such, is linked to the paternal-creative activity of God the Father (and, in this sense, one can talk about adoption). The Spirit, in Feliu's doctrine, is the one mainly responsible for the mystery. Feliu d'Urgell's adoptionism, in the interpretation of this article's author, is less heterodox than it is usually thought to be.