

RECENSIONS

Frederic RAURELL (ed.), *Vida grega d'Adam i Eva* (Literatura intertestamentària, 5).
Introducció, traducció, text grec revisat i notes de Frederic Raurell. Barcelona:
Facultat de Teologia de Catalunya - Associació Bíblica de Catalunya 2009, 145 pp.

a) Des de la filosofia:

Amb la publicació d'aquest volum la Facultat de Teologia de Catalunya i l'Associació Bíblica de Catalunya acaben d'agafar el relleu a l'Institut Cambó en l'edició de la col·lecció «Literatura Intertestamentària», col·lecció de la qual, a partir d'aquest volum, consta com a director el professor Enric Cortès, catedràtic del Departament de Sagrada Escripura de la Facultat de Teologia de Catalunya, prou ben reconegut internacionalment com a estudiós expert en literatura intertestamentària.

Aquest és el cinquè volum de l'esmentada col·lecció, una col·lecció que mai no hauria de defallir en el seu esforçat treball d'edició, malgrat les dificultats que sovint emergeixen i, a vegades, imprevisiblement. El primer i el segon volums apareixien l'any 2002 (el tercer, el 2004 i el quart, el 2005). Ara, en el 2009, veiem amb goig el volum cinquè. Així, doncs, des del 2005 fins avui, no s'havia arribat a publicar cap volum. Ara comptem amb la novetat del canvi d'editor. Els nous editors —la Facultat de Teologia de Catalunya i l'Associació Bíblica de Catalunya— han optat per mantenir amb força fidelitat el disseny de la portada i també el format interior. Amb tot, hi ha una menudesa gens insignificant per a nosaltres, i és un detall de la solapa de la coberta posterior. Efectivament, en aquest cinquè volum, a la solapa de la coberta posterior, ja no hi consten els «volums en preparació» sinó els «volums publicats». Segurament això respon, a part d'altres raons, a un cert realisme. Tanmateix, esperem que no es perdi l'horitzó de futur i el compromís que significava fins ara donar els «volums publicats» en l'esmentada solapa, tot i que dos dels tres volums que s'anunciaven en el primer volum (això és, els *Testaments dels Dotze Patriarques*, a cura d'Enric Cortès i Rosa Boixareu i l'*Assumpció de Moisès*, a cura d'Andreu Grau) encara avui no han estat publicats.

Quan vàrem fer la recensió del primer volum de la col·lecció, la *Carta d'Arístees*, a cura precisament de Frederic Raurell, hi dèiem, molt al principi: «La fita de la *Fundació Bíblica Catalana* és del tot encertada en inaugurar aquesta nova col·lecció perquè no hi havia, en català, cap traducció d'unes obres de tanta rellevància de cara al

coneixement del món bíblic com les que aquesta col·lecció es proposa de posar al nostre abast», i afegíem, gairebé al final de tot de la mateixa recensió: «Que a casa nostra puguem disposar d'uns textos d'aquesta importància cultural és un regal que la cultura catalana no pot deixar de reconèixer» (cf. A. BOSCH-VECIANA, «Recensió de Frederic Raurell, "Carta d'Arístes"» *Compr* 5 (2003) 89 i 100; i, també, A. BOSCH-VECIANA, «Missatge intercultural d'Arístes. Nota crítico-bibliogràfica» *EstFran* 105 (2004) 200 i 213). Ara, en l'avinentsa d'aquesta recensió i en aquest moment present de relleu editorial de l'edició de les obres més significatives de la literatura intertestamentària, volem ben sincerament encoratjar els editors actuals, el director i els curadors a no defallir, i a creure en el sentit i la necessitat d'aquest projecte que ben bé es mereix la nostra cultura catalana. La Facultat de Teologia de Catalunya i l'Associació Bíblica de Catalunya tenen un cabal humà extraordinàriament ben preparat per tal d'afrontar el repte de la continuïtat de la seva edició, la qual, d'altra banda, ja la duien a terme, en quant curadors, els professors d'aquesta nostra Facultat de Teologia de Catalunya i membres de l'Associació Bíblica de Catalunya.

I si d'alguns, en aquest país, es pot dir que no paren de treballar, amb tota raó i justícia això s'hauria de dir, també, del professor Frederic Raurell. En l'actualitat, la seva obra és vastíssima i d'una significació indiscutible. Ell és precisament el qui ha tingut cura de tres dels cinc volums que han estat editats en aquesta col·lecció de literatura intertestamentària: a més d'aquest present volum, el cinquè, ha tingut cura dels volums primer (*Carta d'Arístes*, 2002) i tercer (*Regla de la Comunitat de Qumran*, 2004); i cal dir que, pel seu compte, fora de col·lecció, l'any 2005, va editar, en la mateixa Facultat de Teologia de Catalunya, el *Testament de Job*. Recentment també ha editat el volum, de poc més de dues-centes pàgines, de la col·lecció *Corso di Teologia Spirituale*, intítulat: *Spiritualità dell'Antico Testamento* (Bologna: EDB 2008). Potser en l'actualitat, i a casa nostra!, calgui presentar, Frederic Raurell als alumnes de la Facultat de Teologia de Catalunya. Si fos així ens doldria molt. Per contra, i sense cap mena de dubte, no cal presentar-lo als lectors d'aquesta revista, els quals han pogut llegir els articles que hi ha publicat, sempre excel·lents, tant pel seu contingut com per la seva erudició, de temàtica bíblica i, fins i tot, alguns, de ben rigorosos i crítics, de teologia i també d'història. Igualment, en aquesta revista, els lectors han pogut llegir-hi un bon nombre de recensions sobre els llibres que any rere any ha anat publicant Frederic Raurell, catedràtic emèrit de la Facultat de Teologia de Catalunya i professor de la *Pontificia Università Antonianum* de Roma, on encara, en la seva *Facoltà di Teologia* imparteix un seminari sobre l'*Approccio plurale al testo: valori dei diversi metodi*. La pau de la seva estada semestral a Roma (sobretot, la pau del Collegio «San Lorenzo da Brindisi») així com les bones biblioteques de què pot disposar, li permeten —sí, a Roma!— el silenci i la solitud necessaris per al treball intel·lectual.

Com escrigué Goethe en el seu *Viatge a Itàlia*, «crec que Roma és l'escola superior de tot el món, i jo mateix m'hi sento depurat i posat a prova». El que cal afanyar-se a dir és que Raurell, en aquesta escola superior que és Roma hi va no sols com a professor sinó i sobretot —i això ho podem dir els qui el vàrem tenir— com a mestre. I cal dir-ho tot: el seu magisteri romà —en quant professor i mestre, és clar!— li ha permès moltes bones coneixences i possibilitats impagables de gaudi estètic. Roma és Roma. I, també avui, cal dir que Barcelona és Barcelona. Certament a Barcelona hi passa l'altra part de l'any, això sí, més sorollosament, si bé amb bon acompanyament dels familiars, dels germans de comunitat i dels molts amics que l'enyoren. Tanmateix, si ho

mirem bé, entre Catalunya i Itàlia, no es mou de la Mediterrània, la bellesa de la qual de segur que li fa possible la seva escriptura precisa, rigorosa, bella i, quan cal, tempestuosa, és a dir: plena de coratge per la veritat. Els qui hem pogut tenir Frederic Raurell com a professor i mestre —com ja hem dit que aquest era el nostre cas— hem pogut gaudir de la vivor d'una paraula repuntada de saviesa i d'una fina ironia, d'una paraula hermeneuta del passat i del present que ens permet de transitar d'un cap a l'altre amb molta comoditat, qui sap si massa.

Si algú repassés l'obra de Raurell s'adonaria que es tracta ja, sens dubte, de tot un *Corpus*. En les recensions que hem tingut ocasió i temps d'escriure de gust en relació a alguns dels seus llibres sempre hem assenyalat la capacitat de treball desbordant del professor Raurell i la qualitat extraordinària de la seva obra, des de molts punts de vista (teològica, exegetica, històrica, literària, etc). Tanmateix alguna vegada, sobretot quan, per algun motiu o altre, el treball ha estat fet contra rellotge, alguna incorrecció s'hauria pogut evitar. De tota manera, Frederic Raurell és un autèntic home de ciència, amb el qual és possible de dialogar i, fins i tot, de discrepar en alguns punts o fer-li notar algunes incorreccions. Dialoga rigorosament i amicalment, com pocs, de tot allò que pertany al seus àmbits d'estudi. I coneix perfectament i practica sempre el sentit del text platònic de *Resp X*, 595c2-3. L'obra de Raurell és sempre una obra garantida de coneixements, d'art interpretativa i de saviesa, qualitats que, si bé sempre haurien de ser ben rebudes amb agraïment, tant per part del qui les posseeix com dels qui les gaudim, haurien de donar-se en abundor en aquells que aborden temàtiques tan complexes i delicades com les que es refereixen al potent univers literari bíblic i a la riquíssima literatura intertestamentària, el desconeixement de la qual sens dubte ens incapacita per a interpretar i, per tant, per a comprendre el sentit dels textos bíblics, i, sobretot, els textos novotestamentaris.

El volum que ara presentem de la *Vida grega d'Adam i Eva*, obra editada per primer cop acompanyada d'una traducció catalana, s'obre amb una *Introducció* (pp. 7-21), que és estructurada en diversos apartats. El primer aborda el *Significat de l'obra* (pp. 7-9). En aquest apartat, a més de presentar-nos l'obra com un apòcrif de l'Antic Testament, es fa referència al fet que aquestes obres apòcrifes veterotestamentàries «són d'origen certament jueu, i tenen en comú el fet que ens han arribat ja fa temps a través de traduccions fetes per cristians de diferents esglésies i, per tant, en diverses llengües: grec, llatí, siríac, etiòpic clàssic, copte en els seus diferents dialectes, paleoeslau, armeni, georgià i àrab» (pp. 7-8). Aquestes obres jueves, a l'interior de les quals trobem prescripcions halàquiques i relats hagàdics (cf. p. 8, n. 4), són narracions reactualitzadores de la història que ens ha estat transmesa a través del text bíblic. Si bé les tradicions jueves han oblidat aquests textos apòcrifs, no així les comunitats cristianes, les quals hi han mostrat un interès que cal tenir ben present. Precisament aquest interès de les comunitats cristianes per aquests textos porta el professor Raurell a afirmar que precisament això «constitueix un interessant indicatiu de com les teologies de les primeres esglésies cristianes deuen quelcom a textos jueus que després aquestes mateixes esglésies no han reconegut com a canònics» (p. 8). No volem deixar de banda una consideració ben pertinent del nostre autor, i és que precisament el fet que els estudiosos dels orígens cristians que se servien del mètode històric es prenguessin seriosament el *corpus* dels apòcrifs —la qual cosa s'esdevingué a partir del segle XVIII— això va fer que es trobés en aquests textos «el material per individualar l'anella mancant, el pont entre teologia de l'Antic Testament i el cristianisme» (p. 9). Raurell acaba aquest apartat

amb un apunt que, en determinats àmbits, manté gairebé tota la seva actualitat, tot i que ell el descriu correctament del passat: «L'oposició de la cultura eclesiàstica, tant catòlica com protestant, fou enèrgica i els apòcrifs foren desqualificats no tan sols perquè no eren canònics, sinó perquè eren escrits fantasiosos considerats perillosos per a la fe cristiana» (ibíd.).

El segon apartat, intítulat *Síntesi del conjunt* (pp. 9-11), comença amb una referència al cicle d'Adam, el material més antic del qual —i segurament el més rellevant— és, sens dubte, el que ens ofereixen la *Vida grega d'Adam i Eva* i la *Vida llatina d'Adam i Eva*. Ambdues versions, la grega i la llatina, són les que «presenten amb més claredat la tradició midràixica sobre Adam i Eva i el seu fill Set» (p. 9). La *Vida grega d'Adam i Eva* «reflecteix la tradició (preferentment sacerdotal i jahvista) del Gènesi i també de la resta de l'Antic Testament: l'home creat per Déu (Gn 1, 27; 5, 1; Dt 4, 32; Is 6, 7)» (p. 10). A continuació Raurell ens ofereix, prou resumidament, el contingut d'aquesta glossa midràixica que és aquesta versió grega de la *Vida d'Adam i Eva*, a la qual el nostre autor afegeix el comentari següent: «En la narració sembla haver-hi una consciència implícita que fins i tot sense pecat s'hauria acabat la vida de l'home en tant que realitat espacial, temporal, biològica i històrica. El pecat —continua Raurell— li afegeix el dramatisme de l'obscuritat, de la debilitat i de l'ocultació de la seva essència concreta» (p. 11).

En el tercer apartat, brevíssim, que duu per títol *Gènere literari* (pp. 11-12), l'autor, citant Fernández Marcos,¹ escriu que «el llibre és una espècie de midraix hagàdic de Gn 1-4 i de «Testament» d'Eva, tenint en compte l'extensió que ocupa la seva narració de com fou seduïda (cc. 15-30)» (p. 11). Aquest text pertany al mateix gènere literari que el *Llibre dels Jubileus* i el *Testament de Job*, obres, també, de literatura intertestamentària. Tanmateix, la *Vida grega d'Adam i Eva* «sembla conservar el nucli més antic d'una sèrie de composicions que formen l'anomenat «cicle d'Adam» i que es conserva sencer en armeni i també en bona part en algunes versions esclaves, per bé que amb reelaboracions tardanes també esclaves» (p. 12).

En el quart apartat s'hi exposen els *Elements doctrinals* (pp. 12-15). Raurell esmenta dos trets teològics de relleu: 1) el plantejament de l'*escatologia individual*, bo i remarcant com el text posa l'accent, més que no pas en el judici, en la *promesa de la resurrecció*, i assenyalant com el text ens refereix que *la causa de la mort és el pecat d'Adam* (si bé a continuació podem llegir-hi un allargament explicatiu exculpatori que no acabem de veure com està d'acord amb el sentit del text: «Eva fou, i ella mateixa ho admet, la major responsable, per bé que en últim terme, el pecat i, per tant, la mort, es deuen al temptador, al diable» p. 13, i Raurell sosté aquesta explicació en la nota 10 amb el text de Sv 2, 24); i 2) l'afirmació de la *dignitat humana* que es recolza en la lectura teològica de *l'home creat a imatge i semblança de Déu*. L'autor també posa en relleu com —i aquesta és una cosa pròpia del gènere literari de l'obra que és propi de la literatura piadosa— es concedeix una importància gran «a la *pregària* i a les *pràctiques ascètiques*, com també a l'*escrupolós compliment dels ritus funeraris*» (p. 13). El

1. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Vida de Adán y Eva* (Apocalipsis de Moisés), en A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Vol. II, Madrid: Cristiandad 1983, 317-352. L'*Introducció* la trobarem a les pp. 319-322 i la *Bibliografia* a la p. 323.

professor Raurell, d'acord amb Fernández Marcos, sosté que la teologia d'Adam, exposada en el nostre llibre (primer llegit com a pecador, després penedit i rehabilitat), té un cert paral·lelisme amb la teologia paulina del primer i del segon Adam (ibíd.). I, encara, l'autor afegeix que «el relleu adquirit per la figura d'Adam [en general, en els escrits neotestamentaris] és semblant al que trobem que té en la *Vida grega d'Adam i Eva*» (p. 14).

En el cinquè apartat, també brevíssim (dotze línies), s'aborden els temes següents: *Títol, llengua, autor i data* (p. 15). S'hi defensa com a títol més adient —explicant-ne sumàriament les raons— el de la versió llatina: *Vita Adae et Evae*. Hi fa notar —seguint Fernández Marcos— que d'ençà de l'edició de K. von Tischendorf (1866) el nostre text fou anomenat desencertadament *Apocalipsi de Moisès* a causa de la *superscriptio*. Tanmateix, segons, Fernández Marcos,² el llibre no tan sols no té contingut apocalíptic sinó que el títol d'*Apocalipsi de Moisès* ens duria, als lectors, a confondre'ns amb el *Llibre dels Jubileus* també anomenat, per altres, *Apocalipsi de Moisès*. El nostre text fou escrit probablement en hebreu per un autor segurament palestí, de finals del segle I aC o, en tot cas, anterior al 70 dC.

El darrer apartat, el més extens de tots, duu com a títol *Història i estudi de la tradició manuscrita* (pp. 16-21). Raurell comença pel treball de C. Tischendorf, que fou un dels primers a emprendre l'estudi del nostre text, del qual es coneixia la seva existència d'ençà del segle XVII. C. Tischendorf és el mateix que a la pàgina anterior vèiem escrit com a K. von Tischendorf. Normalment, llevat d'una vegada i també en els seus textos publicats en llatí, el trobem com a C. von Tischendorf. L'estudiós que fou Tischendorf acaba el seu estudi sobre el text conclouent que aquest «Petit Gènesi» és l'*Apocalipsi de Moisès*. Tischendorf disposava només de quatre manuscrits: el manuscrit *a*, de Venècia (el text s'interromp a 36,3); el manuscrit *d*, de Milà (només se'n serví per al començament i per al final del seu text; i els manuscrits *b* i *c* de Viena (que usa, en part, per a complementar amb els altres manuscrits). Els manuscrits que Tischendorf prefereix són el manuscrit *a* i el *b*, si bé és cert —assenyala Raurell, amb cometes ironitzants en el mot «crítica»— que «la seva edició "crítica" es basa pràcticament en un únic manuscrit [la *a*], completat per un text fictici de dos manuscrits barrejats (*b/c*)» (p. 17). Ben aviat els estudiosos trobaren defectuosos el procedir de Tischendorf i optaren per altres solucions. D'entre els mètodes nous que Raurell assenyala hi ha els de Ceriani de Milà (cf. p. 17) i de C. Fuchs (cf. ibíd.). Quan es descobriren nous manuscrits, i gràcies a la metodologia dels holandistes (que l'any 1957 inventarien tres manuscrits més [*q*, *r* i *y*]) i en el 1969 quatre més [*s*, *t*, *u*, i *x*], es té més coneixement del nostre text (cf. p. 18). A continuació (cf. pp. 18-20), Raurell exposa els treballs de J. L. Sharpe (*Prolegomena to the Establishment of the Critical Text of the Greek Apocalypse of Moses*, vols. I-II, Duke University 1969, tesi doctoral [en les *Edicions crítiques* de la *Bibliografia* de Raurell, p. 23, caldria corregir l'errata: hi llegim que el llibre és de 1979 i ha de dir de 1969!]) i de M. Nagel (*La Vie grecque d'Adam et d'Ève. Apocalypse de Moïse*, I-III, Lille 1974, tesi doctoral del 1972, presentada a Estrasburg). Sharpe descobrí nous manuscrits i pogué, doncs, treballar amb dotze. Per la seva banda, el treball de Nagel, que desconeixia el de Sharpe, es recolza en l'estudi

2. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Vida de Adán y Eva [Introducción]*, 320.

de vint-i-tres manuscrits (tot i que ell sabia de l'existència de vint-i-set). L'aspecte principal del treball de Nagel és el seu criteri de classificació dels manuscrits: ell els classifica segons la *forma* del text (*Text-Form*). L'obra d'aquest autor és presa com a l'«standard edition». A partir de Nagel, Raurell esmenta encara dos treballs: 1) el de D. A. Bertrand (*La Vie grecque d'Adam et Ève*, Paris 1987; cf. p. 20-21), d'interès també per les seves moltes notes, encara que cal dir igualment que la seva versió resulta excessivament eclèctica en relació al treball dels manuscrits; i 2) el de T. Knittel (*Das griechische «Leben Adams und Evas. Studien zu einer narrativen Anthropologie im frühen Judentum*, Tübingen 2002; cf. p. 21), el qual edità només alguns passatges de la nostra obra (5-28; 31-37; i 41,1-42,2), aquells que li eren necessaris per als seus estudis d'antropologia jueva, en els quals critica molt els estudis de D. A. Bertrand (cf. p. 21). Finalment, en aquest darrer apartat, el professor Frederic Raurell ens fa notar que el text base del qual s'ha servit en el seu treball d'edició és el text més recent de què disposem en l'actualitat: el de J. Tromp (*The Life of Adam and Eve in Greek. A Critical Edition*, Leiden-Boston: Brill 2005), tot i que ens refereix que també ha tingut «molt en compte» el text de Nagel (cf. *ibíd.*). De fet, hauria sigut de molt profit que, en aquest extens apartat dedicat a la *Història i estudi de la tradició manuscrita*, se'ns hagués dit alguna cosa —i, a més, alguna cosa crítica— de J. Tromp, a qui el nostre autor ha seguit, sense donar al lector la possibilitat d'ubicar-lo en aquesta història de la tradició manuscrita. J. Tromp, a part de la bibliografia, només consta en el text de la *Introducció* (pp. 20-21) en les notes de la *Introducció*: en la nota 9 (on s'esmenta en un treball de molta informació —104 pàgines!— sobre la literatura a l'entorn de la nostra obra, fet com a col·laborador de M. de Jonge; aquest llibre, sense cap mena de dubte, hauria hagut de ser incorporat en els *Estudis crítics* de la *Bibliografia*) i en les notes 37 (citació bibliogràfica) i 39 (on se'ns dóna una citació de crítica a Nagel).

Després de la *Introducció* hi trobem la *Bibliografia* (pp. 23-28), molt àmplia, sots-dividida en diversos apartats, ordenats tots alfabèticament: primer hi ha les *Edicions crítiques* (p. 23), on consten les de Bertrand (de 1987), de Nagel (de 1974), de Sharpe (on llegim que és de 1979 i ha de dir de 1969!), de Tischendorf (de 1866, reimpressió a Hildesheim 1966), on Raurell comenta que «no és una edició pròpiament crítica, perquè està basada en un manuscrit incert i desordenat» (p. 23) i la de Tromp (de 2005); després vénen les *Versions* (pp. 23-24): la de Fernández Marcos (de 1983), la de Johnson (de 1985), la de Merk-Meiser (de 1998), la de Migne (1856) i la de Wells (1913); i, finalment, podem llegir-hi els *Estudis crítics i instruments* (pp. 24-28), on esmenta seixanta-nou obres, setze de les quals són del mateix professor Raurell, i dues més han estat prologades per ell mateix (les dues del mateix autor: Miquel Illa-Català, el qual, segons els seus llibres, escriu el seus cognoms així: Ylla-Català!).

Després de la *Bibliografia* segueix el *Conspectus Siglorum* (p. 29) on, tal com l'autor ens adverteix en nota, només s'hi cataloguen les sigles dels setze manuscrits dels quals se serviren Tischendorf, Fuchs i Sharpe. Caldria corregir l'errata que es troba en la datació d'A1. Allí, on diu «Segle XIII-IVX», ha de dir «Segle XIII-XIV».

El text original grec, degudament revisat pel professor Raurell, del llibre de la *Vida grega d'Adam i Eva*, així com la versió catalana que se'ns hi ofereix (per primera vegada en aquesta llengua), els trobem a les pp. 31-133 de la present edició. Sempre, tal com aquesta col·lecció ens hi tenia acostumats, a les pàgines de l'esquerra hi trobem el text grec, i a les de la dreta el text català. Els XLIII apartats o capítols de l'obra —cadascun força breu— incorpora l'aparat crític en el text grec i notes en la versió

catalana (una primera nota amb asterisc referent al títol i 134 notes!, que permeten al lector de seguir perfectament el text i comprendre'n el sentit). La presentació gràfica de l'aparat crític —cada variant en una línia diferent— en facilita extraordinàriament la consulta. És veritat que això segurament ho ha fet possible el fet de començar en una pàgina nova cada nou apartat o capítol del text grec que, a més, és suficientment breu i, per tant, deixa prou espai per a disposar l'aparat crític de la manera que s'ha decidit.

La versió catalana és, com ens té acostumats Frederic Raurell d'una qualitat exquisida: aconseguix mantenir perfectament el to de «narració» que és el que el terme grec διήγησις del títol de l'obra pròpiament significa i que potser caldria respectar en el mateix títol (cf., per exemple, l'important text platònic de Fedre 266e2, que ve a tomb, i el text neotestamentari de Lc 1,1). En totes les nostres recensions hem reconegut el treball de bellesa literària del nostre autor. Algú podria dir que el text grec de la *Vida d'Adam i Eva* resulta un text amb menys dificultat de traducció que altres textos. Tanmateix, les traduccions sempre demanen coneixement a fons de l'obra i dels seus contextos, així com del present literari de la llengua a la qual es tradueix i del present històric en què vivim els lectors del present hodiern. Aquests coneixements són sobrers en el nostre autor i aquest pont hermenèutic Raurell el construeix amb una enginyeria gens ferragosa ni, d'altra banda, tampoc gens minimalista.

Si llegíssim massa ràpidament aquesta excel·lent edició, a cura del professor Raurell, de la *Vida grega d'Adam i Eva*, potser arribaríem a concloure que en aquest text no hi ha, en realitat, cap vida/història continuada d'Adam i Eva sinó que només se'ns hi narren les conseqüències, en Adam i Eva, de la seva falta i, ben particularment, la mort dels dos protagonistes, mort que s'esdevé tan sols amb sis dies de diferència (cf. XLII, 3). Aquestes morts són contextualitzades narrativament en un marc literari de comiat i se serveixen, sens dubte, d'un gènere literari —estudiat amb rigor exemplar, a casa nostra, pel professor Enric Cortès— anomenat el gènere literari dels «discursos de comiat» (cf. el «discurs de comiat» d'Eva —compartit per Adam, moribund— en xv,1-xxxI,1a). De fet, això ens porta a dir alguna cosa sobre el títol de l'obra.

Efectivament, ens volem referir una altra vegada al títol de l'obra, tal com aquesta edició catalana el dóna: *Vida grega d'Adam i Eva*. Ja hem parlat, ara fa un moment, de la traducció de «διήγησις». Ací no volem tornar-nos-hi a referir, sinó que tan sols volem expressar el nostre parer en relació a l'ús de l'adjectiu «grega», que va incorporat al títol (i que no es troba en el text grec!). L'adjectiu «grega», que acompanya el substantiu «vida», creiem que força massa, en català, una comprensió inadequada del que el títol vol expressar: podríem entendre *Vida grega* (=a la grega, a la manera grega) d'Adam i Eva i no pas el que es pretén dir, això és; *Vida grega* (=escrita en grec) d'Adam i Eva. Malgrat totes les raons que justifiquen aquest títol adoptat —que tants d'altres, també, d'una manera semblant, se n'han servit en les seves edicions— i sabent que també és cert que hi ha altres edicions que han optat pel títol més clar de «*Vida d'Adam i Eva*», per la nostra banda, nosaltres, tenint present tota la problemàtica referent al títol de l'obra —que Raurell tracta en la seva *Introducció* (p. 15 i p. 33, n. en asterisc)— i, sobretot, tenint ben present que l'actual títol pot induir a pensar —o directament indueix a pensar— en un «estil de vida grec» d'Adam i d'Eva, tot ben sospesat ens decantem, sense dubtar-ne gaire, pel títol: «*Vida d'Adam i Eva*» i, afegir després, potser entre parèntesis o no «versió grega». El títol *Vida d'Adam i Eva* igualment l'adopten alguns manuscrits i alguns editors i curadors contemporanis. En tot cas, no veiem la manera com, d'entrada, l'actual títol pugui ser llegit en un sentit diferent del

de la «*Vida a l'estil grec (more graeco) d'Adam i Eva*». Expulsats del Paradís, sempre algú podria fer-los a Alexandria d'Egipte o a algun indret rocós de l'Àsia Menor o en algun indret on l'hel·lenisme hi hauria calat a fons. I, si hom llegeix l'obra, hom s'adona que és relativament a prop del Paradís (cf. IX, 3; X, 1, i XIII, 1). L'estil de vida d'Adam i d'Eva, tal com es narra en aquesta obra deliciosa és o bé un estil de vida paradisiàca o bé un estil de viure, la qual, tot i ser fora del Paradís (I, 1 i I, 2, nota 3), no paren de tenir present, una vegada i una altra, Déu mateix (cf. III, 3) i la seva condició humana (cf. passim).

També, com sempre, en les nostres recensions, voldríem ara fer referència a alguns detalls que, a parer nostre, potser seria interessant de repensar. Donem com a base el text grec fixat pel mateix Frederic Raurell, damunt el qual s'ha fet la versió catalana. Vegem, doncs, alguns d'aquests detalls. Ens referim als indrets següents, deixant de banda la problemàtica més complexa del títol. Així, en I, 1, i d'acord amb el text grec acceptat, caldria haver posat un punt i a part després d'«Eva» [i no pas considerar-ho seguit], i una coma després de «paradís» [i no pas un punt i seguit] enllaçant amb el verset [2], restant, doncs, així, la versió catalana: «Heus ací la història d'Adam i Eva. / Després d'haver sortit del paradís, [2] Adam prengué Eva, la seva dona, i es dirigí a Orient.»; en XV, 1 es tradueix «diable» on en grec llegim, i no pas perquè sí, «ἐχθρός» (quan sovint el nostre text fa servir, en molts altres indrets, la paraula διάβολος); a més, en II, 4 ja ha sortit el terme «ἐχθρός», referint-se al diable, i s'ha traduït per «enemic»; en III, 2 es tradueix «μυστήριον» per «secret» (i en la nota 10, en canvi, es parla de «misteri»!), com també es fa en XXI, 1 (com assenyalarem una mica més endavant); en V, 5 nota 17 llegim «Righteousnes» per «Righteousness»; en XVI, 1 llegim «ἀνάστα» que no trobem traduït en la versió catalana (igualmente s'esdevé amb «ἀναστάς» del verset 2 del mateix apartat XVI), sí que es tradueix, en canvi l'«ἀνάστα» del verset 3: precisament la repetició d'aquest verb (ἀνίστημι: aixecar-se) referint al serpent un animal que «s'arrossega per terra» és del tot significatiu i més quan encara s'ha de cometre el pecat d'Adam i el serpent no ha estat castigat —i encara es pot alçar!— amb la sentència que diu «caminaràs sobre el pit i sobre el ventre» (en XVI, 2); en el mateix XVI, 1, en la versió catalana, es dona «I el serpent anà cap a ell [el diable]», text que ha d'anar com a començ del verset 2, amb la correcció esmentada abans: «i aixecant-se, el serpent anà cap a ell»; en XVII, 1 una errata ha fet escriure «satan» en comptes de «Satan»; en XVII, 2 εἶμι cal accentuar-lo εἶμί; en XVII, 4 caldria mantenir l'interrogació del grec en la versió catalana («però, he que no mengueu de totes les plantes?»), altrament ens trobem que Eva respon sense que se li demani res; en XX, 1 (així com en XXII, 1) potser fóra millor, tenint present el text de l'evangeli de Jn, traduir «ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ» per «en aquella mateixa hora» i no pas, com es fa, per «en aquell mateix instant (XX, 1) o moment (XXII, 1), que són traduccions correctes però que no deixen veure el vocabulari comú»; en XXI, 1, un text difícil: en grec llegim καὶ δεῖξω σοι μέγα μυστήριον i Raurell tradueix «i et mostraré un gran secret»; tanmateix en els altres textos on es troba el mot μυστήριον es tradueix per «misteri»; ací —com, en general, al llarg del text i de la mateixa introducció (on, segurament per error o massa presses, hi manquen cometes en determinades frases o hi són mal col·locades!), se segueix en excés la traducció i la introducció de Fernández Marcos (ja citada)— μυστήριον pot continuar tenint el sentit de «misteri» (la diferència entre un «secret» i un «misteri» es troba, creiem, en el coneixement que podem obtenir: un «secret» el podem arribar a conèixer i deixar, a partir del seu coneixement, de ser «secret» [com el

codi secret d'una targeta bancària de crèdit]; el «misteri» tan sols pot ser conegut com a això, com a «misteri», i la revelació que Eva fa a Adam és la comunicació d'un «misteri», perquè el coneixement del bé i del mal no és quelcom matemàtic, sinó que demana la saviesa que sols ve de la relació harmoniosa amb Déu, i això és de la banda del «misteri»; en XXXI, 3 nota 81 es llegeix la referència «42, 13» de la *Vida grega d'Adam i Eva* i ha de ser «42, 3»; en XXXI, 4 es tradueix per «embolcall» (referit a Adam: «vindrà a buscar l'embolcall que Ell personalment ha afaïçonat») el terme grec *σχεῦος*, essent una traducció potser excessivament platonitzant, no del tot descartable en la *Vida d'Adam i Eva* (millor possiblement: «instrument» [l'home és l'instrument de Déu en el paradís, no una eina sinó l'ésser que vehicula la voluntat de Déu en complir tot allò que Déu li ha ordenat]: «vindrà a buscar l'instrument que Ell personalment ha afaïçonat»; aquesta traducció d'«instrument», en canvi, sí que ens la dóna Raurell en XVI, 5 i en XXVI, 1); en XXXVIII, 1 es tradueix *διὰ τὸν Ἄδαμ* per «a favor del seu cos», en comptes, senzillament, de «a favor d'Adam»; en XL, 7 es tradueix *εὐωδία* per «planta aromàtica» i el terme fa referència més aviat a la «fragància» (tal com Raurell tradueix el terme *εὐωδία* en XXXVIII, 4); i, finalment, notem que en XLII, 8 es dóna en la versió catalana el text «I lliurà el seu esperit a Déu», un text inexistent en el grec revisat que dóna Raurell, un text que no dóna cap variant en l'aparat crític del text revisat grec.

La versió catalana va acompanyada, com hem assenyalat, de 134 notes. Els lectors no haurien d'obviar cap de les notes. En elles Raurell es mostra com un coneixedor de primer ordre del text de la *Vida d'Adam i Eva* (en la seva versió grega); però no tan sols això: Raurell en les notes dels seus treballs —i aquí això s'esdevé d'una manera potser més notable— es mostra com un exegeta i com un teòleg de gran alçada. En les notes es percep l'obra prèvia de Raurell que és, ací, de molt servei. Raurell va construint un *Corpus* que pot anar-se autoreferint per la seva labor incansable en cada treball publicat, ja sigui en forma d'article, ja sigui en forma de llibre.

És molt d'agrair l'*Índex temàtic* que ve a continuació (pp. 135-141), llàstima que sigui amb lletra d'una mida que pot fer creure al lector que ja està afectat de presbícia. En ell pot percebre bé allò que el text de la *Vida d'Adam i Eva* deixa ben patent: que, tot i ser una obra de literatura piadosa, hi podem trobar una teologia gens menyspreable, cosa que fa comprendre que la pietat no es desentén de la teologia o, també, si es vol, que la teologia no es desentén de la pietat. Els grans termes triats per tal d'indexar, a part dels noms propis (Abel [també: Amilabés], Adam, Caïn [també: Adiafotos], Eva, Moisès, Set), o de Déu mateix (Déu: d'una amplària temàtica significativa) o d'éssers celestials (Àngels, Diable, Miquel [arcàngel]), són: Ànima [Esperit], Arbre [Plantes], Bèsties [animals], Cos [embolcall], Glòria, Imatge, Mort, Paradís, Pecat [culpa], Resurrecció i Sofriments. Tan sols aquests onze termes darrers ens donen ja el to i el possible itinerari teològic de la *Vida d'Adam i Eva*.

El llibre tanca amb un *Índex de noms* en grec (p. no numerada; en l'índex hi consta la p. 143) i l'*Índex general* del llibre (en p. no numerada). En l'*Índex de noms* se n'hi recullen dotze: Ἄβελ (Ἀμιλαβέξ), Ἀδάμ, Ἀδιάφωτος, Ἀμιλαβέξ, Ἀχέρωον (el llac d'Aqueront, en xxxvii, 3, tan conegut del món grec clàssic, ja esmentat en l'*Odissea* x, 513), Γαβριήλ, Εὐα, Ἰαήλ (Iael, nom de Déu pronunciat només pels àngels [només surt dues vegades, en xxix, 4 i en xxxiii, 5), Κάϊν, Μιχαήλ, Οὐριήλ i Σήθ. No sabem per què es donen junts els noms d'Ἄβελ i d'Ἀμιλαβέξ en l'entrada «Ἄβελ (Ἀμιλαβέξ)» i, alhora, es donen separats, ja que hi ha una altra entrada independent per Ἀμιλαβέξ; i, per contra, en el cas de Κάϊν només hi ha dues entrades:

Καῖν i Ἄδιάφωτος, sense que l'entrada Καῖν tingui entre parèntesis el nom Ἄδιάφωτος (i les corresponents referències en aquesta entrada). A més, caldria corregir l'errata de tots els noms acabats en -ηλ, els quals cal accentuar així: -ήλ (i no pas -ῆλ). També hauria estat d'interès posar en aquest *Índex de noms* el nom Σατανᾶς (en xvii, 1), per altra banda tan ben conegut en les nostres contrades pels grans i, també, pels més xics, sobretot en les festes nadalenques (cosa que, com la *Vida d'Adam i Eva*, també forma part de la *pietas*).

Seria de notable interès que s'estudiés amb detall el gènere literari del «Discurs de comiat» en la *Vida grega d'Adam i Eva* perquè no tan sols ens permetria d'entendre millor aquesta obreta sinó que ens possibilitaria comprendre un gènere literari que té arrels en molta de la literatura veterotestamentària, intertestamentària i novotestamentària. El professor Enric Cortès, en el seu magistral estudi, que encara és plenament d'actualitat, intitulat *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía* (Barcelona: Facultat de Teologia de Barcelona-Sección San Paciano 1976), hi esmentava breument *Vida d'Adam i Eva* (cf. p. 160, nota 207 del seu text). Però cal un estudi detallat, d'aquesta obra intertestamentària que ens ocupa. Nosaltres creiem que el gènere literari «discurs de comiat», tal com hem assenyalat, és ben present en aquesta obra (explícitament, tal com hem dit, en: xv, 1 - xxxi, 1a.). Hi ha motius que ens fan pensar que es tracta d'aquell gènere literari (seguim els criteris d'Enric Cortès [cf. p. 54 de l'obra citada]), encara que amb moltes particularitats (que també resulten sempre d'interès): 1) El moribund (Adam i Eva, de diferent manera) crida els fills i els reuneix al seu voltant per parlar-los; 2) Els exhorta a una vida virtuosa (Adam i Eva ho fan exposant la seva falta com a model negatiu per als fills i exhortant-los a una vida millor com a contra-model); 3) S'hi parla del futur dels homes, de la comunitat humana (resurrecció, etc.). Hi ha també, en el nostre text, fórmules estilístiques. N'esmentem algunes, a tall només d'exemple, encara que no totes es trobin —ho sabem— dins el fragment que pròpiament podríem contemplar com a «discurs de comiat» (això també demana estudi). Així: l'ús del verb ἀναγγέλλω (xiv, 3; xv, 1); l'ús de l'expressió ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (xx, 1; xxii, 1), l'ús de οἱ υἱοὶ μου (v, 1 et passim) τὰ τέκνα μου (xv, 1 et passim); possiblement l'ús del terme ἐντολή (xxiii, 3); així mateix, possiblement, també, l'ús del terme διαθήκη (viii, 2); etc. No és ací el moment de fer-ne un estudi exhaustiu. Tan sols volem mostrar un camí de treball prou beneficiós de cara a l'exegesi i a l'hermenèutica, sobretot dels textos neotestamentaris, encara que no únicament.

Els temes teològics de l'obra demanen també una lectura atenta dels seus continguts, sobretot per determinar amb rigor el seu sentit exacte. Una obra com aquesta, per breu i piadosa que sigui, és un exemple més de com des de la senzillesa de la quotidianitat l'home es preocupa per comprendre Déu i comprendre's a si mateix en relació a Ell i en relació a la seva comunitat, al seu poble. Frederic Raurell, en aquesta edició, ens ha donat una guia de lectura i d'investigació de la teologia de la *Vida grega d'Adam i d'Eva* molt desbrossada. Els estudiosos i els estudiants tenen, en aquesta obra, una eina de gran ajut per als seus treballs.

Tot plegat ens porta a afirmar, una altra vegada, la necessitat de mantenir viu no únicament el desig d'editar aquests textos, amb la mateixa pulcritud i rigor intel·lectual que els que han estat editats fins avui, sinó de continuar en el treball real d'edició d'aquestes obres que donen un to major a la nostra cultura i a la nostra Facultat de Teologia de Catalunya.

Agraïm de tot cor al professor Frederic Raurell el seu treball infatigable de posar a l'abast dels lectors i de la cultura catalana obres que, sense la seva finor exegetica, sense la seva profunditat hermenèutica i sense la seva destresa literària, de ben segur no podríem assaborir d'aquesta manera a la qual ens té acostumats. En la relectura d'aquesta obra, la *Vida grega d'Adam i Eva*, estarem a l'aguait de nous textos i de noves versions en català del professor Raurell.

Antoni Bosch-Veciana

b) Des de la patrologia:

La Facultat de Teologia de Catalunya amb l'Associació Bíblica de Catalunya continuen la seva labor de posar a l'abast dels lectors en llengua catalana i del món cultural i científic, bíblic i teològic, obres importants de la literatura intertestamentària en una col·lecció monogràfica que pren cada vegada més valor per la notable aportació que fa a la cultura del nostre país. Avui ens ocupa la intitulada *Vida grega d'Adam i Eva*. La devem novament al professor Frederic Raurell, a qui hem d'agrair la seva notable aportació en aquest terreny. Ho denota el fet que dels cinc volums de què consta avui la col·lecció aquest és el tercer que surt de la seva acurada ploma. Els dos primers han estat la *Carta d'Arístes* (2002) i la *Regla de la Comunitat de Qumran* (2004). S'afegeixen a altres treballs que ens ha ofert com el *Testament de Job* (2005), o, tot i que no pertanyi a aquesta denominació, el «*De vita contemplativa*» de Filó d'Alexandria. Tots són textos que il·luminen poderosament la literatura que s'escriu entre l'Antic i el Nou Testament (p. 8) i al mateix temps ens ajuden a comprendre millor els escrits dels primers autors cristians.

El text se'ns ofereix en edició original grega fent constar a peu de pàgina les variants més significatives d'acord amb la tradició manuscrita que s'explica en la introducció (pp. 16-21), i en la seva traducció catalana, precisa i acurada, on, en notes a peu —un total de 134—, es dona raó de les opcions que s'han fet i es fa veure el valor que tenen, amb el seu rerefons, gairebé cadascuna de les expressions del text o de les seves parts. Es remet també a la bibliografia més específica que permet d'ampliar-ne el coneixement.

Tot això fa que tinguem una obra d'un total de 144 pàgines, de les quals el text, en grec i en català, ocupa en pàgines —senars i parells— de la 32 a la 133. La introducció de l'autor (pp. 7-21) dona compte del significat que té l'obra, en fa la síntesi, analitza el gènere literari, els elements doctrinals, les qüestions referents al títol, la llengua, l'autor i la data, així com la tradició manuscrita. Es presenta també una bibliografia molt completa (pp. 23-28), es dona compte de les sigles (p. 29) i es clou l'obra amb un índex temàtic i un de noms, molt aclaridors (pp. 135-143).

Durant molt de temps aquesta obra havia estat anomenada erròniament *Apocalip-si de Moisès* per una indicació en el títol (pp. 9 i 15). Correspon, com diu l'autor, a «la recensió més antiga de l'escrit sobre Adam i Eva» (p. 9). Això vol dir que hi ha una corresponent obra coneguda com a *Vida llatina* d'un estrat més secundari. Forma part de «l'anomenat "cicle d'Adam" que es conserva sencer en armeni i també en bona part en algunes versions esclaves, per bé que amb reelaboracions tardanes també esclaves».

«L'autor sembla de la Palestina de finals del segle I aC o anterior al 70 dC», i sembla pertànyer al mateix cercle de Pau per la proximitat de les reflexions que aquest fa en Rm 5,12-20 i 1Co 15,20-28 (p. 13). La *Vida grega d'Adam i Eva* és una glossa midràixica; «vol tornar a narrar la història presentada pels escrits de l'Antic Testament» (p. 8) amb un gènere literari «típic de la literatura piadosa». Narra el naixement de Caïn i Abel, amb l'assassinat d'aquest; el naixement de Set, la malaltia d'Adam per culpa del pecat, una mena de “testament d'Eva”, on explica els detalls del seu pecat, la mort d'Adam i el seu enterrament juntament amb el d'Abel, al lloc on Déu havia tret la pols per a afaiçonar-lo, amb una llarga descripció dels ritus funeraris, amb les pregàries i les pràctiques ascètiques.

Tot això posa de manifest l'esperança de la resurrecció del cos. La mort hi és deguda al pecat, i el seu responsable, en últim terme, ha estat el diable (cf. Sv 2,24). El text, doncs, està preocupat per l'escatologia individual, per bé que no posa pas l'accent en el judici personal. Tot tendeix a la restauració gloriosa de l'inici de la creació: «Adam es converteix en la creatura gloriosa del principi, en la imatge de Déu de l'antropologia essencialista bíblica, com són els textos de Gn 1,27; Sl 8,5-9; Sv 2,23; Sir 7,34,10» (p. 13).

Per què és tan important aquest text i la seva publicació avui? Durant molt de temps la literatura anomenada «apòcrifa» —literalment *apòcrif* vol dir «ocult»— era considerada com a perillosa per a la fe cristiana perquè no era canònica, tot i que en alguns moments alguna d'aquestes obres hauria pogut formar part del cànon. Tot i això, en els seus inicis aquesta literatura es considerava plena d'una saviesa superior, reservada només als savis (pp. 7-9). Sortosament avui ja no es pren aquest to pejoratiu envers aquests textos i, des de la perspectiva cristiana —com la que ens ocupa en aquesta col·lecció—, se l'anomena literatura intertestamentària. El seu valor ve del fet que ens dóna a conèixer les preocupacions que hi havia en el moment en què s'escriuen els textos neotestamentaris i de les quals participen obertament els autors canònics. No pot pas ser d'una altra manera.

El coneixement d'allò que ens ha arribat per escrit ens permet de situar-nos millor i comprendre amb més claredat quins eren els seus motius de preocupació, quines preguntes es formulaven i per a les quals cerquen resposta en els textos que escriuen.

Davant la transmissió de la salvació obrada en Jesucrist, es comprèn de seguida que sigui imprescindible preguntar-se de què calia ser salvats. I aquesta pregunta porta inexorablement a rellegir cada vegada amb més profunditat els textos bíblics sobre els orígens per tal de tornar a refermar la creació bona de l'home per part de Déu, amb totes les descripcions del paradís, i veure tots els termes del pecat de l'origen que comporta la corresponent expulsió de la situació paradisiàca i les conseqüències personals, com la fatiga del treball i la mort, i socials, amb el temor de l'altre de qui cal protegir-se. Ja hem citat la proximitat paulina en la reflexió teològica de la *Vida grega d'Adam i Eva*.

Si això sol ja és important per als textos neotestamentaris i en justifica la publicació, molt més ho és encara per a la literatura cristiana antiga. Des dels primers textos de Climent de Roma, de Justí, d'Ireneu, de Melitó, etc., la reflexió sobre Adam i Eva és contínua en les obres dels Pares. No pot pas ser d'una altra manera en aquesta primera reflexió teològica: cal saber de què hem de ser salvats i sobretot, per què hem de ser salvats. Les respostes es troben en el Crist mort a la creu i ressuscitat, però les preguntes es formulen a partir dels textos de la creació de l'home, fet a imatge i semblança de Déu (Gn 1,26), dotat de llibertat i pecador, amb un pecat que es transmet de

generació en generació. S'arribarà a formulacions molt complexes avançant ja el segle IV. En el segle següent la reflexió anirà marcada per la crisi pelagiana. No s'escapà de continuar fent narracions sobre Adam, Eva, la seva vida en el paradís i la seva situació de després.

La publicació de la *Vida grega d'Adam i Eva* és una contribució excel·lent al coneixement que necessitem tenir dels textos que tenien a l'abast tots aquests autors. Per això cal agrair-ne la publicació i destacar l'aportació que fa a la nostra cultura.

Joan Torra Bitlloch

FREDERIC RAURELL, *Spiritualità dell'Antico Testamento*, Corso di Teologia Spirituale 2, EDB, Bologna 2008, 212 p.

Il Concilio Vaticano II ha segnato un punto di non ritorno nel flusso della dinamica di (ri)scoperta di quel libro assolutamente unico —per la pretesa che avanza di essere la rivelazione attestata del Mistero di Dio— che è la Bibbia. Non ci si può nascondere, tuttavia, che a fronte di una indiscussa e rinnovata attrattiva esercitata dal testo biblico, sembra permanere l'esistenza di uno iato tra due modalità di approccio ad esso che troppo spesso appaiono estranee tra loro, fin quasi ad identificare due mondi differenti di lettori e di letture: da una parte il mondo degli esegeti di professione, il cui tecnicismo a volte esasperato —spesso dimentico del fatto che la imprescindibile decifrazione dei codici linguistici, storici e culturali che hanno presieduto all'atto di scrittura della Scrittura non significa ancora averne interpretato le valenze di senso— appare sovente determinato da un pregiudiziale rifiuto nei confronti di un atto di lettura «credente» della parola di Dio scritta, giudicato come «non scientifico». Sul versante opposto, il mondo dei fautori di una lettura della Bibbia segnata da quelle che l'*Instrumentum laboris* del recente Sinodo dei Vescovi sulla Parola di Dio ha definito come «forme gnostiche ed esoteriche nell'interpretazione della Sacra Scrittura» (n. 7c); all'interno di questa cerchia la comprensione oggettiva della «lettera» viene radicalmente elusa in nome di un ingenuo —e ugualmente pregiudiziale— tentativo di arrivare immediatamente allo «spirito», con una inevitabile riduzione del testo biblico a «pretesto» per l'esternazione di proprie idee, già determinate indipendentemente dallo stesso atto di lettura.

Tale divaricazione muove da —e contemporaneamente genera— un criterio ermeneutico inadeguato, che ritiene il «senso letterale» e il «senso spirituale» della parola di Dio scritta al massimo in un rapporto di «affiancamento», ma mai di intima relazione. La grande questione che il lettore della Bibbia è chiamato ad affrontare, attualmente, ci sembra in questo senso quella della appropriazione del criterio riaffermato da DV 12 e sinteticamente descritto dalla seguente locuzione ermeneutica: «La Sacra Scrittura deve essere letta e interpretata con lo stesso Spirito con il quale fu scritta». Tale indicazione, infatti, chiarifica come il «senso spirituale» della Scrittura non consista in qualcosa di esterno rispetto alla sua «lettera», ma che esso, come si esprime il Documento della Pontificia Commissione Biblica *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), coincide con «il senso espresso dai testi biblici quando vengono letti sotto l'influsso dello Spirito Santo nel contesto del mistero pasquale di Cristo e della vita nuova che ne risulta». Conseguentemente, dunque, tra «senso letterale» e «senso spiri-

tuale» «contrariamente a un'opinione corrente, non c'è necessariamente distinzione» (p. 74).

A ben vedere, tale percepita divaricazione tra i due sensi della Scrittura affonda nella mentalità tipica del mondo moderno, particolarmente contemporaneo, secondo la quale la vita «di fede» è distinta dalla vita «reale», ponendosi al limite «accanto» ad essa.

Il libro del prof. Frederic Raurell, OFM Cap, *Spiritualità dell'Antico Testamento* —che inaugura la collana *Corso di teologia spirituale* dell'Istituto Franciscano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum— costituisce un prezioso aiuto per una chiarificazione della questione in oggetto. Docente di esegesi dell'Antico Testamento e di ermeneutica presso le Facoltà di Teologia di Barcellona e della Pontificia Università Antonianum di Roma, autore di numerose pubblicazioni scientifiche e di alta divulgazione, il prof. Raurell presenta in questo volume il frutto di un ambito particolare della sua docenza, quello della spiritualità biblica.

Nella prima parte del volume, che nell'arco di tre capitoli (pp. 7-51) affronta alcune questioni metodologiche, l'Autore si premura innanzitutto, inserendosi nel più ampio ambito dell'esegesi e della teologia biblica, di chiarire l'oggetto della spiritualità biblica, affermando che «la vita spirituale attestata nei testi biblici è appropriazione storica soggettiva della realtà dell'alleanza con Dio» (p. 9); in tal modo —e ci sembra una delle proposizioni più interessanti dell'opera— i termini «spirituale» e «spiritualità» vengono sottratti a quella indeterminatezza con cui solitamente vengono intesi, per essere considerati nel loro valore reale: la risposta della libertà del soggetto (dell'uomo biblico) di fronte all'oggettività della libera rivelazione di Dio nella storia. È solo per questo incontro tra l'oggettività dell'avvenimento di rivelazione e la soggettività dell'adesione ad esso che «da tale testimonianza sull'esperienza vissuta emerge anche un'iniziazione, una mistagogia dell'esperienza credente, sia sotto il profilo della dottrina spirituale sia sotto quello dell'esemplarità personale» (p. 9).

In tal senso, l'esperienza del rapporto con il mistero di Dio dell'uomo biblico (che costituisce appunto l'oggetto di quella disciplina chiamata «spiritualità biblica») diventa paradigma con cui ogni credente —per la natura «originaria» dell'esperienza del popolo di Israele— è chiamato continuamente a paragonarsi e immedesimarsi. Ora, trattandosi di una esperienza storica, ne consegue che per potersi paragonare con essa diventa imprescindibile prendere sul serio «tutto il mondo umano in cui Israele è vissuto e che, di fatto, è obiettivamente presente nell'Antico Testamento. Di conseguenza, la ricerca filologica, storica, archeologica, letteraria, sociologica, ecc., fa riferimento alla lettura spirituale della Bibbia, non nel senso di una arbitraria e deformante funzionalizzazione di ciò che è “scientifico” verso ciò che è “religioso”, ma nel senso che tutto ciò che riguarda la vicenda storica dell'uomo rientra nell'analisi della teologia che cerca di capire quel tipo di esperienza umana che è la fede». In tal modo «l'interesse della lettura spirituale per la ricerca scientifica non la distrae dal suo compito specifico, ma anzi, le impedisce di chiudersi e settorializzarsi contrapponendo e separando fede e ragione, Chiesa e mondo, città di Dio e città degli uomini» (pp. 29-30). Il prof. Raurell, con le sue considerazioni, mostra in modo pertinente come sia radicalmente pregiudiziale il considerare «non scientifico» il significato religioso/spirituale del testo biblico, ma soprattutto come quest'ultimo non sia una sovradeterminazione estrinseca al testo stesso o un semplice quanto impacciato tentativo di attualizzazione di esso, e di conseguenza come le esigenze scientifiche della spiritualità biblica

non siano affatto inferiori a quelle dettate e imposte dalla analisi filologica, storica o culturale del testo.

Muovendo da queste solide precomprensioni ermeneutiche —che ci premeva porre in evidenza— l'Autore si dedica a tracciare alcuni dei filoni costitutivi della spiritualità dell'Antico Testamento: innanzitutto *il dinamismo della Parola nella Bibbia* (capitolo 4, pp. 53-85): prendendo le mosse dal dato antropologico e inserendolo nel contesto del Vicino Oriente Antico, lo studio mette in evidenza la concezione tipicamente biblica della "parola", mostrando come essa, incastonandosi nella storia e interpretandola, sia sempre una parola creatrice di vita, anche quando si modula secondo gli accenti minacciosi della denuncia profetica.

Proprio alla figura del profeta è dedicato il quinto capitolo, intitolato *Il vissuto della vocazione profetica* (pp. 87-108). Soffermandosi in particolare sui «racconti di vocazione», l'Autore accosta in modo pertinente il profeta come *princeps analogatum* di ogni recettore della parola divina, «figura storica concreta nella quale è simbolicamente realizzata la vita di fede» (p. 87).

L'irruzione della parola divina nella storia mobilita dunque alla decisione: ecco perché i testi biblici parlano continuamente di un popolo in cammino. Assumendo questo dato narrativo, il prof. Raurell si sofferma sulla *Spiritualità del camminare biblico* (capitolo 6, pp. 109-131), ponendo in evidenza come «il Dio biblico, quale potenza motrice della storia, introduce gli uomini in una storia che dissolve le loro posizioni e i loro atteggiamenti ostili alla storia e dà loro il coraggio dell'itineranza per aprirsi al nuovo e al diverso da se stessi» (p. 128).

Non è possibile, tuttavia, mettersi in cammino se non quando la vita è dominata dalla certezza che il mistero di Dio sostiene la strada e conduce alla meta; questo atteggiamento di certezza prende nella Bibbia (anche) il nome di «povertà». A questa posizione esistenziale è dedicato il settimo capitolo del libro (pp. 133-156), intitolato *Il vissuto spirituale dei poveri*.

È proprio nella coscienza della propria povertà, del proprio bisogno che nasce nell'uomo la domanda, come espressione più acuta della preghiera, atteggiamento che nel Primo Testamento trova la sua più completa attestazione nel libro dei Salmi. Concentrandosi in modo particolare sul linguaggio simbolico delle preghiere salmiche, lo studio del prof. Raurell ci introduce dunque al *vissuto della preghiera salmica* (capitolo 8, pp. 157-172), mostrando come in essa sia reperibile «la straordinaria esperienza di un popolo che sapeva pregare, che, cioè, nelle più svariate circostanze della vita riusciva a comunicare al Signore le proprie sofferenze, le speranze, la lode, le gioie e i ringraziamenti, che del resto sono comuni a tutti gli uomini» (p. 158).

L'ultimo capitolo (pp. 173-199) del libro è dedicato alla *figura di Giobbe*, uomo giusto al quale viene misteriosamente sottratto tutto. Il dramma di Giobbe costringe ad un ripensamento di una rigida dottrina retributiva fondata sul *do ut des*, ma soprattutto costringe ogni uomo toccato dalla fatica del vivere ad aprirsi alla dimensione misteriosa del silenzio pieno di attesa, in cui diventa possibile, pur senza che l'aspetto drammatico dell'esistere venga eliminato, aprirsi ad una dimensione di speranza fondata sulla certezza della fedeltà (a volte apparentemente contraddittoria) di Dio.

Un'ultima considerazione riguarda l'ambito specifico di questo studio di spiritualità biblica: l'Antico Testamento —o, secondo una locuzione più adeguata che si sta lentamente affermando, il «Primo Testamento». Non si può non riconoscere quanto la strada indicata dal Concilio sia stata apportatrice di una feconda riscoperta dell'unità della

Scrittura e dunque di una rivalorizzazione delle «Scritture di Israele» che trovano il loro compimento nell'avvenimento cristico; tuttavia, come nota il prof. Raurell all'inizio del suo studio (p. 7) permane una certa resistenza nei confronti della prima parte della Bibbia cristiana, soprattutto di fronte ad alcune pagine particolarmente difficili, che non di rado sono esposte ad una sorta di marginalizzazione. Dedicare dunque uno studio alla *spiritualità dell'Antico Testamento* (locuzione a volte percepita come ossimorica) costituisce un prezioso aiuto per un ripensamento adeguato di quella alleanza mai revocata che trova nelle pagine del Primo Testamento la sua attestazione perennemente donata.

Mario Cucca

Josep RIUS-CAMPS, *El Evangelio de Marcos: etapas de su redacción. Redacción jerosolimitana, refundición a partir de Chipre, redación final en Roma o en Alejandría*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino 2008, XVI + 390 pp.

L'autor, prou conegut pels lectors d'aquesta revista, perquè n'ha estat més de trenta anys director i hi ha publicat molts dels seus millors treballs, en la introducció del volum, i humilment, ens diu que aquest estudi és sols una hipòtesi. La simple lectura de l'índex —pàgines IX-XI— mostra a primer cop d'ull que el volum és molt més que una senzilla hipòtesi. Més aviat es tracta d'una veritable tesi, de contingut atrevit i complex, però, alhora amb una presentació metodològica clara, precisa i entenedora. És un estudi molt específic, concret i seriós, fonamentat bàsicament en la versió més antiga que sembla que ens ha arribat de l'Evangelí de Marc. D'entrada, l'autor es queixa que els editors crítics d'aquest Evangelí, en certa manera, han preferit el cèlebre Còdex Beza (D 05), ara a la Biblioteca Universitària de Cambridge, Mn. II. 41, datat per Lowe —CLA n. *140— a principis del segle v. El manuscrit conté part del llibre del Nou Testament, escrits alhora en grec i en la versió llatina del text, amb importants variants en referència als altres manuscrits neotestamentaris considerats millors i més fidels a l'original. Aquesta versió s'acostuma a anomenar «text occidental», equivocadament, com ja diu l'autor, perquè el seu original grec ha de venir de l'orient cristià, potser traslladat a Lió, lloc on ja era en el segle IX, pels primers missioners asiàtics que a mitjan segle II fundaren les comunitats cristianes de Lió i de Viena.

L'autor, després d'un estudi filològic exhaustiu d'aquest text, hi observa diferents maneres d'anomenar Jesús al llarg de tot l'Evangelí —directament o només per mitjà de pronoms—, i alguns passatges que semblen dobles —dues multiplicacions del pa—, junt amb altres indicis, arriba a la conclusió que en la versió del Còdex Beza (D 05) d'aquest Evangelí s'hi poden distingir tres redaccions del text, totes escrites pel mateix Marc. La primera, més breu, hauria estat escrita a Jerusalem mateix; la segona, més extensa amb les escenes dels passatges evangèlics desdoblats, hauria estat feta a Xipre; mentre que la tercera, amb pocs afegitons, a Roma o bé a Alexandria, sense oblidar que no hi ha cap document antic segur que provi l'estada de l'evangelista en aquesta ciutat. La triple redacció del text de l'Evangelí, i més si ha estat feta pel mateix Marc, no ens ha pas de sorprendre, perquè normalment tots els textos, incloent-hi els bíblics, malgrat llur caràcter sagrat, han estat més d'una vegada refets i explicats pels copistes que al llarg dels segles ens han transmès.

Més difícil es fa, però, d'admetre que de la segona redacció de l'Evangelí, posteriorment en fossin eliminats tres passatges, que malgrat tot s'han conservat en l'«Evangelí secret de Marc», coneguts a través d'una carta de Climent d'Alexandria a un tal Teodor, encara no identificat, trobada i editada l'any 1958 pel professor Morton Smith, de la Universitat de Columbia, copiada en les pàgines en blanc d'una edició de les cartes d'Ignasi d'Antioquia, impresa l'any 1646, conservada en el monestir palestínic de Sant Sabes, volum ara, però, segons sembla, perdut. Com el seu nom ja deixa entreveure era un evangelí apòcrif del qual Climent creia que els passatges esmentats eren obra autèntica de l'Evangelista. Al meu entendre, però, em sembla que és molt difícil que d'un text bíblic se n'hagin suprimit alguns passatges. Com hem dit, la tendència sempre ha estat més aviat augmentar-los amb explicacions.

Es prou sabut que els apòcrifs foren escrits, o bé per a defensar i difondre visions filosòfico-teològiques d'alguns teòlegs, ara anomenats *gnòstics*, o bé per a completar passatges dels textos bíblics poc explícits, com és el cas de tots els evangelis de la infància de Jesús. I sembla que aquest és precisament el cas dels tres passatges que haurien estat suprimit del text de Marc, perquè intenten completar el text de Mc 14,51-52, referent al jove que seguia Jesús, ja pres, només cobert amb un llençol, i que quan el volgueren apressar deixà l'embolcall i fugí nu. Seria el primer cas en el qual es podria demostrar que la Gran Església hauria suprimit passatges dels textos bíblics, quan aquest sempre fou el procediment dels grups herètics i cismàtics, en defensa de llurs posicions teològiques, com és el cas de Marció a mitjan segle II, que pràcticament de tota la Bíblia només acceptava les cartes de sant Pau i l'Evangelí de Lluc, i encara força retallats.

Una de les millors aportacions del volum és haver publicat el text íntegre de l'Evangelí de Marc, en grec i en traducció castellana del Còdex Beza —pp. 36-116—, amb indicació per mitjà d'asteriscs a quina de les tres recensions pertanyen cada una de les seccions del text, i els textos grecs i la seva traducció llatina de l'esmentat Còdex Beza amb el text de l'Evangelí segons la tradició alexandrina, amb la seva traducció també en llatí, posats en quatre columnes paral·leles —pp. 238-389—. Aquest treball és un pas endavant en la difícil tasca de l'estudi dels textos antics, especialment dels bíblics. En el pròleg, Rafael Aguirre, de la Facultat de Teologia de Deusto, ja li fa algunes observacions, però ofereix un visió global i alhora força detallada de l'extensa obra científica que Josep Rius-Camps ha desenvolupat al llarg de les seves recerques en el camp dels antics textos bíblics i patristics.

Miquel dels Sants Gros

San Agustín, bajo la dirección de TARSICIUS J. VAN BAVEL y con la colaboración de BERNARD BRUNING, Fonds Mercator (Bruselas) e Instituto Histórico Agustiniano (Heverlee), 2007, 320 pp.

Són innumerable els títols que anualment surten publicats sobre sant Agustí. Edicions de les seves obres, traduccions en multitud de llengües, estudis monogràfics sobre els diversos punts del seu pensament filosòfic, teològic, històric, literari i fins i tot psicològic, sigui en llibres o en articles de revistes, algunes de les quals tenen per objectiu específic només donar a conèixer tot allò que s'estudia sobre el sant bisbe

d'Hipona. No és estrany que sigui així. La personalitat d'Agustí, el seu pensament sovint genial, que s'avança moltíssim al seu temps fins a ser considerat com el primer autor modern, ha influït i influeix encara poderosament avui en el pensament sobretot filosòfic, teològic i literari. Agustí no sols no perd actualitat amb el pas del temps, sinó que més aviat en va prenent cada vegada més amb la vigoria de les seves reflexions.

Per altra banda, el pensament d'Agustí està íntimament lligat a la seva biografia. Poques vegades va escriure, senzillament perquè així ho volia fer. Normalment està sotmès a les moltes polèmiques amb què es va trobant la seva vida, que —no ho oblidem— és la d'un pastor d'una ciutat portuària relativament important del nord d'Àfrica en el tombant del segle IV al V, d'un imperi que inicia la seva decadència. Res del que passa no li és estrany. No defuig cap polèmica. Respon a tots els fronts eclesials i socials. Reflexiona sobre tots els fets! Per això, per a estudiar i comprendre bé el que diu, cal conèixer inevitablement la situació eclesial i social en què viu i, sobretot, cal conèixer ben bé la seva situació personal. No ho diem pas només perquè sigui l'autor de les *Confessions*, aquesta obra absolutament genial i única de la història del pensament, sinó que ho diem perquè en totes les seves obres deixa la petjada de la seva mateixa vida viscuda apassionadament i amb una extraordinària honradesa en el camí de la recerca constant de la veritat que el guia.

Per a conèixer Agustí, llegir-lo correctament i no fer-li dir coses que ell no diu pas (com tan sovint passa), és imprescindible començar adreçant-se a les obres que en fan una presentació general, tenint en compte tots aquests aspectes determinants de la seva vida. En disposem de moltes, de molt bones, unes quantes de les quals, per la seva vàlua, han esdevingut ja clàssiques. Ens estalviem de citar-ne per no perdre el nostre objectiu. És una mena de pas previ a allò que sempre ha de ser l'objectiu darrer: llegir-lo a ell directament, cosa que dissortadament no sempre es fa.

Avui presentem una obra que duu aquest títol genèric «*San Agustín*», i que, per molts motius, és molt especial. Ho és, en primer lloc, pel format (32,5 x 24,5 cm.), és a dir, és d'aquells llibres que «fan biblioteca» com es diu col·loquialment. Ho és, també per la qualitat del paper amb què és editada. Ho és, perquè s'edita simultàniament en quatre llengües: anglès, francès, holandès i castellà, que és la que hem tingut a les mans. L'obra fa aquesta aproximació inicial a Agustí tan necessària, però ho fa d'una manera original.

Aproximadament la meitat de les 320 pàgines de què consta l'obra són dedicades a un total de 225 il·lustracions d'una gran qualitat. És com una mena de repassada —sense que s'ho proposi obertament— del tractament de la figura d'Agustí al llarg de la història de l'art, d'una gran bellesa, cercant d'anar d'acord i d'il·luminar gràficament allò que ens va presentant el text. Hi ha reproduccions de pintura, d'escultura, de dibuix, d'orfebreria, de vitralls. Hi ha pergamins, manuscrits, còdex, miniatures. Tot d'arreu del món. També de casa nostra: hi trobem àmpliament reproduït el retaule de Jaume Huguet, conservat al Museu Nacional d'Art de Catalunya. Comprendreu que hi trobi a faltar el preciós compartiment de retaule provinent de l'Astor, Pujalt (Anoia), del segle XV, que incorpora molt de l'estil de Jaume Huguet, i que es conserva al Museu Episcopal de Vic (MEV 625), tot i que la pretensió de l'obra que ens ocupa no és pas la de fer una presentació exhaustiva de tot el que omple la història de l'art. L'esforç que es fa és molt més que lloable. Algun dia caldrà continuar fent aquesta història sobre com l'art, en les seves diverses disciplines, ha tractat la figura del sant africà, afegint-se a alguns estudis que ja hi ha. Deixem constància del fet que tot aquest

treball iconogràfic en la nostra obra ha estat coordinat per Luc Van Eeckhoudt, Geneviève Defrance i Bernard Bruning.

El conjunt de l'obra va començar a ser coordinada per Tarsicius J. Van Bavel, malauradament traspasat. Va comptar amb la col·laboració de Bernard Bruning. El P. Robert F. Prévost, prior general de l'Orde de sant Agustí, ens resumeix molt bé en la presentació el per què s'ha fet aquesta obra: «Al tiempo que aborda desde diferentes perspectivas a este personaje impresionante, al hombre del corazón que nunca descansaba, la presente obra revela múltiples aspectos de la gigantesca herencia que Agustín legó a la humanidad entera. Es el resultado de la lograda colaboración de prestigiosos institutos de la Orden de san Agustín, de conocida envergadura intelectual, que llevan muchos años dedicados al estudio y a la promoción del pensamiento agustiniano: el Instituto Histórico agustino de Lovaina; el Instituto agustino de Villanova University, en los Estados Unidos; el Instituto agustino de Eindhoven y el Instituto patrístico agustino de Roma. Algunos de los mejores especialistas en san Agustín, parte de los cuales proceden de estos cuatro institutos, han participado, junto con otros expertos, en este libro que reúne 24 artículos acerca de los principales temas relacionados con la vida y los escritos del Padre de la Iglesia. Se reparten dichos ensayos en cuatro secciones generales en donde se analizan la vida, los escritos, la exégesis bíblica y la teología y la espiritualidad de san Agustín.»

Els 24 articles han estat escrits per 21 col·laboradors entre els quals, a part del coordinador Tarsicius J. van Babel que n'escrui tres, hi ha noms tan importants com Serge Lancel, també traspasat, que n'escrui dos, un d'ells sobre el donatisme del qual era reconegut especialista, Cornelius P. Mayer, que escrui sobre les *Confessions*, George Lawless, Maria G. Mara, etc, per citar-ne només alguns. Tots ells són veritables especialistes mundials dels temes que tracten, i això cal valorar-ho molt. Els seus articles són necessàriament breus, però per això mateix tenen encara més valor, perquè condensen en poques pàgines allò més essencial del que tracten.

L'obra és estructurada en quatre seccions, com ja es deia, de proporcions desiguals: quatre articles en l'apartat sobre la vida, on val la pena destacar la importància que es dona a l'estil de vida religiosa d'Agustí, que tant ha influït en la història posterior. Tres articles presenten els escrits, i en particular les *Confessions* i la *Ciutat de Déu*. Quatre més són dedicats a la Bíblia i a l'ús que Agustí en fa sobretot com a predicador; cal ressaltar la importància donada als tractats sobre l'Evangeli de sant Joan.

Amb tota lògica el més extens és l'apartat sobre la teologia i l'espiritualitat que comprèn un total de tretze articles, entre els quals, a més de presentar les controvèrsies agustianianes, el maniqueisme, el donatisme i el pelagianisme, s'analitza la seva reflexió sobre la Trinitat. I s'arriba a estudiar la importància de l'espiritualitat d'Agustí a primers del segle XXI.

Tanquen l'obra un petit quadre amb les dates més importants de la vida d'Agustí (p. 313), una breu llista de les obres més importants (p. 314-315) amb les seves abreviatures, una mínima bibliografia (pp. 316-317), una petita ressenya dels autors (p. 318) i els crèdits fotogràfics i un colofó general a l'obra (pp. 319-320).

En resum. Una obra important, elaborada per voluntat de l'Orde de sant Agustí, amb molt bons especialistes, que ens ajuda a entendre més Agustí i el missatge que ell transmet a la humanitat. Potser un petit fragment de l'article de Cornelius P. Mayer sobre *Les Confessions* ens pot servir també a nosaltres de resum: «Agustín no habla del ser humano en calidad de tal, sino como ser humano en el plan de salvación de Dios, del ser humano que Dios busca, del ser humano a quien Dios guía y acompaña en su

peregrinación por la tierra, *peregrinatio*, otro leitmotiv de las *Confesiones*, del ser humano al que Dios trae de nuevo al redil. Al hacerlo, Dios actúa en cierto sentido en dos planos diferentes, que corresponden a las dos partes que componen las *Confesiones*: el plano subjetivo y el plano objetivo. El primero tiene que ver no sólo con la vida personal de Agustín, sino también con la de todo ser humano; el segundo se refiere a la autorrevelación de Dios en la creación y a su plan de salvación, tal como lo pone de manifiesto en el tiempo histórico» (p. 81).

Joan Torra Bitlloch

F. MAZEL (ed.), *L'espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V-XIII siècle)* (Col·lecció Histoire s/n), Rennes: Université de Rennes 2008, 434 pp.

L'objectiu d'aquest volum és analitzar els orígens, ja en el segle V, de les divisions diocesanes en l'Occident medieval fins al segle XIII, quan arriben a la seva fixació jurídica definitiva. S'hi ha volgut veure una herència de l'antiguitat tardana romano-cristiana, però les conclusions dels estudis d'aquest volum més aviat es desmarquen d'aquesta visió simplista. La qüestió de fet és molt més complexa i sempre va unida als interessos polítics dels diferents pobles i nacions europeus.

El volum que presentem és l'edició de tretze treballs presentats en dos col·loquis organitzats per la Universitat de Rennes els dies 15 de maig del 2004 i el 9 d'abril del 2005, ambdós —malgrat l'any que els separa— planificats des del principi com a complementaris. Els estudis són agrupats en tres seccions. La primera parla de la situació dels bisbes occidentals en els segles V-XIII, i porta el títol de *Fragilitat dels centres i fluïdesa dels espais*. La segona secció és dedicada als segles X-XII, i duu el títol de *Jerarquització i territorialització*, mentre que la tercera, amb el títol de *Vers una gestió territorial de la diòcesi*, és dedicada a la problemàtica dels segles XI-XIII.

Pels nostres bisbes catalans és particularment interessant l'estudi de Laurent Schneider, professor de la Universitat de Provença. Porta el títol d'*Els extrems mediterranis de la Gàl·lia merovíngia. Les institucions polítiques i eclesiàstiques de l'antiga Narbonesa Primera, entre l'antiguitat i l'edat mitjana*. La Narbonesa Primera passà, en aquests segles, del poder romà al poder dels visigots, depenent eclesiàsticament de Toledo, i d'aquests al poder àrab i carolingi. Tots aquests canvis poden haver ocasionat l'aparició de noves seus episcopals, amb el consegüents conflictes jurisdiccionals entre les antigues i les noves seus. Els estudis porten, al final, documents d'aquests segles en llatí i la seva traducció francesa. Així, l'estudi esmentat duu un text de Gregori de Tours que parla de l'efímer bisbat del «vicus» d'«Aricitum» que durà uns 15 anys, format per un grup de parròquies que havien pertangut al regne visigot i que, en passar al poder dels francs, eren administrades pel bisbat de Rodez, i les actes del concili de Narbona dels anys 788-791, certament interpolades, que parlen dels conflictes entre l'arquebisbe de Narbona i el bisbe de Vic, bisbat que no fou restaurat fins al final del segle IX. Al final, el volum té una extensa bibliografia sobre el tema, l'índex de matèries i el de les obres antigues i medievals esmentades.

Miquel dels Sants Gros

A. DUFOUR – G. LABORY (eds.), *Abbon, un abbé de l'an mil* (Bibliothèque d'Histoire Culturelle du Moyen Âge 6), Tournholt: Brepols 2008, 468 pp.

Abbó de Fleury o de Saint-Benoît-sur-Loire és un dels grans personatges de l'església franca de l'últim quart del segle x. La seva vida va transcórrer gairebé paral·lela a la de Gerbert d'Orlhac, com recorda Pierre Riché en la introducció del volum, però posteriorment no ha tingut la fama de Gerbert perquè no arribà a ésser papa ni gaudí d'una vida llegendària semblant. Nat en la regió d'Orleans entre 945-950, elegit abat del seu monestir l'any 988, morí l'any 1004 de les ferides sofertes en les lluites entre els francs i els gascons, cosa que el convertí en un màrtir que encara continua tenint culte al bisbat d'Orleans. Intel·lectual format a les escoles de París i de Reims, intervingué en molts dels més importants afers civils i eclesiàstics del seu temps, i deixà nombroses obres, encara no prou ben bé editades, que tracten de gramàtica, d'astronomia, de còmput i d'hagiografia. També compilà una Col·lecció Canònica.

Malgrat haver estat un personatge de primera fila, ara, no és prou conegut i estudiat. Per això, en els dies 10-12 de juny de l'any 2004, en commemorar el seu mil·lenari a l'abadia de Saint-Benoît-sur-Loire i a l'Institut de la Recerca de la Història dels Textos (CNRS) d'Orleans, s'organitzà un col·loqui d'especialistes per a relançar els estudis sobre aquest gran abat. Hi participaren uns vint investigadors. Els seus treballs, recollits en aquest volum, són dividits en dues grans seccions dedicades a la vida monàstica i a la religió i a la cultura entorn de l'any 1000. Entre ells figuren Anselme Devril, monjo de Saint-Benoît, el musicòleg Michel Huglò i Jean Vezin paleògraf, que tractaren sobre les formes de la vida monàstica a Saint-Benoît, el tractat sobre la música d'Abbó, i els manuscrits com a testimoni de les relacions culturals entre Saint-Benoît i l'abadia de Sant Marçal de Llemotges en els segles IX-XI. El volum ha estat pulcrament editat, com són tots els de l'editorial Brepols, i compta al final amb els corresponents índex de manuscrits, d'obres antigues i medievals, i dels noms dels autors moderns i contemporanis esmentats.

Miquel dels Sants Gros

Valentí SERRA DE MANRESA, *Aportació dels framenors caputxins a la cultura catalana: des de la fundació a la guerra civil (1578-1936)*, (Col·lectània Sant Pacià, 92), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2009, 741 pp.

Fra Valentí Serra, l'autor d'aquesta obra, porta a bon terme un esperat projecte que ja ha vist en bona part la llum a través de la «Col·lecció Sant Pacià». Al llarg d'una sèrie de obres, degudament ressenyades en aquesta mateixa revista, ens ha ofert una detallada i rigorosa aproximació a la presència i influència dels caputxins en terres catalanes i de parla catalana, a partir dels seus inicis en el segle XVI. Digne continuador de l'obra de fra Basili de Rubí, fra Valentí Serra dedicà la seva tesi doctoral, «Els caputxins de Catalunya 1700-1814», a la història dels seus germans de religió emmarcats per dos moments crucials de la història catalana: el Decret de Nova Planta i l'aprovació de la Constitució de 1812, a Cadis. Ampliava d'aquesta manera l'obra del seu predecessor, el P. Basili, en tot l'àmbit català. A aquesta primera però fonamental

empresa historiogràfica, encontinent hi afegí altres dues obres, «Els framenors caputxins a la Catalunya del segle XIX» (Barcelona, 1998) i «La província de framenors caputxins 1900-1936» (Barcelona, 2000). Amb tota la lògica, a aquests estudis els seguí un altre dedicat al segon orde, «Les clarisses caputxines a Catalunya i Mallorca: de la fundació a la guerra civil 1599-1939» (Barcelona, 2002), que omplia el buit de la presència i acció de la branca femenina en terres catalanes i mallorquines. A aquest el seguí la seva obra dedicada als terciaris, «El Terç Orde dels Caputxins. Aportacions del laïcat franciscà a la història contemporània de Catalunya 1883-1957» (Barcelona, 2004), on posava de manifest la preocupació i la importància que el franciscanisme donava al paper dels laics, i com el carisma franciscà es va estendre d'una manera ben àmplia i efectiva en l'àmbit dels seglars, i deixava ben clara quina fou la importància i l'alt grau d'incidència d'aquest carisma fins i tot en el món cultural, sobretot en el marc de la Renaixença, del Noucentisme i dels primers i difícils anys tant de la República com del franquisme. El penúltim llibre de fra Valentí, «Tres segles de vida missionera: la projecció pastoral "ad gentes" dels framenors caputxins de Catalunya 1680-1989» (Barcelona, 2006), ens apropa al que fou la tasca evangelitzadora i a la vegada la voluntat de l'orde d'aculturar-se enmig d'aquelles societats i pobles que els eren confiats, des de darreries del segle XVII, i especialment a Llatinoamèrica.

Tot aquest conjunt, impactant i sòlid, d'obra històrica, deixava ben clara l'acció que, sense defallença ni interrupció, han dut a terme els caputxins al nostre país. Tanmateix quedava un aspecte que fra Valentí no ha volgut passar per alt, i és just agrair-li-ho: la influència i la incidència dels framenors caputxins en la cultura catalana. Es tracta de l'obra que comentem, «Aportació dels framenors caputxins a la cultura catalana: des de la fundació a la Guerra Civil 1578-1936» (Barcelona, 2009). Sens dubte és una de les obres més suggerents i engrescadores de totes les que han sortit de la ploma de fra Valentí Serra, en tant que posa de manifest l'enorme popularitat i l'alta i acurada formació dels caputxins, així com la forta presència del franciscanisme tant en la cultura popular com en l'alta cultura de l'època moderna i contemporània, a Catalunya, i com de greus i injustes van ser les ferides que reberen el 1936, i com incidiren en la continuïtat d'una trajectòria arrelada i sòlida de comunicació i diàleg obert entre franciscanisme i cultura.

Amb encert, l'autor ha disposat l'obra en cinc grans blocs, cadascun dels quals té entitat pròpia. El lector, just en començar, trobarà una àmplia i molt detallada i organitzada bibliografia que, posa en relleu la solidesa de l'obra i a la vegada ofereix al lector interessat les vies per aprofundir en les més diverses qüestions plantejades, que, per altra banda, es complementa amb unes abundoses i molt documentades notes crítiques i ampliacions del cos del text, que per si mateixes formen un altra obra, pensada per a un lector més especialitzat i crític. Considerarem i descriurem cadascun dels apartats d'una manera individualitzada, ateses les peculiars característiques que presenten.

El primer bloc o capítol, de més de dues-centes planes, va dedicat a la formació dels frares i a l'evolució dels estudis. Donada la voluntat d'incidir d'una manera plena i amb eficàcia sobre els fidels, i especialment els fidels que han d'escoltar els popularíssims sermons dels caputxins, i també la necessitat de preparar els frares en el debat teològic, cada època va saber trobar el sistema educatiu i les obres adients per a dur a terme aquesta preparació específica. Com es destaca també en la composició i contingut de les biblioteques, els caputxins catalans acolliren el corrent bonaventurià a través sobretot i entre altres, de la *Summa Theologiae* d'Alexandre

d'Hales, el cèlebre mestre de sant Bonaventura en la Universitat de París, així com també assumiren les obres de Ricard de Mediavilla, «Doctor Solidus» (†1308), així mateix professor de l'Estudi General parisenc i reconegut bonaventurià, a més de comentarista del llibre de les *Sentències* de Pere Llombard, obra teològica de gran riquesa doctrinal que mai no faltava en cap biblioteca dels convents i escolasticats caputxins de Catalunya. No és menys important, entre altres aspectes, la renovació filosòfica, reflectida en la voluntat d'adaptar el mètode lul·lià als temps moderns, l'estudi de la patristica, sense oblidar el coneixement de la mitologia hel·lenística i els textos dels clàssics llatins.

Directament relacionat amb l'ensenyament i formació dels frares caputxins, fra Valentí hi estudia el procés de formació i el contingut de les diferents biblioteques que l'orde tenia arreu de Catalunya i en cadascun dels convents. Sens dubte la biblioteca i els catàlegs dels seus continguts, són el reflex més patent del nivell dels ensenyaments, dels interessos intel·lectuals i culturals dels frares. L'autor, seguint estudis precedents de fra Basili de Rubí, ha dut a terme la tasca de reconstrucció dels continguts de les antigues biblioteques dels caputxins de Catalunya i Mallorca, atesos els diversos espolis soferts sobretot amb la invasió napoleònica i després amb la Desamortització i la Guerra Civil. Com toca en aquest cas, les biblioteques caputxines eren riques amb autors escolàstics, amb manuals destinats a ser emprats com a textos bàsics per a la formació filosòfica i teològica dels candidats al sacerdoci, entre els que destacaria autors com Dídac Mas, Joan de Sant Tomàs i Tomàs Vallgornera, de moda entre els segles XVII i XVIII, al costat dels grans mestres com Pere Llombard, Albert Magne, Alexandre d'Hales o Hug de Sant Víctor, Tomàs d'Aquino, Bonaventura de Bagnoregio i Duns Escot, entre un llarg reguitzell de rellevants autors. Els caputxins catalans comptaren sempre amb ajornades obres de comentaris a la regla o de vides del fundador, i dels grans sants de l'orde (Antoni de Pàdua, Bernardí de Siena, entre les que destacaria les de Jaume Coll i Marc de Lisboa. A més de les obres de moralistes i canonistes i de comentaristes de les Sagrades Escripures, d'oratória i homilètica, d'història, caldria destacar la important presència dels clàssics llatins i dels Pares de l'Església. Terenci, Ciceró, Virgili, Horaci, Ovidi, Flavi Josep, Sèneca, Plini, Plini el Jove, Juvenal, Plutarc, Quintilià, Suetoni, Corneli Tàcit, Isop, són, entre altres, ben presents en edicions o manuscrits de diverses èpoques, com també les obres dels principals Pares de les esglésies llatina i grega. D'aquest darrer conjunt, hom pot destacar Justí, Eusebi de Cesarea, Joan Crisòstom, Basili el Gran, Tertul·lià, Jeroni, Ambròs de Milà, Agustí d'Hipona, Gregori el Gran o Beda el Veneable, per reduir la relació dels més rellevants.

La popularitat tradicional que els caputxins han despertat tothora en terres catalanes i mallorquines també es posa de manifest en la restauració de les biblioteques després dels grans trasbalsos dels segles XIX i XX. Llibres bons, útils i abundosos foren regalats per personalitats com Eduard Toda o el reverent Francesc Sureda, i s'amplià gràcies a tasques meritòries i pacients com la desenvolupada per fra Rupert M. de Manresa des de Roma, mentre feia de secretari del cardenal Vives i Tutó (entre 1899 i 1905).

El tercer capítol és dedicat a l'aprofundiment de les tradicions vinculades a l'acció homilètica, a la predicació, a les missions populars arreu del país i també a l'administració del sacrament de la penitència. Com diu l'autor, i atès que «l'analfabetisme només podia veure's atenuat per l'oralitat», els sermons esdevingueren una eina fonamental de la comunicació i de la transmissió de pautes de conducta i de vivències espi-

rituals, sobretot coincidint amb grans festivitats i efemèrides ciutadanes, tant de caràcter religiós, com algunes malaurances dels temps, ja fossin pestilències o fets traumàtics per la societat de l'època moderna i contemporània. El mètode i la temàtica de l'art de la predicació entre els caputxins catalans apareixen analitzats amb gran cura i precisió, fins al punt que esdevenen una font de primeríssim ordre per a conèixer el capteniment i la mentalitat i els costums de les societats catalanes des del segle XVII al XX. La llengua catalana hi fou defensada com a llengua privilegiada i vehicular, fins i tot en les parròquies de la Franja, avui malauradament segregades de l'antiquíssim bisbat de Lleida, i on als caputxins els era reservada aquesta predicació en la llengua del poble, i per això precisament valorats i estimats.

Els capítols quart i cinquè de l'obra bé podrien considerar-se conjuntament, i ésser qualificats com la part més innovadora de l'obra de fra Valentí Serra. En el primer se'n ofereix un panorama ben interessant sobre l'assumpció de la vida i de les eines culturals per part dels caputxins, i això va des de les més variades formes de manifestació artística, entre les que sobresortiria l'arquitectura i la construcció de les edificacions conventuals arreu del país, d'acord amb un model ben propi. Algunes figures rellevants, com Lluís Blay de Barcelona, o Vicenç de Sarrià, i Jeroni de Vilabertran, desenvoluparen meritòries tasques constructives tant en el camp de l'orde com al servei comú. De totes aquestes obres destaca l'emblemàtica basílica de Santa Maria de Pompeia, a la Diagonal de Barcelona. Però l'interès dels caputxins per la tècnica i la cultura anava molt més enllà de les construccions i ornamentació dels convents. La voluntat decidida de conèixer i aplicar els principis de la Medicina i la Farmàcia, així com de l'Agricultura, sorprenen a bastament pel seu nivell i voluntat de difusió i aplicació. Encara cal afegir-hi, entre les aportacions destacades i sorprenents, la peculiar visió de la gastronomia, reflectida en la pràctica i conreu d'algunes plantes pensada específicament per a una manera d'entendre i practicar l'alimentació i la tradició culinària caputxina. En aquest sentit, és emblemàtica l'obra del caputxí Sever d'Olot, almoïner que recorregué bona part del Principat i compongué el «Llibre de l'art de cuinar o guisar» (1787). Són famoses tant la «sopa dels pobres», que es preparava cada dia i es repartia a la porteria dels convents entre els pidolaires que hi passaven cada dia, o la peculiar «escudella podrida», que també va tenir una llarga pervivència en la dieta quotidiana dels caputxins de bona part d'Europa.

La cultura popular i més propera al poble fou privilegiada entre els caputxins catalans. A més d'una predicació propera al poble, les impressions de goigs, de cançons populars de caire religiós, les nades (com la popular «A Betlem me'n vull anar...»), la música i sobretot el pessebrisme, s'han d'apuntar entre els punts que més aproximaren els frares i els seus devots i seguidors.

A més d'aquesta presència en el món popular, i en el de la ciència i la investigació, els caputxins tingueren un paper destacat en el moviment de la Renaixença catalana i se saberen inserir de ple en la represa cultural de Catalunya de finals del segle XIX i principis del XX. I això després de prendre partit en el corrent antimodernista de principis de centúria que d'alguna manera es visualitzava en la gran figura del cardenal Vives i Tutó. Tanmateix, hi hagué una plena adscripció dels caputxins amb l'altre modernisme, l'artístic, que alguns frares com Rupert M. de Manresa i Francesc de Barbens exemplifiquen d'una manera excel·lent, per la seva vinculació estreta amb personatges del relleu de l'arquitecte Enric Sagnier, l'autor del santuari de Pompeia, el dibuixant Josep Triadó i Mayol, o l'escultor Enric Clarasó.

És en aquest punt en què d'una manera més destacada excel·leixen les figures dels pares Miquel d'Esplugues i Rupert M. de Manresa. L'un i l'altre encarnen la voluntat d'incardinar-se en la tradició cultural renovada del país, en la defensa de la seva llengua, història i tradicions, en la línia del bisbe Torras i Bages, amb qui mantingueren una estreta i amical relació. A manera d'exemple, la presidència dels Jocs Florals (1931) per part del P. Esplugues, l'estreta amistat amb figures rellevants com l'escriptora Dolors Monserdà, de la pedagoga Maria Montessori, i de poetesses com Maria Antònia Salvà i Montserrat Massana, així com la fundació de la «Revista de Estudios Franciscanos» i posteriorment també de «Criterion», a més de la presència decidida en la Fundació Bíblica Catalana, feren del P. Esplugues tot un referent de la voluntat d'impulsar la cultura del país. Com no fou pas menor la incidència i la influència del P. Rupert M. de Manresa, qualificat com l'amic i el conseller dels intel·lectuals, en paraules d'Albert Manent i del mateix fra Valentí Serra. L'amplitud de les relacions del venerable caputxí s'estenien en un ampli ventall, des de Francesc Cambó i Enric Prat de la Riba a Josep Carner i a Guerau de Liost. No fou per casualitat que la referida «Revista de Estudios Franciscanos» donà a conèixer els reculls poètics de Carner, titulats «Primer Llibre de Sonets» i «Fruits Sabrosos»; es traduïren i popularitzaren «Les Floretes» de sant Francesc, que arribaren d'aquesta manera a un públic molt ampli, associant-se franciscanisme i catalanitat. Les rellevants personalitats d'aquestes dues figures s'ampliaren a bastament amb altres com el P. Josep M. d'Elizondo, Francesc de Barbens o Martí de Barcelona, aquest un dels més remarcables esperonadors del franciscanisme medieval. Tot plegat, i amb una acurada i minuciosa anàlisi que fra Valentí Serra dugué fins a límits increïbles, fa d'aquesta obra no sols una valuosa aportació històrica a la seva orde, sinó també una aportació i una reivindicació justa i necessària de l'obra que els caputxins catalans dugueren a terme des de la seva primera presència en terres catalanes, fins a l'ensulsiada del 1936, que tot i segar vides i obres de figures singulars, esdevingué la llavor del que seria la recuperació de la postguerra, en la qual els fills de sant Francesc d'Assís saberen reprendre el seu model de vida religiosa i intel·lectual després dels cruents episodis de la guerra incivil. Això, però, serà l'objecte d'un proper i esperat volum de fra Valentí Serra.

Prim Bertran i Roigé

Joan ORDI I FERNANDEZ, *L'imperatiu del silenci. Sentit del Tractatus a la llum de la tesi setena*, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2008, 603 pp.

El «nucli dur» del pensament de tot gran autor sempre consisteix en una determinada [presa de] posició «teològica». Considero aquesta afirmació un *axioma*. Això no vol dir que no puguin i hagin de ser-li exigits a aquesta proposició els aclariments que es creguin oportuns, o que gaudeixi d'una evidència *quo ad nos* absolutament inconcussa. Els axiomes no es caracteritzen necessàriament per la seva certa subjectiva immediata, sinó sobretot —com diu expressivament l'etimologia del mot— per la seva *dignitat*. Tot gran pensador, com també tot gran moviment social, polític, literari, filosòfic, etc., en la mesura que significa l'opció radical d'un *home* o d'un grup d'*homes* enfront d'alguna circumstància o d'algun desafiament històric concret, suposa, igualment i per

aquesta mateixa raó, una postura característica i determinada respecte del «món» i, en darrer terme, una certa «representació» —no sempre conscient— d'una instància última, d'un centre d'unitat capaç de *relligar* els diferents elements de la multiforme experiència humana en *una única* perspectiva fonamental. I això és el que aquí entenem per «posició teològica (o religiosa, si ho preferiu) determinada», sense que amb aquestes paraules vulguem prejudicar el caràcter teista o ateu, confessional o aconfessional, ortodox o heterodox, de la «posició» en qüestió, ni les moltes i variadíssimes formes, tensions interiors i fins i tot contradiccions existencials amb les quals es pot presentar en els diferents casos singulars. El que estem dient és, simplement, que sempre trobem en la base dels «productes ideològics humans» un situar-se i un arrelar-se en la realitat de caràcter últim i total, en el sentit que comprèn per endavant totes les esferes particulars de la vida i les articula en funció d'una aprehensió o intuïció «precategòrica», no purament *conceptual*, en part *imaginària*, sempre *metafísica*: aquella que basteix l'horitzó i el punt en què l'home o els homes *efectivament existents*, amb les seves històries personals i col·lectives, *toquen* la realitat i s'hi insereixen amb el seu ésser vivent més enllà de qualsevol joc merament mental o intel·lectual.

És per aquest motiu que, des del punt de vista heurístic i metodològic, la pregunta decisiva que cal fer per tal d'assegurar-se la intel·lecció d'un autor o d'un corrent de pensament sol ser: ¿quina és la qüestió teològica que es troba i batega en el cor de l'objecte estudiat, com es resol o no resol, en quina mesura, de quines maneres i per quins motius? Quan hom és capaç de respondre aquesta pregunta (o preguntes) d'una manera mínimament satisfactòria, llavors pot fins i tot dedicar-se als detalls i escriure tesis doctorals o monografies sobre els aspectes més particulars, car aquests gaudeixen aleshores del privilegi de poder ser emmarcats i pensats en el *lloc* gràcies al qual tenen *sentit* o, com diem, *dignitat*.

En el cas de Wittgenstein, existien fins fa pocs anys molts i molts estudis de gran densitat i altament especialitzats sobre els aspectes lògics, filosòfico-lingüístics o històrico-biogràfics més variats i més importants de les seves obres (sobretot, el *Tractatus logico-philosophicus* i les *Philosophische Untersuchungen*). Però en tots aquests llibres, de vegades sens dubte extremadament valuosos, la qüestió més amunt esmentada, o bé era directament obliterada, o bé s'endevinava una resposta a ella tant vacil·lant com ho era la mateixa manera de plantejar-la. Tanmateix, la creixent insatisfacció enfront de les interpretacions dominants procedents de la tradició analítica en les seves diverses branques, provocada en gran mesura per la gradual publicació d'inèdits wittgensteinians (diaris, correspondència, obres teòriques, etc.), resultava cada cop més palesa i més difícil de dissimular. Com a mínim des dels anys setanta, una sèrie d'obres majors van anar posant en dubte el paradigma hermenèutic heretat: esmentem, entre altres, l'obra de Janik & Toulmin sobre la Viena de Wittgenstein, el volum de Barrett sobre ètica i creença religiosa en Wittgenstein o la magnífica biografia de Ray Monk. Tanmateix, he de confessar que jo no conec, abans de la tesi doctoral de Joan Ordi Fernández que ara presento, premiada per la Societat Catalana de Filosofia i publicada en les col·leccions de l'Institut d'Estudis Catalans, cap treball que hagués intentat donar una resposta prou sistemàtica i completa, si més no per a un període i per a una de les grans obres de Wittgenstein (el TLP), a aquella pregunta que abans he determinat axiomàticament. L'existència en Wittgenstein d'una "posició de dignitat" d'aquella mena —d'una *decisió teològica* essencial per a l'estructura interna del seu pensament— potser podia ser deduïda «a priori» a partir de reflexions

generals com les abans esbossades, però resultava ja clarament («empíricament») perceptible per a qualsevol lector més o menys avisat del pròleg i de les darreres planes del *Tractatus* (com demostren la inquietud i la incomprensió reflectides en la introducció de Bertrand Russell —que Wittgenstein va rebutjar— en la primera edició anglesa de la obra). La publicació de molts d'aquells inèdits n'ha proporcionat, finalment, una evidència massiva. El treball del Dr. Ordi ha agafat aquest «brau» per les «banyes». I ho ha fet d'una manera extremadament complexionada i difícilment objectable.

La investigació duta a terme en la seva obra comença per un punt central gairebé invisible i es desplega a partir d'aquí en cercles *concèntrics*:

Una presentació general ens planteja la problemàtica exegètica de la setena proposició del TLP i ens anticipa l'estructura global de l'estudi.

La primera part exposa l'estat de la qüestió (gran tema de les interpretacions del *Tractatus* wittgensteinià) i proposa una primera aproximació als textos més rellevants dels quals es parteix: aquell *quasi-no-res* de llenguatge amb què Wittgenstein autosu-primeix el seu propi discurs apuntant vers «allò que és més alt». Resulten molt remarcables i altament recomanables, entre altres, apartats singulars com:

- a) la síntesi dels models interpretatius del capítol 2, secció A, pp. 59-141;
- b) les conclusions d'aquesta mateixa secció A, pp. 143-148, en què l'autor formula d'una manera oberta i honesta els principis exegètics que regiran la seva aproximació, i que després cristal·litzen en les dues pàgines (185-186) dedicades al marc exegètic de referència (conclusions globals de la I^a part);
- c) i la introducció terminològica al TLP, que es troba en el capítol 2 de la secció B, pp. 167-184.

La segona part eixampla el cercle de textos directament abordats en la part anterior i s'enfronta amb la qüestió del sentit que el TLP *mostra* en el seu conjunt. Es comença per les proposicions transcendentalmentals de l'obra wittgensteinià (TLP 6), exhaustivament examinades (capítol 1, p. 193-219), i se segueix assumint en espiral el conjunt del *Tractatus* a partir de «l'estructura externa» (capítol 2, p. 221-242) i de «l'estructura interna» (capítol 3, p. 243-317) del llibre. Em resulten especialment significatius dos fragments extremadament breus en què l'autor s'apropia Wittgenstein de tal manera que gairebé en reproduïx la capacitat de dir l'essencial en molt poc espai, i més en l'estructura que no pas en el contingut: la introducció, justament (no és casual, naturalment), sobre la immanència del sentit del TLP en l'estructura del text (pp. 189-191) i les conclusions d'aquesta II^a part sobre «el text com a sistema» (p. 319-320).

La tercera part eleva la perspectiva al cercle més ampli i examina el sentit del *Tractatus* a la llum del context. Encetada amb una justificació prèvia (p. 323-326) del pas proposat del text de Wittgenstein al context més ampli dels textos pre-tractadians (secció A, pp. 327-407), de la *Conferència sobre ètica* i de la correspondència (secció B, pp. 409-449) i, finalment, dels testimonis sobre el pensament i la vida de Wittgenstein que se'ns han conservat (secció C, pp. 451-479), l'obra de Joan Ordi culmina en unes conclusions generals (481-496) que m'atreveixo a recomanar al lector, juntament amb la presentació general, del magnífic llibre que tenim entre les mans. No és estrany que la tesi de Joan Ordi *repeteixi* el gest wittgensteinià del TLP: pròleg i darreres sentències. Aquí hi ha l'essencial. No per estalviar-se la lectura de la resta, sinó per tal de

poder pujar fins a aquell punt elevat, llegint el conjunt a partir d'aquests segments *simbòlics*, des del qual, i només des del qual, el món (aquí, el *Tractatus* de Wittgenstein) ha de ser vist correctament.

L'obra de Joan Ordi, però, no acaba aquí. El bon coneixedor de Wittgenstein, com aquell que s'hi aboca per primer cop, trobarà en les pàgines 497-519 una àmplia bibliografia que l'orientarà útilment en el magma de la literatura secundària wittgensteiniana dels darrers cinquanta anys. I, per a rematar la feina, podrà llegir igualment la primera traducció catalana de l'edició crítica del TLP (Apèndix, pp. 521-595), realitzada, presentada i justificada pel mateix Dr. Ordi, i que ja va ser objecte d'una publicació per separat (Barcelona: Societat Catalana de Filosofia / Institut d'Estudis Catalans, 2005), amb un pròleg («Teoria del llenguatge i teoria del límit en el *Tractatus*») que podria funcionar perfectament com a resum i introducció del text general que acabem de presentar. Una autèntica festa per al pensar i per al *dir*.

Carles Llinàs Puente

M. NIN, *Las liturgias orientales* (Biblioteca Litúrgica 35), Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2008, 184 pp.

El P. Manuel Nin, monjo de Montserrat i, des de 1999 rector del Pontifici Col·legi Grec de Roma, ens ofereix en aquest volum un bon manual d'iniciació a la coneixença de les nombroses litúrgies, en ús als països de l'Orient Mitjà encara avui dia i —des de la diàspora que últimament hi ha hagut de part d'aquestes comunitats cristianes— arreu d'Europa i d'Amèrica. L'obra és dividida en dues grans parts, en la primera de les quals, després de la introducció general de tipus teològic i històric, es tracta de les fonts antigues que els liturgistes tenen a mà per a introduir-se en aquest món, tant diferent del nostre en molts aspectes. En els capítols tres i quatre l'autor tracta del procés de formació d'aquestes litúrgies íntimament lligades, primer als grans patriarcats d'Antioquia i Alexandria, i posteriorment al de Constantinoble, i de les anàfores que s'han conservat de cada una d'elles. Segueix el capítol cinquè, on les descriu detalladament i hi explica les etapes de la seva formació, els seus llibres litúrgics actuals, l'any litúrgic que segueixen, els ritus de la celebració eucarística i de l'ofici diví, donant, com és lògic, una certa preferència a la litúrgia bizantina, que en les seves versions grega i eslava és la més utilitzada de totes.

La segona part és dedicada exclusivament a parlar de l'ofici diví de cada una d'elles. L'exposició en el volum és clara, entenedora i molt pedagògica. L'única cosa que s'hi troba a faltar és que en la pàgina 39, en parlar de les antigues anàfores alexandrines en versió grega, no esmenti la de l'Eucologi Roca-Puig, del final del segle IV, lliurada per aquest insigne papiròleg a l'abadia de Montserrat, mentre que cita la versió parcial d'aquesta mateixa anàfora en la llengua copta, papir que es va perdre quan les tropes alemanyes cremaren la Biblioteca Universitària de Lovaina, durant la Segona Guerra Mundial, i que és una versió de l'esmentada anàfora Roca-Puig, tal com l'any 1984 el professor Sebastià Janeras demostrà en la *Miscel·lània Litúrgica Catalana 3* (1984) 13-25.

Miquel dels Sant Gros

Dietrich Bonhoeffer. Cartes des de Barcelona, Alexander FIDORA – Josep M. JAUMÀ (eds.) Barcelona: Fundació Joan Maragall /Ed. Claret 2008, 88 pp.

La present selecció epistolar del teòleg protestant D. Bonhoeffer recull algunes de les cartes que va escriure durant l'any (febrer 1928 – febrer 1929) que va passar a Barcelona amb motiu d'un període de pràctica pastoral a la parròquia evangèlica alemanya de Barcelona. Es tractava d'un suggeriment del seu superior, Max Diestel, en el marc de la formació pastoral prèvia a l'ordenació, que com a tal no sols cercava una competència acadèmica i teològica notable sinó que, a més, apostava per una vivència directa i real de la «comunitat». En aquell temps d'innovadores experiències, l'intercanvi epistolar amb el seu món familiar, amistós i acadèmic va ser regular, franc i personal. És per això que és molt normal trobar en aquestes cartes moltes referències al «dia a dia» i als problemes pràctics que va haver d'enfrontar. Donat que es tracta d'un format molt personal, les epístoles ens són útils per a reconèixer alguns trets del Bonhoeffer home, fet que és molt important per a entendre la seva teologia, ja que com deia, la preocupació per l'home i per Déu no responen a esferes absolutament contraposades.

De fet, cal recordar que la preocupació eclesiològica va ser un motiu de preocupació constant per a Bonhoeffer. Com adverteix Fidora en la introducció (p. 10), però, fou curiosament durant l'estada a Roma que va descobrir la central rellevància que aquesta qüestió té per a la teologia cristiana. Tanmateix, assegura el mateix Fidora que la confrontació amb una societat totalment desconeguda i diferent de la que ell coneixia va obligar Bonhoeffer a endinsar-se en un món real que exigí el bo i millor del seu profund tarannà personal. Va ser aquesta, doncs, una bona manera de posar en pràctica la convicció que la teologia havia de ser humanística (p. 16).

A través d'aquestes cartes és fàcil reconèixer una persona molt lligada afectivament amb el seu món familiar i identificada amb la idiosincràsia del seu país, encara que no per això tancada a noves experiències que valoressin el que «l'altre» podia aportar. De fet, si bé en les primeres cartes Bonhoeffer cerca d'explicar la realitat espanyola de finals dels anys vint a través d'una permanent comparació amb Itàlia («la ciutat vella, que encara és més immunda que Nàpols», p. 27, o «en general, la imatge s'assembla molt a una del sud d'Itàlia», p. 30), en les darreres les referències a la societat i cultura barcelonines prenen una dimensió pròpia. En aquest sentit, però, cal lamentar, com diu Fidora, que Bonhoeffer no es fes ressò de la particularitat catalana, encara que sols fos de la seva llengua.

La profunda convicció humanista de Bonhoeffer, que com hem dit s'accentuà amb la seva experiència barcelonina («la meua teologia comença a tornar-se humanística. Com pot ser? És possible que Barth no hagi estat mai a l'estranger?», p. 30), es deixa veure a través del toc eminentment humà que el jove teòleg fa de les seves activitats i preocupacions. Per a ell és important explicar què fa i descriure com viu les seves relacions amb la ciutat i les persones que hi troba. És probablement aquesta centralitat de la «quotidianitat» la que expliqui la quasi total absència de reflexions o disertacions teològiques en els seus intercanvis epistolars. I això que en el recull es troben cartes dirigides a Adolf Von Harnack o Reinhold Seeberg (pp. 58-63).

En canvi, Bonhoeffer sí que deixa constància de les seves aficions més personals, com ara la música o el muntanyisme. A nivell pastoral apunta que, a més de substituir el pastor quan aquest s'absentava, predicar i fer conferències, li fou encomanat atendre

els adolescents i els infants. Així, per exemple, en una carta adreçada a Walter Dress (p. 70) explica l'impacte que li va causar la gran preocupació que un nen tenia sobre el destí del seu gos recentment mort. Per a Bonhoeffer aquest despertar d'una consciència religiosa i transcendent en un vailet despreocupat i entremaliat era una mostra de la profunditat i sinceritat religiosa de la qual tot ésser humà és potencialment partícip.

D'altra banda, les cartes també reflecteixen que el treball amb els joves va mostrar a Bonhoeffer la crua realitat de la societat catalana de final dels anys vint. El nivell d'escolaritat i d'educació era molt baix, i aquell natural i espontani fluir d'inquietuds intel·lectuals tan present en el seu món burgès era pràcticament inexistent a Barcelona. Tot i això, celebrava el tracte personal afable, senzill i gens presumptuós d'un col·lectiu que, si bé era primitiu, amb un alt grau d'ignorància i algunes característiques poc desitjables (la xafarderia o l'excessiva conversa, per exemple), el trobava cada cop més simpàtic i familiar.

La gran inquietud per conèixer més sobre la realitat que l'envoltava va portar Bonhoeffer a viatjar molt per Espanya. Potser en la cerca de la imatge d'un país molt bell paisatgísticament i ple de colors —una imatge de la qual ben aviat es desdigué (p. 46)—, es va desplaçar al sud. Allà, com tota persona que visita Espanya, es dirigí cap a una cursa de braus, un espectacle estètic que ja havia vist a Barcelona. Precisament, al voltant dels bous escrigué una epístola als seus pares (p. 39) en la qual relaciona la ruda i llòbrega catolicitat del país amb l'arelada passió per la *corrida*. Ara bé, entén Bonhoeffer que precisament perquè la gent pot expressar els seus instints més animals pot després mostrar una moralitat i un comportament relativament «elevats». És a dir, que també per a Bonhoeffer, fou aquest estrany «equilibri» típicament mediterrani entre instint i vivència social «ordenada» (o Dionís i Apol·lo, podria dir-se) un motiu d'atenció.

De les cartes també es després que l'experiència a la ciutat de Barcelona fou tan positiva que si bé en algun primer moment Bonhoeffer es trobà sobtat per algunes coses estranyes per a ell, en poc temps s'hi va trobar com a casa. Àdhuc la manca de presència històrica d'humanisme renaixentista mai el va arribar a molestar, ja que a Alemanya tampoc n'hi havia (p. 46). Les seves ganes d'integrar-se foren tan sinceres que es va esforçar en aprendre bé l'idioma, tot i les dificultats que en això trobà. Amb tot, en cap moment no va voler perllongar la seva estada perquè com va escriure a la seva àvia, «el que volia veure ja ho he vist» (p. 72). Amb tot, el retorn a la seva Alemanya natal fou ambivalent, ja que, juntament a l'alegria que sentia per retrobar els seus, aparegué una tristesa sincera per deixar enrere una vivència i experiència a l'estranger de la qual ben segur no s'oblidaria. Un retorn que ben aviat es va tenyir de grisor i preocupació, ja que com mostra l'última carta del recull, ben aviat Bonhoeffer va detectar la indignència personal i alienant en què vivien els seus contemporanis. Víctimes de la violència descarnada del capitalisme (recordem que pocs mesos després es produiria el famós *Crack* econòmic) i els records mal païts d'una cruel derrota, la (conseqüent) inestabilitat que ocasionava en el país una desastrosa situació sòcio-econòmica que forçava les persones a perdre la seva condició i dignitat a favor d'un creixent pessimisme i una atmosfera quasi irrespirable. Com si fos una protesta espiritual profètica, Bonhoeffer escrigué que «aquella (aquesta?) manera de viure és indigne» (p. 86). El que vingué més tard és de tots de sobres conegut.

En definitiva, aquestes cartes mostren bé el vessant humà d'aquest referent del pensament teològic compromès amb el missatge d'una teologia sempre humanística. Un

compromís que li llevà la vida tràgicament l'any 1945, a pocs dies de la capitulació final del III Reich, fet que palesa encara més la passió, la radicalitat i la fidelitat amb què es prenia la seva feina vital.

Miquel Seguró

Josep Maria ROVIRA BELLOSO, *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo*, (Ágape 44), Salamanca: Secretariado Trinitario 2008, 280 pp.

Josep M. Rovira Belloso, professor emèrit de Teologia dogmàtica a la Facultat de Teologia de Catalunya, ens ha ofert un nou llibre sobre Déu: *Dios: Padre, Hijo y Espíritu Santo*. És per ara l'última anella d'una cadena d'estudis que comença fa quasi quaranta anys amb *Estudis per a un tractat de Déu*. Barcelona 1970. L'anterior anella de la cadena és *El misteri de Déu* (en castellà, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Salamanca 1993. Bruno Forte va comentar que li agradava tot menys la paraula «Tratado»). *El misteri de Déu* era un llibre de text complet, sobreabundant, més de sis-centes pàgines! Ara, com ell mateix diu en la presentació, ha volgut escriure un llibre de «lectura teològica per als cristians que llegeixen llibres». La major part del llibre es llegeix fàcilment, fins i tot és ben sovint amè; però no hi manquen pàgines de lectura difícil, que caldrà rellegir dues o tres vegades per a treure'n l'entrellat. Tanmateix, penso que serà per a tothom una lectura agradable, que uneix al rigor del pensament un xic de l'aire suau que alenava al paradís invitant a la pregària. Algun cop l'autor oblida el to acadèmic i deixa que parli el seu cor: recorda amb afecte el pare Juan Alfaro, que li dirigí la tesi doctoral, o el beat Pere Tarrés, (o Armand Puig i Tàrrach, quan l'any 1974 era alumne seu), o el bon amic Pere Maragall i Mira, o la germana Teresa Forcades. Altres vegades entra en un diàleg amical, docte i fecund amb teòlegs destacats del nostre segle, Bruno Forte o Lluís Ladaria, ara secretari de la Congregació per a la Doctrina de la Fe.

Rovira Belloso fonamenta sòlidament la reflexió teològica en l'Escriptura. I en la reflexió acut reiteradament a sant Tomàs d'Aquino: està imbuït del seu esperit i en coneix a fons la lletra: el llibre de 280 pàgines conté més de cent referències explícites a l'obra de l'aquinès.

El seu estudi es divideix en quatre parts: (1) Fe i raó davant de Déu. (2) L'Antic Testament. (3) Tres temes sobre el misteri de Déu. (4) El Nou Testament. Comença la primera part amb un capítol introductori: «El context actual». Respon a la pregunta: «On som?», que es fa Bruno Forte a l'inici de *L'essència del cristianisme*. Situa el lector en el context sòcio-religiós de postmodernitat, en el qual vivim els del món occidental. Fa una anàlisi realista i acurada de la situació dels últims cinquanta anys. Ara, en el segle XXI, la fe juga sempre en camp contrari. I per això mateix, per a poder dialogar amb el món d'avui i proposar-li l'Evangelí, ens cal una fe viva, plena d'amor i d'esperança.

La tesi de la primera part és que l'home, per la seva mateixa estructura, està obert a la Veritat, a la Belleza, a l'Amor... a Déu. Creat a imatge de Déu, és capaç d'enlairar-se des de les coses d'aquest món a Déu, ja que tot el que veiem i experimentem és vestigi i signe de Déu. A més, el cor de l'home (intel·ligència, voluntat...), atret per Déu, esdevé capaç d'acollir-lo per la fe, que l'enlaira, transcendint el nivell purament humà.

Així Rovira Bellosó: a) No desconeix ni menysté el valor de la raó humana com a raó funcional, instrumental, base de les matemàtiques i de les ciències empíriques, a les que devem l'extraordinari progrés tècnic del segle XX. b) Però valora sobretot la raó com a *capax entis*, capaç de captar l'ésser; com a set de Veritat, de Bellesa, de Bé; com a possibilitat d'enlairar-se de la contemplació del món que ens envolta a Déu, ja que tot l'univers i nosaltres mateixos som com un símbol, com una paràbola que fa referència a Déu.

Els títols d'alguns apartats o capítols d'aquesta primera part indiquen per ells mateixos la riquesa del seu contingut doctrinal: (2) La raó és zona fronterera: orientada cap a la fe, encara no és fe; (3) L'encíclica *Fides et ratio*, de Joan Pau II; (4) Benet XVI, assumeix la modernitat (tanmateix, la passió per la Veritat eixampla l'abast de la raó fins a esdevenir un camí cap a Déu); (5) L'itinerari de la raó, que puja des del món cap a Déu, i l'itinerari de la fe, que baixa de l'amor de Déu fins al cor de l'home; (6) La raó simbòlica; (8) Quatre espais universals d'accés a Déu (espai ètic, espai estètic, espai interrelacional, espai interior); (9) Itineraris concrets de la intel·ligència a Déu (la via de la contingència i el camí de l'amor).

En la segona part, «L'Antic Testament», estudia quatre blocs temàtics: (I) El monoteisme a Israel; (II) La revelació de Déu en l'Èxode; (III) El coneixement de Déu en els profetes; (IV) L'experiència de Déu en els Salms. Acaba amb un estudi breu: (V) Nota sobre el Llibre de la Saviesa.

Una advertència prèvia. Per a Karl Rahner, el Déu de l'Antic Testament és el Déu i Pare de Nostre Senyor Jesucrist. Arriba a aquesta conclusió a partir del fet que en el Nou Testament «Déu» significa quasi sempre la persona de Déu Pare. I la seva descoberta l'estén a l'Antic Testament i al Déu de la metafísica. Rovira Bellosó creu que estendre a l'Antic Testament el sentit que la paraula Déu té ordinàriament en el Nou Testament, no és vàlid. Per a ell, «Déu» a l'Antic Testament significa simplement «el Déu viu i veritable amb la seva Saviesa i el seu Esperit»; el mateix que signifiquem en el Nou Testament quan diem «Déu: Pare, Fill i Esperit Sant».

«El monoteisme a Israel» reproduceix amb escasses modificacions que no afecten el sentit que, amb el mateix títol, escriví en *El misteri de Déu*: (1) Conceptes (Politeisme, henoteisme, monoteisme); (2) Indicis de tendència cap al monoteisme en el cicle dels Patriarques; (3) Origen religiós del monoteisme d'Israel; (4) Fases decisives en el progrés cap a un monoteisme estricte i popular (Elies, Osees, Ezequies, Josies, Dèutero-Isaïes); (5) L'esperit del Deuteronomi; (6) Monoteisme bíblic i monoteisme filosòfic; (7) Monoteisme trinitari i teisme «monista».

Pel que fa a l'Èxode, subratlla amb vehemència l'acte alliberador de Déu, que es forma un poble per a Ell: el fa passar de l'esclavitud angoixosa a la llibertat, de la mort a la vida. El pas pel Mar Roig (descriu amb imatges exagerades, com una litúrgia solemne) és l'esdeveniment en el qual es manifesta el disseny benèvol de Déu i la seva presència activa en la història. Cal no oblidar l'apartat sobre el Nom de Déu, i sobretot el dedicat a Ex 33,18-34,9, en el qual Déu es revela a Moisès com a «Déu compassiu i benigne, lent per al càstig, fidel en l'amor! Mantinc el meu amor fins a un miler de generacions, perdono les culpes, les faltes i els pecats...».

Els Profetes denuncien que no hi ha coneixement de Déu: no hi ha misericòrdia ni fidelitat; es dona l'esquena a Déu: la idolatria (el culte als baals) i l'homicidi (sobretot dels innocents i dels febles) són la negació de Déu i la negació de l'home. Els profetes criden a la conversió, a tornar a Déu i a aprendre a fer el bé, defensant la causa de

l'humil i del pobre... Rovira Belloso ofereix cinc proposicions sobre el coneixement de Déu segons els profetes: (1) Conèixer Déu equival a seguir-lo, a imitar els seus atributs d'acció (la sentència de Jesús: «sigueu misericordiosos, com el vostre Pare és misericordiós» culmina tot l'ensenyament dels profetes). (2) Els profetes exigeixen un context de justícia i de misericòrdia per conèixer Déu (partir el pa amb el qui té fam, acollir els pobres, vestir el nu... Aleshores em cridaràs i et respondré: Aquí em tens!) (3) El coneixement de Déu és una comunió. (4) El coneixement de Déu transforma la consciència de la persona, i des d'aquí, el propi món. (5) La iniciativa del coneixement de Déu la té Déu, que es fa conèixer.

Els Salms són pregària, sovint angoixada: «Desvetlleu-vos», «Veniu a salvar-nos», «Responeu-nos»... I són lloança i acció de gràcies a Déu, «compassiu i benigne, lent per al càstig, ric en l'amor»; Déu és per al salmista que l'invoca «refugi i fortalesa», muralla, castell inexpugnable, roca salvadora, ciutadella, refugi, torre enfront de l'enemic, el meu Déu en qui confio, fidel en l'amor. Per la gràcia de l'Esperit Sant, el qui prega amb els salms acaba confiant plenament en Déu, perquè «són camins de bondat els del Senyor, les seves obres són obres d'amor. El Senyor és a prop dels qui l'invoquen, dels qui l'invoquen amb sinceritat... El Senyor guarda els qui l'estimen». Per això, el qui prega diu: «M'alliberà, perquè m'estimava», «Ningú com Vós no em fa feliç», «Per a mi és bo d'estar prop de Déu». Rovira Belloso, com havia fet en el capítol anterior, en parlar dels Profetes, ara passa insensiblement dels Salms al Nou Testament.

La tercera part, la més breu, tracta del llenguatge analògic, necessari per a parlar de Déu, del problema del mal i de la providència. Només podem parlar de Déu amb el nostre llenguatge, que és l'únic que tenim. És adequat per a les coses del nostre món, però no per a parlar de Déu. I Jesús, el Fill de Déu, ens parla de Déu amb el nostre llenguatge humà amb paràboles. La paràbola a partir d'una comparació amb les coses de la terra, senyala cap a Déu. Així, la paràbola del fill pròdig senyala la misericòrdia infinita de Déu, i desvetlla el nostre afecte i ens invita a invocar-lo com el fill pròdig, i Déu ens respon: «Sóc aquí». Això esdevé així, perquè Déu té la iniciativa de la paràbola, que, per tant, és com una invitació. L'analogia va de baix a dalt: és l'analogia de l'ésser. Per quan la revelació divina omple un concepte de riquesa, per exemple, Pare, dient que és misericordiós i fidel, aleshores l'analogia de la fe baixa de l'esfera divina a la realitat humana: «sigueu imitadors de Déu, com a fills estimats; viviu estimant». Acaba aquest capítol amb unes consideracions breus i encertades sobre els vuit primers Concilis Ecumènics, patrimoni de l'Església abans de la ruptura entre Orient i Occident.

En parlar del mal, tema en el qual tantes vagades ens ha adoctrinat amb paraules alleujadores, ara incorpora al llibre el que uns anys abans havia intentat dir en *Dios Padre* (Dios Padre es Creador: los hombres, co-creadores): la creació és imperfecta i cal que cooperem amb Déu per apropar-la a la perfecció i així preparar el Regne, Regne de justícia i de santedat.

Pel que fa a la Providència, creients, agnòstics i ateus hem d'actuar en aquesta vida, enmig de contrarietats, de vegades tràgiques. Els creients tenim l'esperança. Sabem amb certesa que per part de Déu, el seu pla sobre els que Ell ha destinat a ser fills seus per Jesucrist es complirà, que res no ens podrà separar de l'amor que Déu ens té manifestat en Jesucrist. Tanmateix, som lliures. Recordo haver exposat aquestes idees, parlant de la predestinació, en un article que vaig fer per a la *Revista Catalana de Teo-*

logia (n. 2) sobre la noció bíblica i la noció teològica de predestinació. I aquesta coincidència m'evoca a un record que aquí i ara no tinc possibilitat de verificar. Em sembla que Olegario González de Cardedal va fer una recensió del *Tratado de Dios Uno y Trino* en la qual lloava l'encert de l'autor per no haver tractat el tema de la predestinació, sinó el de la providència. Rovira Belloso procura evitar temes que porten a polèmiques estèrils i prefereix considerar la revelació en el seu aspecte positiu, que és el més autèntic. El tema de la providència es clou amb un estudi sobre la providència a sant Tomàs.

La darrera part del llibre, la més extensa, més d'una tercera part de tota l'obra, duu per títol «El Nou Testament». Tanmateix, l'estricta anàlisi bíblica, tot garbellat, ocuparia solament unes dotze pàgines de les 94 de tot el text. Les restants són elucubracions teològiques.

Divideix aquesta part del llibre en dues seccions. En una primera secció considera la Trinitat en el marc de l'experiència cristiana, i en la segona, les persones en Déu. Ens promet que la primera secció serà de lectura fàcil. Cosa que implícitament deu voler dir que la segona resultarà de lectura difícil. I ho és!

Comença afirmant que la Trinitat s'explica a partir de la figura de Jesús, perquè la història de Jesús condueix a Déu Pare, que l'ha enviat, i a l'Esperit Sant, que Ell ens comunica des de la seva plenitud de Messies, d'Ungit per l'Esperit. Les paraules i les accions de Jesús mostren com és Déu: U i Tri. Continua considerant que Déu és Amor, i per això en Déu hi ha Trinitat: l'Amant, l'Amat i l'Amor. Acaba amb una explicació del que de petits dèiem en el Catecisme: «Un sol Déu en tres persones iguals i distintes.»

Dedica la segona secció a les persones en Déu: la persona del Pare; el Fill de Déu, Jesucrist; i l'Esperit Sant, Senyor i Vivificador. La persona del Pare és origen de la unitat i de la distinció de les persones divines. Rovira Belloso pensa que no solament els Pares Orientals, sinó també sant Tomàs d'Aquino, han vist en la persona del Pare que engendra el Fill, el principi de la unitat divina i de la distinció de persones. I en aquesta línia de pensament se situa una aportació teològica que ell fa, bo i recordant també el Pseudo-Dionís i Ricard de Sant Víctor. Vol explicar com és possible que del que és «u», la persona del Pare, en sorgeixi el que és «distint», la persona del Fill i la persona de l'Esperit. És que el Pare, principi sense principi, és amor, i amor vol dir «ser amb i per a» l'altre. Així l'amor del Pare germina, es vessa, en el Fill «estimat» i en l'Esperit «con-dilecte». Tracta després, amb llenguatge molt planer, del «Pare de nostre Senyor Jesucrist», i acaba amb quatre qüestions disputades sobre el Pare: (1) Pare, i també Mare? (2) el Pare com a silenci; (3) el tema punyent del silenci de Déu davant del sofriment; i (4) la pregunta sobre si el Pare també pateix.

Pel que fa al Fill Jesucrist, Rovira Belloso vol donar una resposta clara, ben fonamentada, a la pregunta: «Quin sentit té dir que Jesús és el Fill de Déu?» És que avui hi ha, fins i tot entre cristians, una tendència a dir que l'Església va «divinitzar» Jesús en l'època de Constantí. Per això l'autor repassa els punts del Nou Testament (del segle I, més de dues centúries abans de Nicea) que mostren la persona de Jesús com aquell a qui el Pare li ho ha donat tot, fins i tot el seu propi ser essencial, i, d'acord amb això, Pere confessa que Jesús és el Fill de Déu, i Tomàs, ple d'admiració, exclama «Senyor meu i Déu meu!» A Jesús no se li «atribueix» la divinitat, se li «reconeix»! En ordre a aquest reconeixement, cal discerniment.

L'últim capítol d'aquesta tercera part dedicat a l'Esperit Sant, Senyor i Vivificador, comença amb set assercions: (1) L'Esperit Sant és una força transformadora, intel·ligent,

lliure, amant, i per tant, una persona. (2) És Esperit de Veritat, (3) Esperit d'Amor. (4) És el Déu que es comunica a l'home com a gràcia i veritat. (5) És el Do per excel·lència que Déu atorga a l'home. (6) És la glòria que uneix el Pare i el Fill. (7) És possible una experiència de l'Esperit en la línia del coneixement afectiu i efectiu del Senyor Jesús. El segon apartat versa sobre la comunicació de l'Esperit Sant a la criatura humana: ens fa fills de Déu, lliures, hereus de Déu, temples seus, ens salva, ens ensenya a pregar. L'home és elevat i purificat pels fruits de l'Esperit (Ga 5,22s: Col 3). Considera textos joànics sobre l'Esperit: diàleg amb Nicodem, amb la Samaritana, festa dels Tabernacles, els cinc anuncis de Jn 14-16. Acaba amb els símbols de l'Esperit en l'Esclat: el colom, l'aigua, l'oli, l'atmosfera neta, el vent, la flama, el bes de pau i les mans obertes, el segell de la veritat. El llibre es clou amb un excursus erudit sobre les analogies trinitàries d'Agustí «Mens, Notitia et Amor» i «Amans, Amatum, Amor» a sant Tomàs.

Aquesta obra no ha estat escrita ni per als estudiants ni per als professors, encara que serà útil als uns i als altres. Va adreçada primàriament als lectors cristians, àvids de poder donar raó de la seva esperança, i a tots els homes i dones de bona voluntat, que tenen interès per a conèixer i aprofundir la nostra fe. Rovira Belloso amb aquest llibre ha assolit ben bé l'objectiu de deixar-nos constància d'aquelles certeses que han guiat i continuen guiant, en aquestes hores de plenitud, la seva vida de cristià, de sacerdot i de mestre.

Desitjo que siguin molts els qui llegeixin i assimilin aquesta obra de Josep Maria Rovira Belloso. Tindran un bon bagatge en teologia trinitària i un fonament sòlid per a l'adoració i la pregària contemplatives.

Vicenç-Maria Capdevila

Josep M. ESQUIROL, *El respirar dels dies. Una reflexió filosòfica sobre el temps i la vida*, (Col·lecció Contextos n. 150), Barcelona – Buenos Aires – Mèxic: Editorial Paidós 2009. (Edició en català i en castellà, 171 pp.)

L'acte de respirar és el més bàsic de la vida humana. Tots hem experimentat el malestar que produeix la manca d'una respiració harmònica quan estem malalts. Quan ens referim a una tensió angoixant, també diem que és un ambient irrespirable. El éssers humans podem passar dies sense menjar i sense altres funcions vitals; tanmateix, no podem passar ni un minut sense respirar. Per això entendre el misteri del temps com *El respirar dels dies* és una metàfora encertada i lluminosa, que expressa la dinàmica profunda de la vida.

L'autor del llibre *El respirar dels dies. Una reflexió filosòfica sobre el temps i la vida*, el Dr. Josep M. Esquirol —professor de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona i director de la Fundació *Epson* de tecnòtica— tal com podem veure en el subtítol del llibre, realitza un discurs filosòfic sobre el misteri del temps i de la vida. Ho fa en continuïtat amb la reflexió sobre el diàleg interpersonal i intercultural que va elaborar en el llibre *Uno mismo y los otros*, (Herder, Barcelona, 2005) i la reflexió sobre la percepció de la realitat del seu llibre *El respeto o la mirada atenta* (Barcelona: Gedisa, 2006).

Abans que res, cal agrair l'atansament ple de llum que fa l'autor sobre el misteri del temps, des d'una perspectiva multidimensional, assumida en la seva complexitat i

en la seva condició paradoxal. Efectivament, el Dr. Esquirol parteix d'una elaboració de la dimensió corporal del temps, sense la qual la reflexió filosòfica pot caure fàcilment en l'alienació. En segon lloc, contempla els aspectes racionals del misteri del temps, com són: el desgast, el trànsit, la irreversibilitat i l'acceleració... En un tercer moment, relaciona aquesta reflexió corporal i racional amb l'elaboració afectiva emocional i, aleshores, destaca la importància de la donació, l'atenció i la caducitat... En un quart moment, amb discreció filosòfica, l'autor obre el seu pensament a la contemplació del misteri espiritual amagat a l'interior de la corporalitat, la racionalitat i l'afectivitat emocional, en el que anomena *el sentit i la promesa*.

En aquest itinerari reflexiu, Josep M. Esquirol no fa afirmacions contundents ni simplistes, sinó que solament contempla, intueix, reflexiona, expressa, suggereix i irradia espurnes de llum, per tal que el lector esdevingui company de camí en aquest pelegrinatge vers l'entranya del misteri del temps, que no és altre que el mateix misteri de la vida. Tot escoltant la música de fons del llibre, hom va prenent consciència d'alguns elements essencials per a situar-nos correctament dins la vida quotidiana i poder caminar, encara que sigui a poc a poc, vers l'horitzó del sentit del temps i de la vida.

El primer element és la mirada atenta a la realitat empírica concreta de la vida quotidiana, «atenuat al que és present, per tal de fer el que és adequat... i aprofitar l'oportunitat» (en el sentit «d'obrir la porta»), tal com afirma el mateix autor. Mitjançant aquesta mirada atenta, el professor Esquirol s'adreça a l'altre des del fons de si mateix i va fent referències contínues i concretes als fets quotidians, utilitza el llenguatge popular i emprà unes expressions que ens atansen al que s'amaga darrere dels fets i del llenguatge senzill.

El segon element d'aquesta música de fons és la recuperació de la metafísica en el seu sentit més genuí, és a dir, com un *anar-més-enllà-de-la-física*, a la llum de la raó. Tanmateix, la gent necessitem que la filosofia faci aquesta passa sense perdre l'arrelament en els fets reals i concrets. Les altres metodologies de recerca antropològica —la ciència, les ciències humanes i la teologia— necessiten especialment aquesta reflexió metafísica filosòfica, però urgeixen que tinguin les seves arrels en la transparència dels fets i en el solc de la terra, amb totes les seves paradoxes. El llibre respon perfectament a aquesta necessitat candent i urgent del nostre temps.

El tercer element és l'obertura serena a la *contemplació del misteri del ser*, tot i sabent que solament podem anar obrint preguntes a partir de les experiències de cada dia i, al mateix temps, romandre oberts a la sorpresa de l'existència humana, feta d'admiració i d'indignació. L'autor del llibre anomena aquest pelegrinatge «l'espera pacient», subratllant l'íntima relació que hi ha entre l'esperança i la paciència.

Aquests tres elements, articulats i integrats íntimament —la mirada atenta a la realitat, el discerniment metafísic i l'obertura pacient a l'esperança entesa com a misteri—, configuren una manera filosòfica de viure. Des de la meua dedicació a la recerca teològica goso afirmar que em sembla que aquesta manera filosòfica de viure és la millor actitud intel·lectual per a «escoltar la Paraula revelada», tal com va plantejar ja fa anys el teòleg Karl Rahner en el seu llibre *El oyente de la Palabra*, (Barcelona: Herder, 1967). D'aquesta manera seria possible respondre a una altra necessitat urgent del nostre temps, és a dir, a la conveniència de reflexionar teològicament a partir de «les alegries y les tristesses, les esperances i angoixes del món» (*Gaudium et Spes*, 1). Una reflexió, en definitiva, apta per a participar en un diàleg interdisciplinari entre la ciència, la filosofia i la teologia, a l'entorn de les grans qüestions antropològiques del món

contemporani. L'autor suggereix aquesta possibilitat, quan afirma que «tal vegada la veritable experiència mística consisteixi en una alienació similar a la de la nit: no dissoldre's per perdre's, sinó dissoldre's per després recuperar-se, això sí, no pas en un ego més inflat, sinó en un si mateix més humil».

El llenguatge del llibre, transparent i lluminós, és reflex del seny català, que penetra en l'entranya de les coses amb senzillesa i lucidesa. Per això, a mesura que va llegint els diversos capítols del llibre i dialogant amb l'autor —aprofito per suggerir que la lectura dels capítols es faci d'un a un, amb pauses, amb calma i deixant un bon espai de temps entre les lectures, per tal que cada capítol pugui ressonar en l'interior del qui llegeix—, el lector anirà respirant un «aire fresc» enmig del garbuix i confusió, propis de la reflexió tancada i egocèntrica dels integrismes i relativismes del nostre temps. Contràriament a tot tipus de tancament, aquest llibre és un discurs obert, suau i penetrant, que estimularà el lector a ésser protagonista d'una observació atenta de la realitat, de la reflexió metafísica a partir dels fets i de la contemplació del misteri.

Tot això, amb un llenguatge planer, visual i estètic que no tanca mai el camí de la recerca, sinó que tot just l'enceta i el deixa ben obert, perquè com molt bé afirma el professor Josep M. Esquirol «Tenim temps perquè som i ens sabem mortals. I, perquè tenim temps, ens podem preguntar pel temps que ens queda». Els dos darrers capítols del llibre ens deixen ben situats per a continuar *respirant els dies*, això sí, amb una mica més de llum, i optant per a viure el present amb confiança i abandó.

Ramon Prat i Pons

Ramon CORTS I BLAY, *La Setmana Tràgica de 1909. L'Arxiu Secret Vaticà*. Pròleg de Vicente Cárcel Ortí. (Scripta et Documenta, 82). Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2009, 607 pp.

Ens plau de presentar per als lectors de la *Revista Catalana de Teologia* aquesta nova i significativa aportació a l'estudi del desenvolupament i incidència dels esdeveniments revolucionaris que es visqueren a la ciutat de Barcelona —i també en algunes poblacions industrials de Catalunya com ara Badalona, Granollers, Sabadell, Manresa, Sant Feliu de Guíxols— durant els dies del 26 de juliol a l'1 d'agost de 1909, coneguts per la historiografia contemporània com la Setmana Tràgica. Aquesta monografia ha estat elaborada, amb rigor, i amb gran competència, pel Dr. Ramon Corts, professor d'història eclesiàstica d'aquesta nostra Facultat de Teologia i, alhora, director de la Biblioteca Balmes i del seu prestigiós anuari *Analecta Sacra Tarraconensis*.

Amb valuosa documentació inèdita l'autor ens aproxima a l'impacte que els fets revolucionaris de la Setmana Tràgica causaren a la Santa Seu. Ho fa a través de l'estudi de les notícies i informes tramesos a Roma per la Nunciatura de Madrid. La rellevància d'aquest estudi històric preparat pel Dr. Corts (vegeu les pp. 41-290), juntament amb l'edició de documentació inèdita sobre la Setmana Tràgica (pp. 293-582), és posat ja de manifest de bell antuvi en les primeres pàgines del volum (pp. 7-21), on el prologuista de l'obra, Mons. Vicente Cárcel Ortí, protonotari apostòlic i reconegut expert en la història eclesiàstica d'aquest període, manifesta que aquest nou llibre del Dr. Corts és un magnífic estudi de caràcter analític que ens aporta dades minucioses i molt precises sobre la Setmana Tràgica, enriquides, encara, amb una valuosa documen-

tació inèdita localitzada en els fons de l'Arxiu Secret Vaticà que Ramon Corts edita íntegrament en l'apèndix documental del volum.

En aquest proemi, escrit a guisa d'introducció general, Mons. Cárcel Ortí ofereix unes pistes molt orientadores sobre el context històric, eclesial i social d'Europa en la primera dècada del segle XX, sense oblidar de fer esment —atesa la gran transcendència— de l'ambient antimodernista que es visqué dins l'Església després de la publicació de l'encíclica *Pascendi* (8 de setembre de 1907) que condemnà el modernisme, posant en relleu la forta implicació dels cardenals Merry del Val, De Lai, i Vives (la famosa *triade*, qualificatiu manllevat del cèlebre professor de Lovaina Mons. Roger Aubert) en la lluita contra el modernisme teològic. Escriu, en efecte, Vicente Cárcel que: «Sobre el Papa [Pío X] influyeron las presiones que recibió de sus más directos colaboradores, entre ellos dos cardenales españoles, el secretario de Estado, Merry del Val, y el capuchino Vives i Tutó, junto con el italiano Gaetano de Lai [...]. Los tres cardenales citados fueron los más escuchados por san Pío X y, aunque eran conocidos y apreciados por su profunda piedad y vida ascética, sin embargo fueron espíritus belicosos e intransigentes, fidelísimos al Papa, que no solamente usaron de lleno los poderes de sus importantes dicasterios para reprimir el Modernismo sino que a menudo llegaron a invadir, con la aprobación del Pontífice, sectores que no eran de su estricta competencia» (pp. 14-17).

Al llarg d'aquesta monografia, les referències al cardenal llavanerenc Vives i Tutó (el caputxí Josep de Calassanç, de Llavaneres) i sobretot al cardenal Rafael Merry del Val hi són molt abundoses. L'autor es refereix explícitament a «la pacífica reacció de sant Pius X i del cardenal Vives i Tutó» (p. 73) davant els estralls de la Setmana Tràgica. En efecte, el porprat caputxí —que s'anomena català i fill de la diòcesi de Barcelona— en una carta tramesa al bisbe auxiliar de Barcelona, Mons. Ricard Cortès, datada a Roma el 12 d'agost de 1909, expressa el seu condol a l'Església catalana, tan directament afectada pels avalots revolucionaris de la Setmana Tràgica, i té evangèliques frases de perdó per als avalotats, «enganyadors i enganyats per la premsa anticlerical». També, aquesta carta cardenalícia conté uns mots d'agraïment per les famílies que s'oferiren a acollir religiosos i religioses durant els fets revolucionaris, trametent-los l'especial benedicció del Sant Pare Pius X, feta extensiva «a tots els qui contribuïssin a la reconstrucció o reparació de les esglésies i cases religioses incendiades» (p. 75).

Cal assenyalar que, una volta descrits per l'autor els fets revolucionaris, i després d'analitzar els diversos estudis publicats sobre la revolució de juliol de 1909, Mn. Ramon Corts manifesta que no és pas la seva pretensió donar-nos una resposta dels interrogants plantejats pels historiadors que han estudiat la Setmana Tràgica, atès que aquesta temàtica continua essent encara una qüestió oberta a la discussió i a l'aprofundiment. Més aviat l'autor es proposa de divulgar la nova documentació que ha descobert en els arxius vaticans; uns documents que ens aproximen a la interpretació que féu la Santa Seu de la revolució de juliol de 1909, resseguint l'actuació del nunci Antonio Vico i de la Secretaria d'Estat del Vaticà, dirigida llavors pel cardenal Rafael Merry del Val.

Dels nombrosos documents editats per Ramon Corts, presenten un especial interès els de la relació sobre els fets de la Setmana Tràgica que el reverend Marià Vilaseca trameté al rector de la Universitat de Comillas, P. Manuel Arín, S.J., per tal de fer-la arribar al nunci Antonio Vico. Aquesta primeríssima descripció dels fets de la revolució de juliol de 1909, exposada pel Dr. Vilaseca a primers d'agost de 1909, presenta

una gran claredat expositiva i àdhuc conté alguns matisos d'autocrítica (vegeu el doc. 2, pp. 294-297). És també d'un gran interès per als historiadors la relació oficial sobre els fets ocorreguts (amb un gran detallisme sobre el conjunt d'edificis religiosos devastats i incendiats, la profanació de tombes de religioses a l'interior dels monestirs etc.), que redactà el 6 d'agost el reverend Josep Palmarola, governador eclesiàstic del bisbat de Barcelona (pp. 303-304), així com la importància del conjunt de protestes presentades per l'episcopat espanyol al govern d'Antoni Maura i, és clar, el valor de la documentació sobre l'actitud de la Santa Seu per mor de l'execució de Ferrer i Guàrdia, fundador de l'Escola Moderna (acusat injustament de ser el principal inspirador de la revolució de juliol de 1909) i la seva posterior mitificació a la qual contribuí la maçoneria, etc.

L'edició d'aquesta abundosa documentació vaticana, fins ara inèdita, ajudarà els historiadors a posseir un coneixement molt més perfilat sobre les dificultats de la diplomàcia vaticana i les orientacions de la política pontifícia, tant en les seves relacions amb Espanya com en totes aquelles qüestions internacionals que eren d'interès per a la Santa Seu. En aquest sentit, el Dr. Corts escriu: «La reacció internacional contra el Govern de Maura, i de la mateixa Església, que hom identificava amb l'actuació d'aquell Executiu després dels fets de juliol de 1909, ens ha estat possible de seguir-la a través del que la Nunciatura de Madrid i la Secretaria d'Estat havien recollit sobre les manifestacions pels carrers de París, Roma, Brussel·les i Munic. Així, doncs, el fet d'haver pogut emmarcar, per part nostra, aquestes ciutats i nacions en llur context social i polític del moment per a poder entendre el capteniment d'alguns ciutadans, indignats en gran part contra l'Església pels motius que ja hem dit, ens ha ajudat a veure precisament la situació internacional de l'anticlericalisme europeu de començament del segle XX i a situar-hi també la nostra Setmana Tràgica» (pp. 287-288), «autèntica persecució religiosa per part dels anarquistes —amb escola laica inclosa— i dels republicans radicals, els quals, tots plegats, volien provocar un canvi de règim i la destrucció de les bases de la societat d'aleshores» (p. 287), segons creia el nunci Antonio Vico i assenyalaren també alguns bisbes, entre ells el de Vic, Josep Torras i Bages, autor de la pastoral *La glòria del martiri. Després de la persecució de l'últim juliol*, (Vic, 18 d'agost de 1909).

Hem d'assenyalar que el volum que ressenyem conté la relació ordenada de fonts i bibliografia (pp. 583-594), a més d'un complet índex onomàstic (pp. 595-602), junt amb abundoses il·lustracions i fotografies de l'època, procedents dels fons de l'Arxiu Nacional de Catalunya, que foren fetes en plena revolució per Josep Brangulí.

Ens plau de felicitar el Dr. Corts per la tan significativa contribució a la commemoració del primer centenari dels fets revolucionaris de la Setmana Tràgica, atès que el llibre que hem comentat ens ofereix l'edició anotada i l'estudi contextualitzat de textos inèdits que, òbviament, seran de gran utilitat per als investigadors de l'anticlericalisme i, també, és clar, per als estudiosos de les revolucions socials en l'Europa del segle XX, atès que aquesta documentació ajuda enormement a escatir les causes de la revolució de juliol de 1909 (especialment incentivada per l'anarquisme i, també, pel lerrouxisme); i a més ens explica els fets d'una manera detallada, oferir-nos valuoses notícies sobre la posterior incidència de la Revolució de juliol de 1909, contemplada, aquesta, des de la perspectiva dels catòlics i de la Santa Seu.