

## RECENSIONS

Sebastián PRIETO SILVA, «*A la aurora te busco*» (*Sal 63,2*). *Estudio exegetico-teológico del Salmo 63*. (Tesi Gregoriana – Serie Teologia 222) Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana 2016, 351 pp.

Tenim a les mans una tesi doctoral defensada a l'octubre del 2015 a la Facultat de Teologia de la Universitat Pontificia Gregoriana, pel seu autor, un jesuïta xilè que treballa a Novosibirsk i a Moscou, en l'àmbit docent que la Companyia de Jesús desenvolupa a Rússia.

En el seu estudi, l'autor parteix de l'obra de Z. Zieba sobre la imaginària del Salm 63 (*Psalm 63. A Study of Its Imagery and Theology in the Context of the Psalter*, Wrocław 2013), i l'aprofundeix i la desenvolupa en una anàlisi detallada de les figures estilístiques contingudes en el text del Salm 63.

No és un estudi exclusivament exegetíc, tot i que l'anàlisi exegetica és exhaustiva, sinó que la seva visió de fons és la percepció del Salm en la seva unitat temàtica. Per això constitueix una aportació vàlida a la teologia bíblica, ja que afronta l'estudi del text intentant d'esbrinar l'experiència profunda de Déu, és a dir, evidenciant el lligam entre la poesia i l'experiència religiosa, entre el text i la teologia.

Enfront de la tendència d'algun comentarista a modificar el Text Masorètic (TM), l'autor opta sistemàticament per respectar el text canònic i cercar-ne la lectura més respectuosa i coherent amb la globalitat del salm. D'aquesta manera, l'autor, en fixar la versió castellana del salm, mostra que el TM del poema és coherent i intel·ligible en la forma final que ha arribat fins a nosaltres.

El mètode emprat és la investigació lexicogràfica. L'autor estudia cadascun del termes, sintagmes i expressions que componen el conjunt del Salm 63, tot comparant-los amb el seu ús bíblic, per tal de precisar-ne el sentit en el present text del poema sàlmic. És per això que fa un estudi detallat, verset a verset. A més, l'autor insereix l'estudi de les imatges emprades des d'una perspectiva antropològica, per tal de mostrar què aporta l'autor del salm des d'una experiència religiosa humana.

L'autor articula el seu treball en sis capítols, dividits en dues grans parts desiguals. La primera dedicada a les qüestions introductòries del salm, i la segona, molt més extensa, dedicada al seu estudi lexicogràfic.

En la Primera Part, l'autor fa un estudi general de les qüestions introductòries preliminars al Salm 63. Així el capítol primer fa la presentació del TM del Salm 63 i la seva traducció castellana. L'extens capítol segon presenta la divisió del salm en quatre estrofes; el títol del salm (v. 1: *Salm de David, quan era al desert de Judà*); s'apropa al context vital del salmista, exiliat lluny del santuari; proposa una datació exílica o postexílica del salm, tot recolzant-se en l'estudi de S. Gillmayr-Bucher (2003), amb qui diu concordar; i l'ubica dins dels salms de David (cf. Sal 51-72) i, especialment, dins del grup de 61-64, que componen una forma paral·lela ABB'A'—corresponent A a una lamentació individual, i B a un salm de confiança— i que s'agrupen al voltant del tema de la fe, la confiança i la intimitat amb Déu.

Referent al gènere literari, l'autor cataloga el Salm 63 entre els salms de lamentació d'un just perseguit. En el seu estudi, mostra la presència en aquest salm dels elements típics de les lamentacions individuals, que trobem arreu del Saltiri.

En l'estudi dels aspectes estilístics del Salm 63 l'autor en subratlla dos: la dilació de les notes temàtiques que es perllonguen en més d'una estrofa (per exemple, el dia/la nit, la set/el beure, l'empara en el Senyor...), i la proliferació de sufixos nominals de primera i de segona persona del singular, tot al llarg del poema sàlmic.

En la Segona Part, i molt més extensa, l'autor fa un estudi exhaustiu de la lexicografia del salm, que rau a la base de la seva proposta de comprensió i de traducció castellana del Salm 63. Al capítol tercer l'autor estudia la primera estrofa del Salm 63 (cf. v. 2) sota el títol de la recerca de Déu per part del salmista. El capítol quart està dedicat a la segona estrofa del salm (cf. v. 3-6) en què l'autor rememora la visita al santuari de Déu. El capítol cinquè estudia la tercera de les estrofes del salm (cf. v. 7-9) en què el salmista expressa la seva intimitat amb Déu. Finalment, el capítol sisè afronta la victòria definitiva de Déu sobre els enemics del salmista.

La Conclusió del treball reprèn i sintetitza les principals aportacions de cadascun dels capítols de la tesi. Acaba descrivint l'experiència corporal i afectiva del salmista; de manera que cos i sentiment formen una unitat en l'experiència de Déu que presenta l'autor del Salm 63.

L'itinerari espiritual que presenta el Salm 63 comença amb unes expressions que ens introdueixen en la dimensió relacional i íntima entre el poeta i Déu: una insatisfacció dramàtica en una terra de sequedat que expressa la situació espiritual de l'absència de Déu (v.2). Per contrast, el salmista recorda el gaudi i la satisfacció experimentada en el temple, en la litúrgia i en l'aplec festiu que l'acompanya, i que resulten expressió de la protecció i felicitat que procura la presència divina (v. 3-6). Aquesta presència de Déu continua de forma íntima en la soledat i quietud del repòs nocturn, quan el salmista medita en el Senyor i el recorda com a auxili, empara i alegria (v. 7-9). El tema de la persecució apareix a l'última estrofa del poema (v. 10-12), on hi trobem el motiu de l'experiència de sequedat i l'enyorança de Déu en la seguretat del temple. L'orant invoca la fi dels seus perseguidors: la fossa, l'espasa i els xacals. Finalment, obtinguda la victòria sobre els enemics, qualificats com a «mentiders», el salmista s'ajunta al rei i als fidels per alegrar-se en Déu.

La set inicial del verset 2, tant marcada pel salmista («Déu, vós sou el meu Déu, i a l'aurora us cerco; el meu ésser té set de vós, la meua carn defalleix per vós en una terra seca i eixuta, sense aigua...»), constitueix una metàfora existencial del seu desig, que anhela tant la presència com l'empara de Déu, de qui se sent, o està lluny. D'aquesta manera el Salm 63 es presenta com una pregària fonamentada en la dimensió relacional entre Déu i el salmista. Des de la llunyania, física o psicològica i afectiva, l'autor del poema enyora la presència de Déu mentre es veu envoltat d'enemics, dels qui espera que Déu el faci vencedor. Així, d'una banda, el salm es presenta com una lamentació individual d'un perseguit pels seus enemics (p. 52-54), però, alhora, com un salm de confiança de qui troba en Déu la seva força i consol (p. 66).

L'estudi constitueix una detallada i brillant anàlisi lexicogràfica del Salm 63, on l'autor mostra la seva coneixença del text hebreu i el domini de la bibliografia més recent relativa al salm estudiat. Des de l'inici es presenta com una aproximació exegètica i teològica al Salm 63. El resultat és però més exegètic que teològic, sense menystenir l'extensa conclusió on l'autor presenta la seva interpretació del salm estudiat, fonamentada, això sí, en l'estudi previ. Per tal que l'estudi sigui més explícitament teològic caldria haver considerat l'aportació pròpia d'aquest salm a l'experiència orant del conjunt del llibre dels Salms, amb una més gran aproximació canònica de la que l'autor realitza a les p. 58-69, on s'accontenta a estudiar la ubicació del Salm 63 en el conjunt del Saltiri però sense fer-lo dialogar amb ell.

D'altra banda, el Saltiri és, sens dubte, el llibre més usat en la litúrgia, de tota la Bíblia. Una aproximació a l'ús litúrgic del Salm 63 per part de la litúrgia sinagoga, i per part de la litúrgia bizantina i romana (que constitueixen l'àmbit de treball i d'extracció de l'autor de l'estudi) aportaria el context jueu i eclesial d'interpretació actual del salm estudiat. L'estudi teològic dels salms no pot prescindir de les comunitats creients —jueva i cristiana— que continuen usant i emmirallant-se en els salms com a textos que parlen de Déu i que serveixen per adreçar-nos a Ell.

Per acabar, considero important assenyalar l'estudi detallat que fa l'autor del títol del Salm 63 (p. 69-74), un element que s'acostuma a deixar de banda i que, tot i no ser considerat canònic per l'Església Catòlica, aporta, en alguns casos, un índex d'interpretació intrabíblica dels salms.

Jordi Latorre Castillo

Jean MASSONNET, *L'Épître aux Hébreux* (Commentaire biblique: Nouveau Testament 15), Paris: Les Éditions du Cerf 2016, 493 pp.

Jean Massonnet (1940) és un prevere de la diòcesi de Lió format bíblicament al Pontifici Institut Bíblic (1973-1975). S'ha dedicat a la docència en el Seminari Interdiocesà de Lió i en la Facultat de Teologia de la Universitat catòlica de la

mateixa ciutat. La seva condició de primer director del Centre Cristià per a l'Estudi del Judaisme en l'esmentada universitat (1990-2005) ens mostra adequadament l'orientació del voluminós comentari a la Carta als Hebreus que ressenyem. L'obra consta de 493 pàgines que contenen un pròleg (2 pp.), abreviatures (2 pp.), bibliografia general (9 pp.), una introducció a Hebreus (30 pp.), el comentari als tretze capítols (378 pp.) i els índexs (54 pp.).

El pròleg (7-8) és una declaració d'intencions de l'autor que mereix atenció per entendre el batec del comentari. Dedicava les primeres línies a subratllar les sovintejades connexions entre la festa jueva de Iom Quipur i Hebreus: «*l'analyse que je propose est marquée par cette spécificité*» (7). En segon lloc, no amaga les dificultats del lector actual per accedir al vocabulari sacrificial que exhibeix tothora l'escrit, però «*une fois ces obstacles traversés, le paysage qui s'ouvre est vaste et attirant*» (7). Clou el prefaci puntualitzant la terminologia sacerdotal d'Hebreus si volem interpretar correctament el missatge de l'escrit, senyalant que en cap moment s'està pensant en bisbes i preveres com els tenim avui perquè encara eren figures inexistents: «*Il importe donc de faire abstraction de cette représentation si l'on veut se situer au niveau de la rédaction de notre texte*» (8).

La bibliografia general (11-19) està introduïda per l'advertiment de ser obres escrites els darrers 25 anys, llevat de dues honroses excepcions: el comentari de Ceslas Spicq «*à cause de la richesse de ses informations*» (11) i el d'Otto Michel. Si volem ampliar la bibliografia d'Hebreus se'ns remet encertadament als comentaris de Peter T. O'Brien (2010), Craig R. Koester (2001) i William L. Lane (1991).

La Introducció a Hebreus (21-51) segueix els canons de la crítica històrica on Massonnet conjuga els debats oberts sobre aquests temes i les seves propostes: l'autor d'Hebreus és un jueu hel·lenista cultivat i desconegut (23); els destinataris són un auditori judeocristià (25); la data de redacció seria a finals de la dècada dels anys 60 del primer segle (31); el gènere literari és un «discurs d'exhortació» com indica Hebreus 13,22, que combina exposició i parènesi (32); l'estructura de l'escrit està ambientada amb un pedagògic quadre que sistematitza les estructures més rellevants proposades per autors reconeguts (37) dels quals Massonnet comparteix una divisió i títols quasi iguals a Paul Ellingworth; el medi és grec de formes i jueu de continguts (41); el missatge és únic en el Segon Testament i sintetitzat a He 8,1-2: Jesús és el gran sacerdot assegut a la dreta del tron celestial on hi ha el Pare (45). Tanca la Introducció una nota de crítica textual explicant la gran fidelitat que mostra la tradició manuscrita d'Hebreus.

El comentari al text segueix les pautes de la col·lecció a què pertany: presentant una traducció que vetlla més per la fidelitat al text original que per la seva elegància; complementant la traducció amb comentaris de crítica textual seguits d'una breu bibliografia sobre la secció que s'analitza; interpretant el fragment de manera folgada i arrodonint l'explicació amb notes de crítica literària de cada verset; algunes vegades afegint el complement d'un *excursus* temàtic. Mencionem el detall que es substitueixen les notes a peu de pàgina per breus mencions bibliogràfiques en el mateix redactat i entre parèntesis.

«El Pròleg» (He 1,1-4), obra mestra literària i teològica del Nou Testament, gaudeix de 9 pàgines, dedicant la darrera a un *excursus* sobre si es tracta d'un antic himne cristològic (63).

La secció I (32 pp.) la titula «El Fill superior als àngels i germà dels homes» (He 1,5-2,18), presenta subtítols molt entenedors que permeten seguir amb facilitat el discurs narratiu d'Hebreus: la condició divina del Fill preval sobre els àngels (He 1,5-14), l'advertiment de no menystenir una tal salvació (He 2,1-4), la solidaritat del Fill amb els seus germans (He 2,5-18). Es clou amb un *excursus* sobre els àngels amb moltes referències a la literatura jueva (77-79).

La secció II (45 pp.) l'encapçala el títol «Jesús gran sacerdot fidel i misericordiós» (He 3,1-5,10) i té els subtítols: Jesús i Moisés (He 3,1-6), prevenció contra la manca de fe (He 3,7-4,14), el gran sacerdot que tenim ha compartit les nostres dificultats (He 4,15-5,10). També conté un *excursus* sobre el repòs i la paraula *katapausin* (126-128).

La secció III titulada «El sacerdoti de Crist» (He 5,11-10,39) és la més àmplia quant a capítols i extensió (160 pp.) perquè és el nucli temàtic i teològic d'Hebreus. Massonnet mostra en detall les connexions amb la diada jueva de Iom Quipur. Hi trobarem els subtítols: retrets i encoratjaments (He 5,11-6,20), Crist gran sacerdot segons l'orde de Melquisedec (He 7,1-28), Crist aconsegueix la nova aliança pel seu lliurament (He 8,1-10,18), exhortacions i advertiments (He 10,19-39). Entremig hi ha intercalats quatre *excursus* que tracten els temes més delicats i rellevants de l'escrit: la conversió impossible (161-162), Melquisedec (179-181), el temple celestial i el terrenal (206-207), Quipur (228-237), el sacrifici (276-279). Apreciarem que els dos darrers *excursus* són més llargs que els altres perquè exposen la solemne imatge teològica del gran sacerdot Jesucrist, oficiant la cerimònia del Iom Quipur en el temple celestial i presentant la sang del seu sacrifici. La sang de la víctima sacrificada i la voluntat expiatòria de qui l'ofereix són irrepreensibles, per tant, els efectes salvífics són ja definitius i no cal repetir més aquest cerimonial.

La secció IV (62 pp.) intitolada «Fe i resistència necessàries» (He 11,1-12,13) explica la fe dels ancians (He 11,1-40) i el combat de la fe (He 12,1-13) amb un nou *excursus*: La *Hypostasis* (la fe) d'Hebreus 11,1 (314-316).

La secció V (53 pp.) que denomina «Exhortacions finals» (He 12,14-13,19), conté els subtítols: un advertiment escatològic (He 12,14-29), un parèntesi de crítica redaccional sobre He 13 i la seva relació amb He 1-12, consells de vida cristiana (He 13,1-6), vida comunitària i culte autèntic (He 13,7-9). Entremig, els dos darrers *excursus*: la revelació del Sinai (387-388) i l'eucaristia a Hebreus particularment a He 13,10 (417-418).

La darrera secció (8 pp.) és la «Conclusió» de l'escrit (He 13,20-25) que conté: desitjos (He 13,20-21) i notes personals, més desitjos i salutacions finals (He 13, 22-25).

Revisant l'Índex d'autors moderns descobrirem els més citats en el llibre: Lane, Vanhoye, Spicq i Ellingworth. L'Índex de citacions és una mostra molt expressiva de la informació que proveeix el comentari: AT, NT, apòcrifs de l'AT, Qumran,

Flavi Josep, Filó, una considerable llista d'obres de literatura rabínica que corroboren les intencions de l'autor de contextualitzar Hebreus amb la tradició jueva, literatura grega i llatina, escrits apostòlics i pares de l'Església fins al segle XVII. En l'Índex temàtic hi destaquen els títols: Fill, fe, gran sacerdot.

Repassada l'obra de Massonnet la situem convençuts en la tradició francòfona de la Carta als Hebreus: la seva acurada estructuració amb uns títols i uns subtítols molt adequats ens remet a Albert Vanhoye; i la quantitat d'informació d'obres paral·leles que subministra ens remet a Ceslas Spicq que intuïm com el referent que ha volgut emular en el seu comentari. Però el segell personal de l'autor és sobretot l'elaborada contextualització teològica del sacrifici de Crist amb la cerimònia del Iom Quipur i que argumenta amb una vastíssima menció d'obres. Això amb la virtut de no perdre mai de vista la metodologia historicocrítica que li permet emmarcar els temes amb precisió i claredat, qualificar la traducció amb notes de crítica textual, complementar la interpretació amb notes de crítica literària que possibiliten aprofundir cada verset; tot plegat amorosit sovintejadament per *excursus* que eixamplen amablement la circumscripció del llibre, que hauria merescut una presentació externa més qualificada.

El comentari de Massonnet mostra la pedagogia que habitualment exhibeix la producció bíblica francesa, permetent la consulta ràpida i clara a qualsevol citació d'Hebreus des del seu detall al seu context. A més, omple un buit rellevant en l'actualització del panorama francès —i àdhuc mediterrani— de la investigació de la Carta als Hebreus, car l'anterior comentari de gran format escrit en llengua francesa el publicava el protestant Samuel Bénétreau els anys 1989 i 1990 (2 vols),<sup>1</sup> i més enllà ens hem de remuntar a 1952-1953 amb el clàssic i magnífic comentari també en dos volums del dominic Ceslas Spicq que es reedità abreujadament l'any 1977.<sup>2</sup> En suma, el llibre de Massonnet esdevé un nou referent de la investigació bíblica francesa, un comentari fresc, digne i fiable que posseeix el valor afegit de mostrar el batec jueu de l'escrit sense desestimar el seu brillant format grec.

Jordi Cervera i Valls

Javier MARTÍNEZ BABÓN, *Los Hicsos y su conquista de Egipto*, Sabadell: Distoria edicions 2015, 264 pp.

Javier Martínez Babón (1961) és llicenciat i doctorat en història per la Universitat Autònoma de Barcelona, i especialitzat en egiptologia per la universitat Eberhard-

1. Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître aux Hébreux*, 2 vols (Commentaire Évangélique de la Bible 10 i 12), Vaux-sur-Seine: Edifac 1989 i 1990, reeditats els anys 2007 i 2009.
2. Ceslas SPICQ, *L'épître aux Hébreux I. Introduction*, Paris: J. Gabalda et C<sup>ie</sup> 1952; *L'épître aux Hébreux II. Commentaire*, Paris: J. Gabalda et C<sup>ie</sup> 1953; resumit en un volum: *L'épître aux Hébreux*, Paris: Gabalda et C<sup>ie</sup> 1977.

Karls de Tübingen. Les seves publicacions giren a l'entorn de la dinastia XVIII i sobretot aborden la temàtica militar que gaudeix d'un espai rellevant en el llibre que ressenyem: *Los Hicsos y su conquista de Egipto*, que explica la incursió, el domini i l'expulsió dels hikses, governants egipcis de procedència asiàtica durant la dinastia XV i XVI, ubicats en el delta oriental del Nil.

El llibre gaudeix d'un condensat pròleg de Myriam Seco (13), directora del projecte del temple de Tutmosis III a la riba occidental de Luxor on també col·labora l'autor. La Dra. Seco subratlla la dificultat d'estudiar el Segon Període Intermedi que Martínez Babón tractarà, una època amb poca evidència arqueològica i amb molts interrogants sobre la successió dinàstica.

La Introducció (9 pp.) fa un estat de la qüestió sobre la història de la investigació dels hikses, insistint en les dificultats de fer reconstruccions històriques consistents i elaborar les línies dinàstiques d'aquest Segon Període Intermedi. Dues pàgines de mapes il·lustren l'evolució dels dominis hikses, tebans i cuixites durant aquesta època.

Els dos primers capítols són de contextualització històrica per entendre el domini dels hikses a Egipte. El primer capítol es titula «La situación internacional durante la primera mitad del segundo milenio A.C.» (6 pp.), presentant una síntesi excel·lent per la quantitat d'informació que l'autor gestiona i exposa en poquíssimes pàgines de manera clara. El resum abasta l'Imperi Mitjà i el Segon Període Intermedi egipcis relacionats amb la situació dels territoris veïns de Síria i Palestina (25-27) i les migracions indoeuropees que provocaren evidents tensions territorials (27-30). El capítol segon tracta de «Las relaciones exteriores de Egipto durante la dinastía XII» (18 pp.), explicant els esforços egipcis per protegir les seves fronteres orientals dels atacs dels asiàtics (31-40); ressenyant que l'exèrcit i l'armament egipci de l'època era només de vigilància de les fronteres (40-48); presentant els curiosos Textos d'Execració, fragments d'estatuetes i recipients de fang amb noms de personatges i ciutats a sotmetre o eliminar a través de conjurs màgics (48-49).

El capítol tercer, intítulat «La crisis administrativa egipcia de la dinastía XIII y la escisión del delta oriental (dinastía XIV)» (22 pp.), exposa la ràpida successió dels reis de la dinastia XIII per causa de la inestabilitat del moment (51-65) que possibilità l'assentament dels asiàtics en el delta oriental del Nil (66). La dinastia XIV apareixerà al voltant de Tell el-Dab'a (la futura capital dels hikses, Avaris) on el Papir de Torí testimonia els noms dels monarques Yakbin, Ya'mmu, Qareh, Ammu, Xesi, Nehsy, de noms orientals i amb una bona relació comercial des dels territoris asiàtics fins a Núbia i Cuix (66-70). Simultàniament, el regne cuixita també empeny des del sud provocant l'abandonament de les fortaleses egípcies meridionals i la divisió del territori en tres parts (70-72).

El capítol quart aborda la «Nueva teoría sobre la secesión del sur y la conquista de los hicsos» (18 pp.), indicant que si la dinastia XIII ja presentava algun monarca d'origen asiàtic, la dinastia XIV està formada pels descendents d'una elit cananea instal·lada en el delta del Nil. L'autor defensa la teoria d'una escissió



tebana a finals de la dinastia XIII (73-75) que explica la doble capitalitat de Tebes i Ity-tauy i que altera el plantejament habitual que el replegament tebà s'esdevingué per l'ocupació dels hikses. Sobre el controvertit origen dels hikses, els «caps dels territoris estrangers» (75-79), Martínez Babón proposa que el més versemblant és que fossin semites occidentals procedents de comunitats assentades en el delta oriental des de finals de la dinastia XII (77); per tant, més que ser uns invasors sorgirien dels dirigents asiàtics del mateix territori (79). Citades les fonts de la conquesta hiksa (79-84) s'explica la controvertida i temporal dinastia d'Abydos (84-86), així com algunes consideracions de l'armament emprat pels hikses com la introducció del carro amb cavalls, l'arc compost i l'espasa corbada (86-91).

El capítol cinquè, «Egipto bajo la autoridad de los primeros reyes hicsos» (14 pp.) presenta a Apepi (també Apofis) i Khamudi com els dos darrers governants hikses confirmats per evidències arqueològiques i literàries. Khyan també posseeix evidències però costa més de situar-lo en la cronologia. Però la primera fase del govern dels hikses roman fins al moment sense informació, desconeixent com es produí el pas de la dinastia XIV a la dinastia XV, així com l'expansió hiksa a la resta del delta i a l'Egipte central (96-97). Avaris esdevé la capital d'aquesta saga de governants asiàtics, localitzada per Manfred Bietak a Tell el-Dab'a amb troballes que permeten veure l'evolució de la localitat des de la meitat de la dinastia XII fins a l'època de Tutmosis III (97-103). Un altre emplaçament asiàtic el trobem a Tell el-Maskhuta amb troballes semblants a les d'Avaris en la dinastia XV (103-104). Les troballes a Tell Yehudiye de ceràmica importada mostren les bones relacions comercials dels hikses amb l'exterior (104-107).

El capítol sisè, intítulat «Los reyes más conocidos de la dinastía XV» (13 pp.) presenta Khyan i la seva incidència internacional a través de l'elenc de peces trobades amb el seu nom en diferents punts del Pròxim Orient, així com la seva vinculació amb les restes d'un gran palau a Avaris (111-112). No obstant això, Apepi és el monarca més conegut (113-120) i Khamudi va ser el darrer governant (120). Una ressenya del material militar hikse trobat en aquesta època tanca el capítol (121-122).

El capítol setè porta el títol «Las tensas relaciones entre hicsos y tebanos» (22 pp.), explicant la resistència de Tebes als reis hikses que amenaçaven des del nord i als cuixites que feien el mateix des del sud (123-124). S'exposa la dificultat dels egipcítics a fer coincidir el llistat dels monarques tebanos (124-126), però segons el Papir de Torí es mencionen catorze monarques que seran els darrers reis de la dinastia XIII o els de la dinastia XIV (126-135). També es presenten els primers set reis tebanos de la dinastia XVII els últims dels quals iniciaran els atacs als hikses (135-142). Unes notes sobre l'estructura administrativa i l'armament tebà tanca el capítol (142-145).

El capítol vuitè: «La guerra entre los hicsos y los últimos reyes tebanos de la dinastía XVII» (18 pp.) exposa l'aixecament del tebà Sekhenenre (Tao II) contra el governant hikse Apepi (147-149), les accions armades entre les tropes d'Apepi i



el tebà Kamose (149-162), i les estratègies tebanes de guerra i el seu armament (162-165).

El capítol novè, titulat «La derrota de los últimos resistentes hicsos y la reunificación de Egipto» (14 pp.) explica l'avançament cap a Avaris del rei Ahmose, successor de Kamose i primer faraó de la dinastia XVIII que inaugura l'Imperi Nou (167-170); la resistència i caiguda d'Avaris com a darrer baluard hiksè en territori egipci (170-173); les campanyes d'Ahmose contra la ciutat de Sharuhen (en territori palestí), darrer vestigi del domini hiksè (173-175); que el nord d'Egipte serà tractat com a territori conquerit on els derrotats passarien possiblement per l'expulsió massiva, l'esclavització o l'assimilació (175); l'inici de les campanyes militars d'Ahmose contra el sud (177-179); la ressenya de les armes trobades amb inscripcions del nom del faraó Ahmose (179-181).

El capítol desè tracta de «Las consecuencias directas y indirectas del período hicsa en el imaginario cultural egipcio» (13 pp.) indicant que la dinastia XVIII es preocupà d'esborrar la memòria dels hiksès a Egipte (183). No obstant això, el seu domini deixà una petjada directa o indirecta: l'evolució funerària concretada en el Llibre dels Morts (183); el rei esdevé el primer guerrer del país (184); canvis en l'organització militar i l'armament (185-191): centralitzant i desenvolupant l'administració pròpia de les tropes, dignificant la carrera militar, mantenint un exèrcit permanent, preservant l'àgil flota fluvial, innovant l'armament incorporant-hi carros de cavalls i arcs compostos així com espases curtes; la puixança del rol femení en la casa reial pels desplaçaments guerrers del faraó (191-194).

Les «Conclusiones» (11 pp.) són un bon resum final de tot el que s'ha dit. Segueixen dues pàgines d'abreviatures, trenta pàgines de notes que l'autor ha situat al final del llibre i no a peu de pàgina, dotze pàgines de bibliografia, una pàgina d'agraïments, i sis pàgines finals (sense numerar) amb imatges.

L'obra de Martínez Babón mereix el nostre elogi per la gosadia de presentar un període fosc de la història faraònica egípcia on són obligades les reconstruccions, que l'autor elabora amb credibilitat a partir de les evidències que posseeix i que sempre menciona. Consultant les notes i la bibliografia apreciarem el rigor i la qualitat del treball desplegat. La presentació del llibre i el seu format opinem que pretenen ser d'alta divulgació com ho expressa la manca de notes a peu de pàgina, capítols breus amb subtítols que no facin perdre el fil, mapes i il·lustracions, però el contingut és clarament acadèmic i fruit d'una investigació seriosa; per tant, un altre elogi per presentar de forma entenedora el que no és tan entenedor. No obstant això, perquè els acadèmics aprofitessin més el seu gran treball opinem que hauria calgut un índex almeys de noms. Observem que el llibre hagués merescut una repassada final, per exemple: homologant el títol «La estela de la Tempestad» (pp. 172 i 194) prèviament citada com «Estela de la Inundación» (p. 168); o homologant la manera de citar la bibliografia, una tasca sempre àrdua. També hem observat moltes repeticions potser inevitables a l'hora de presentar sistemàticament una època amb poca informació i que organitza cada capítol de manera autònoma; això no obstant podem fer del defecte virtut dient que l'autor no es

perd en especulacions, sinó en centrar el tema de manera permanent i abordant-lo de tots els angles possibles. Aquestes observacions volen mostrar l'interès amb què hem llegit el llibre cercant una fiabilitat metodològica fins a l'últim detall.

Per últim i com apèndix, la informació contrastada que proveeix la monografia de Martínez Babón sobre els hixses és de gran utilitat per la ciència bíblica per contextualitzar seriosament el període patriarcal (Gn 12-50) i l'èxode israelita (Ex 1-18). Posem algun exemple: les migracions indoeuropees ens il·lustren els moviments migratoris dels patriarques visitant àdhuc terres egípcies (Gn 12,10-20); la novel·la històrica de Josep (Gn 37-50) pot destil·lar el record del progressiu domini asiàtic del delta oriental del Nil (la bíblica terra de Goixen); l'expulsió dels hixses inspiraria els dos motius que barreja el llibre de l'Èxode per explicar la sortida d'Egipte: un és l'expulsió del faraó després d'haver espoliat Egipte (Ex 12); l'altra és la fugida que provoca la persecució del faraó (Ex 14).

Jordi Cervera i Valls

Pau FIGUERAS, *Introducción al Cristianismo Primitivo. Los primeros siglos del cristianismo* (Colección Historia), Viladecavalls: Editorial Clie 2016, 379 pp.

El llibre que presentem —obra d'un terrassenc— és una ampliació de l'original escrit en hebreu modern, destinat principalment a alumnes de Bíblia i Arqueologia de la Universitat Ben Gurion de Beerxeba on l'autor ha ensenyat Introducció al cristianisme i altres assignatures durant gairebé 30 anys.<sup>1</sup> Aquesta primera informació emmarca el contingut, l'estil i l'objectiu del llibre que ha estat traduït a l'anglès (2014), al castellà (2016) i al rus (2017) després de revisar-lo convenientment i eixamplar-lo amb un capítol sobre l'evolució històrica.

L'obra consta de 379 pàgines i està estructurada en set capítols que senyalen els àmbits del cristianisme primitiu que es volen presentar: el rerefons jueu (24 pp.), les fonts escrites (37 pp.), l'evolució històrica (34 pp.), les doctrines messiàniques i l'escatologia (35 pp.), el culte i la litúrgia (42 pp.), l'origen i el desenvolupament del monaquisme (34 pp.), l'art i l'arquitectura (53 pp.). Cada capítol es tanca amb un resum i unes conclusions. Uns apèndixs finals clouen el llibre on llueix un valuós glossari.

El Pròleg (13-14) revela la intenció de la versió hebrea: respondre en aquest àmbit lingüístic a la manca absoluta d'una introducció al cristianisme elaborada amb metodologia científica. Figueras omple intencionadament aquest buit de manera responsable i senyalant un propòsit: «Fue especialmente importante para

1. Pau FIGUERAS, *Ha-Ruah et Ha-Qalah. Xixah Peraquim al Ha-Natzrut Ha-Qedumah (L'Esperit i la Núvia. Sis capítols sobre els orígens dels Cristianisme)*, Jerusalem: Akademon 2007.

mi hacer resaltar las raíces judías de las que creció la religión cristiana» (13). Fins i tot les traduccions anglesa, russa i castellana, tenen aquest emmarcament: «Este libro está escrito para los lectores que deseen ampliar sus conocimientos sobre un fenómeno religioso que comenzó como un movimiento judío» (13).

El capítol primer titulat «El fondo judío del cristianismo primitivo» (19-43), amplia el que indicava el Pròleg: «El cristianismo primitivo es históricamente inconcebible sin sus raíces judías» (21). L'objectiu d'aquestes primeres 24 pàgines és clar: «En el presente capítulo el lector encontrará la base para entender el mensaje cristiano tal y como fue predicado en su ambiente judío, tanto en la tierra de Israel como en la Diáspora» (21). S'indiquen semblances remarcables com el baptisme cristià com a ritus d'iniciació amb el bany en una *miqvè* (bany ritual de purificació) com a ritus de conversió al judaisme (28); l'existència d'un proselitisme jueu a través de missioners, praxi que assumiren els primers predicadors cristians (30); la mateixa ciutat de Roma que en el segle primer comptava amb tretze sinagogues i amb sis cementiris tipus catacumba (35/38). Un petit lament clou el capítol: «Aunque es cierto que la Iglesia nunca perdió de vista el hecho que su existencia se originó a partir de sus raíces judías solo unos pocos teólogos a lo largo de la historia han explorado este hecho más profundamente» (43).

El capítol segon, «Fuentes escritas sobre el cristianismo primitivo» (45-82), de temàtica bíblica i postbíblica, defensa la ponderació dels mètodes historicocrítics per evitar aproximacions desenfocades al cristianisme: «Nuestro enfoque debe ser ante todo histórico, y haciendo uso de los datos empíricos de la geografía y la cronología. Tenemos que investigar las fuentes literarias más antiguas que tenemos a nuestra disposición y no desviarnos de ellas» (47). Es presenten succintament les fonts no cristianes jueves i romanes així com les fonts cristianes contingudes en els llibres del Nou Testament i els Escrits Apostòlics (incloent alguns Pares de l'Església). És molt lloable la recapitulació de tantes fonts literàries en només 37 pàgines, però indiquem algun mancamment: és dubtosa la citació del tractat talmúdic *Sanhedrin 43a* que es refereixi a Jesús i a cinc deixebles seus (50-51); caldria actualitzar l'esquema de Boismard i Benoît per explicar el problema sinòptic (60). Abordant les cartes paulines no s'exposa el debat acadèmic sobre la llunyania o la proximitat de l'apòstol amb el judaisme (Antiga Perspectiva, Nova Perspectiva, Nova Perspectiva Radical), però s'ofereix una síntesi molt lúcida: «Es un error considerar a Pablo como el verdadero fundador del cristianismo, pero es cierto que él estableció las bases doctrinales para la comprensión de la fe cristiana en su profundidad teológica, así como para la práctica de aquélla en la vida de los creyentes, como comunidad y como individuos» (66).

El tercer capítol, amb l'enunciat «Evolución histórica» (83-117) mostra els conflictes del cristianisme primitiu amb la sinagoga i amb l'Imperi romà fins a l'edecte de Milà i Constantí; també les invasions bàrbares i les conquestes islàmiques. En un nou esforç de síntesi s'eviten debats sobre qüestions obertes com la datació de l'assemblea de Jàmnia que l'autor situa «hacia el año 85 dC» (88); es detalla la rellevància del cristianisme de matriu jueva; s'indiquen les creixents

controvèrsies que apareixen recollides en textos patrístics i rabínics (89-90). Destaquem el magnífic elenc dels primers màrtirs cristians i les fonts d'on provenen les ressenyes dels martiris, entre les quals es cita el bisbe Fructuós i els diaques Auguri i Eulogi a Tarragona l'any 259 (106). Advertim que la reproducció en les pàgines 88-89 de la pregària contra els heretges (*Birkat Ha-Minim*) atribuïda al rabí de l'època tannaïta Samuel Ha-Katan correspon a una formulació més tardana de l'època amoraïta procedent de la Guenizà del Caire i que retoca el sentit més primitiu. Les conclusions finals del capítol resumeixen l'evolució històrica del cristianisme des d'un aspecte intern de replantejament constatat de la fe i la seva formulació verbal; i un aspecte extern de rebuig jueu i de persecucions romanes fins als edictes de Constantí (116-117).

El capítol quart tracta les «Doctrinas mesiánicas y escatológicas» (119-154). Servint-se del mètode comparatiu historicocrític, Figueras llegeix de manera intel·ligent la teodicea de l'Antic Pròxim Orient expressada en mites mesopotàmics i egipcis: «La vida en el Paraíso no es solo la imagen de un feliz estado de inocencia, sabiduría y felicidad, que son los deseos del hombre, sino también la imagen de una estrecha familiaridad con Dios que el hombre quisiera ver restaurada» (125). Però el més rellevant són les connexions entre els horitzons escatològics del cristianisme i les esperances jueves messiàniques i apocalíptiques. La salvació o condemnaió humana anunciada per les religions del Fèrtil Creixent a través dels mites, però sobretot proclamada en la tradició jueva a través del messianisme i el judici escatològic, en el cristianisme presenta una particularitat: «No hay duda que el mensaje más importante del cristianismo a la humanidad es la seguridad que ofrece de la salvación de una muerte eterna a través de Jesús, el único Mesías» (154).

El cinquè capítol, titulat «El culto y la liturgia» (155-197), exposa la rica expressivitat cultural jueva i la seva influència en l'incipient culte cristià: «Dado que el cristianismo se deriva directamente del judaísmo, es natural que el primitivo culto cristiano tuviese mucho en común con el culto del Templo y la sinagoga judíos. Al extenderse el Evangelio por el mundo pagano, otras influencias empezaron a afectar la práctica litúrgica cristiana» (157). El culte jueu no només influeix el culte cristià en les pregàries, sinó també en la lectura de l'Esclitura, les benediccions sobre el pa i sobre el vi, en el simbolisme dels àpats, en el ritus del baptisme (195-196). Apreciem les notables explicacions sobre la rellevància de la «sala alta» mencionada en el darrer sopar i Pentecosta (Lc 22,12; Fets 1,13), convertida en centre de reunió i de culte de la primera comunitat cristiana de Jerusalem (172-173); també reproduint detalls significatius com l'exhortació de pregar amb el Parenostre tres cops al dia segons indica la *Didakhé* 8,2-3 (175). L'arqueòleg català aprofita l'avinentesa per incloure una il·lustració del Crist Pantocràtor de l'església de Taüll (182) per explicar la solemne ornamentació de les primeres grans basíliques cristianes i la ràpida expansió d'aquests recintes religiosos cristians que, per fer-nos una idea, al voltant de l'any 300 ja hi havia a Roma unes 300 esglésies (185-186). El capítol s'arrodona amb magnífiques síntesis de

les províncies eclesiàstiques i de les litúrgies siríaca, grega, llatina i també armènia.

El capítol sisè, «Origen y desarrollo del monaquismo cristiano» (199-233), comença presentant els antecedents bíblics i jueus d'aquest estil de vida: les comunitats profètiques, els essenis i Qumran, els terapeutes del llac Mariut (Alexandria), les *Havurot* palestines (201-202). No obstant això, es presenta el monaquisme com un fenomen cristià fruit de la simbiosi de diversos elements: les exhortacions neotestamentàries al celibat i a deixar-ho tot; voler reproduir l'ideal de la primera comunitat de Jerusalem; la reacció a la secularització de l'Església; la nostàlgia del martiri; i una vida ascètica com a lluita contra el diable que equipara el monaquisme amb un estadi de vida angèlica: «Los antiguos monjes sabían que estaban luchando contra el diablo, no solo en defensa de sus propias almas, sino también como partícipes en la gran guerra cósmica por el reino de Dios y se veían a sí mismos estar a la vanguardia de la Iglesia» (210). Tanca el capítol un compendi brillant i vibrant del monaquisme oriental i occidental fins als ordes mendicants.

El setè i darrer capítol, «Arte y arquitectura en el cristianismo antiguo» (235-288) és més llarg que els altres (53 pp.) perquè exhibeix el mestratge arqueològic de l'autor que segueix insistint en el rerefons jueu: «Los orígenes judíos de la iglesia se reflejan en las escenas bíblicas que fueron tan apreciadas por los cristianos desde el principio» (237). Les semblances en motius i formes artístiques així com la mútua influència en el seu desenvolupament es manifesta en els recintes sinagoga i cristià de Dura-Europos, datats a mitjans del segle III (243-244). També menciona una troballa molt rellevant i d'escàs ressò: les restes d'una sala de culte cristià del segle III localitzada enmig de l'antic campament romà *Legio*, a prop de Meguidó: l'espai exhibeix un paviment de mosaic amb inscripcions on apareix el nom de Jesucrist, i dos blocs rectangulars de pedra en forma de taula enmig de la sala (257). Però el més notable del capítol —i de tot el llibre— és la descripció de les basíliques cristianes seguint el referent de les basíliques bizantines excavades en la geografia del Nègueb on l'autor habita. Novament no s'està de remetre's a Catalunya mostrant una il·lustració del mausoleu de Centelles (Tarragona) datat del segle IV (276).

Però el llibre no s'acaba: Figueras ens regala en els apèndixs un acurat glossari de 68 pàgines dedicat a noms i termes (291-359) que considerem un utilíssim, complet i precís diccionari de butxaca dels orígens del cristianisme. Segueix un llistat de les 44 il·lustracions que conté el llibre (360-361); dues pàgines de bibliografia bàsica; un índex de referències literàries; un índex de noms i termes de deu pàgines.

Admiració és el primer qualificatiu que ens surt després de llegir el llibre, que exposa amb precisió i amb criteri tanta diversitat de temes. Destaquem el batec intel·lectual i experiencial dels capítols sisè i setè dedicats al monaquisme i a l'art i arquitectura cristiana, destil·lant una apassionada vibració canalitzada per l'austeritat del rigor metodològic. Hem indicat alguna limitació per mostrar que hem

llegit críticament el llibre, però reconeixem que l'obra ens ha captivat de principi a fi per la seva honestat, ponderació i magistral execució.

Puntualitzem que es tracta d'una introducció i no un manual d'investigació sobre el cristianisme primitiu. Hem anat insistint que és un treball de síntesi magnífic. Per això es desestimen les notes i es cuida tothora de ser clar i concís. La impossibilitat de contrastar el que es diu amb notes de referència es compensa amb la credibilitat dels coneixements enciclopèdics de l'autor.

Recordem de nou que el llibre s'ha escrit a Israel pensant originàriament en universitaris israelians. Això que podria ser qüestionable des d'un àmbit cristià europeu, es converteix en un valor afegit per diferents motius: el primer és adonar-nos que tots escrivim condicionats pel nostre context; el segon motiu és que Figueras no dona res per sabut, explicant-ho tot des de zero de forma planera, rigorosa i breu, pensant tothora en destinataris allunyats o reticents a aquests continguts; un tercer motiu és que l'autor manifesta des de la proximitat i la sintonia que el cristianisme té unes profundes arrels en el judaisme; un quart motiu és presentar el cristianisme amb serietat metodològica però imprimint el to vibrant i convençut del qui explica allò que el configura ànima endins.

En suma, la *Introducción al Cristianismo Primitivo* esdevé alhora una sòbria presentació del cristianisme destinada al gran públic; un complet manual acadèmic de referència; una obra fidedigna de consulta ràpida davant interrogants, dubtes o aclariments sobre els orígens i el desenvolupament del cristianisme.

Jordi Cervera i Valls

Joaquín BLAS PASTOR, *Gustando a Dios* (Estudios y Ensayos. Teología 209), Madrid: BAC 2017, xxiv + 319 pp.

Recientemente ha aparecido una obra de J. Blas Pastor, docente de nuestro Ateneo Universitario, titulada: *Gustando a Dios*. Consta de seis capítulos, una introducción y tres índices útiles para la lectura de la misma: uno de citas bíblicas, otro de citas específicamente de Ireneo de Lyon, y finalmente un tercero, con las menciones a autores modernos. La prologa L. F. Ladaria. Dicho prólogo presenta un doble valor: primero, es de un buen teólogo, conocedor del ámbito patrístico —concretamente san Hilario de Poitiers—, actualmente Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe. Y segundo, está el valor de las recientes publicaciones especializadas, que ha procurado cuidar, pese a la tarea ingente que supone su oficio eclesiástico.<sup>1</sup>

1. Presentamos los artículos del último quinquenio: «Ragione, fede, lode», *Ecclesia Orans* 30 (2013) 15-27; «Jesus Christus, Mitte und Mittler», *Theologie und Philosophie* 88 (2013) 175-193; «El cristiano, hombre agraciado y reconciliado», *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 369-383; «Il nuovo umanesimo a partir da Cristo: la prospettiva teológica di "Gaudium et Spes" 22», *Rassegna di teologia* 56 (2015) 533-548; «Il Cristianesimo e le Religioni: Il documento

Empezamos proponiendo un doble balance breve sobre la aportación de Blas Pastor: la densidad de su estudio y lo que se supone serán las pistas de futuro de este teólogo novel. Por densidad, nos referimos al detalle, a veces exhaustivo, de algunos puntos de la doctrina ireneana. Con el afán de abarcarlo todo, nos regala un detallado análisis de muchos aspectos —todos absolutamente valiosos—, como son, entre otros: el modo con que Ireneo entiende la presencia fecunda del Dios Creador en el cosmos y en la historia; la iniciativa del amor divino en la acción sanadora de la libertad humana por parte de la redención en Cristo. Y esto en un contexto de enlace entre Revelación de Dios, Encarnación del Hijo y fuerza teológica de la Eucaristía. Por pistas de futuro, entendemos aquellas categorías que ahora saludamos *in nuce*, y que seguramente irán jalonando su pensamiento posterior. Elenco algunas: «sacramentalidad cardinal de la Creación» (pp. 26-55); el «progreso» en Dios, entendido como la manera progresiva con que la revelación de la Trinidad en el hombre, gracias al Espíritu Santo, se ha ido realizando (esp. pp. 74-75), y también, la de «economía eucarística» (pp. 104-106).<sup>2</sup> Destacamos igualmente dos ideas fuerza, que nos parecen primordiales: primero, que la Creación tiene un «sentido sacramental» de la revelación de Dios, con las consecuencias sistemáticas —y litúrgicas, nos atreveríamos a decir— para el tratado de creación (pp. 7-14), y en segundo lugar, el carácter procesual de la revelación de Dios en la historia y en el hombre gracias al Espíritu Santo (pp. 68-80).<sup>3</sup>

#### 1. PRESENTACIÓN DE LA OBRA

En la introducción, Blas Pastor lo afirma claramente: estamos ante una obra en ciernes. Acabada en su conjunto, pero abierta en muchas de sus líneas de pensamiento teológico: tomando la imagen del banquete de Dios con los hombres, pretende descubrir algunos de los contenidos más significativos de Ireneo al respecto.<sup>4</sup> Asimismo, el A. confiesa humildemente la fragilidad de su elección; esco-

---

della CTI dell'anno 1986», *Doctor communis* 1/2 (2016) 207-216. En relación al último decenio, también destacamos sus monografías. Comenzamos por su introducción y comentario al *Comentario al Evangelio de Mateo* de san Hilario (Madrid 2010), así como dos homenajes, en italiano: S. P. BONNANI et al. (eds.), *Patrem consummat Filius* (Roma 2012); M. AROZTEGI ESNAOLA et al. (eds.), *La unción de la gloria: en el Espíritu, por Cristo, al Padre* (Madrid 2014).

2. Otra novedad de esta publicación se puede detectar si se procede a una lectura comparativa con la tesis doctoral del A.: J. BLAS PASTOR, *Deo nutriente. Hermenéutica de las imágenes convivenciales en la teología de Ireneo de Lyon: de la creación al milenio* (Dissertationes theologiae 13), Madrid: Ediciones San Dámaso 2014.
3. Aunque importante para el autor, el desarrollo de una hermenéutica eucarística, no lo tendremos en cuenta en esta nota bibliográfica, por mor de brevedad.
4. Destacamos dos ocasiones en que aclara su intención: «Conviene puntualizar también que el objetivo de estas páginas es un análisis de los textos y no de las diferentes interpretaciones que sobre ellos ha dado la ciencia teológica» (p. xix). «El propósito del análisis, por lo tanto, es tratar de seguir sistemáticamente las líneas teológicas abiertas por Ireneo» (p. xxi).



ger una imagen como categoría hermenéutica supone entrar en un terreno movido, donde la objetividad del mensaje de Ireneo y la subjetividad de nuestro A. pueden entremezclarse y hasta cierto punto confundirse (pp. XXI-XXII). Sigue los cánones típicos de la introducción: además de indicar el objeto de estudio, propone los límites de su estudio, presenta la metodología —en nuestro caso, exegético-teológico (p. XIX)— y en vez de enumerar claramente las partes de que se compone el *corpus* de su monografía, propone una consideración general, a modo de una *Geistsvorstellung*, una presentación de la propia intención, que ayude a entender la ligazón entre las partes.

### 1.1. *Recensión del cuerpo del escrito*

El primer capítulo lleva por título: «Alimentados por la creación. Imágenes de la creación como banquete». Sin duda, es el capítulo más extenso de todos (76 páginas), aunque no el más importante, ya que el peso doctrinal a nuestro entender recaerá sobre los capítulos III-IV, que se antojan a modo de economía de la revelación divina desde una hermenéutica eucarística de Ireneo, y a partir de Ireneo.<sup>5</sup>

El segundo capítulo, titulado: «Los alimentó de maná. El banquete en la lectura de Ireneo al Antiguo Testamento», consta de 47 páginas y tres epígrafes. Aborda tan solo el análisis de aquellas imágenes veterotestamentarias donde se dibujan de modo más claro los rasgos de banquete (p. 81). Concreta tres ejes: la llamada al festín, supeditada a la libertad de los convocados; la lectura de los sacrificios de la ley antigua, y la presentación de tres figuras veterotestamentarias desde una perspectiva crítica (mané, roca, aguas de Meribá).

Los capítulos III-IV, titulados respectivamente: «Dondequiera que esté el Cadáver, allí se congregarán las águilas. El banquete como imagen cristológica de Ireneo» y «El acontecer de la Eucaristía. El banquete del Verbo acoge el pan y el vino de la tierra». Sumadas las páginas de ambos, nos encontramos con 115 páginas. Como hemos indicado más arriba, llegamos al corazón de la obra de Blas Pastor. Aun dividiéndose en dos capítulos, opinamos que se debieran leer como un solo bloque. Aquí es donde el A. arriesga más su competencia exegética y su agudeza interpretativa.

5. Nos parece importante recordar un apunte semántico ireneano-paulino: «El término “economía” es un término que en principio significaba la administración de una casa, pasando luego a significar la gerencia de unas propiedades o bienes. Ya san Pablo lo introdujo en el pensamiento cristiano (Ef 1,10; 3,9) y pasa a formar parte del lenguaje cristiano en distintos escritos. Ireneo lo usa bastante [...]. A. Orbe [...] concluye que tantos los gnósticos como Ireneo entienden por economía toda la dispensación gratuita de Dios desde su primerísima voluntad de engendrar y manifestarse por medio del Hijo hasta su cumplimiento en la consumación final» (M. A. MORELL PARERA, *Secundum autem dilectionem et virtutem factae naturae substantiam. Una lectura de la historia de la salvación desde la dilectio del Padre* [Dissertationes Theologicae 26], Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso 2017, 22, n. 20).

A su vez el capítulo V, cuyo título es: «El Señor será patente a todos. Gustar de la creación en el reino de los justos», consta de 35 páginas. Si imaginamos el itinerario que nos diseña el A., nos daremos cuenta de que estamos descendiendo del clímax hacia donde nos había dirigido con los temas anteriores. Ahora empieza a dibujarnos cuál es el contenido teológico de la «madurez» que Ireneo ha previsto para la humanidad: la resurrección gloriosa de los justos, a la luz de la imagen del banquete de Dios con los hombres. El A. se concentra en la novedad de los tiempos mesiánicos, desde el prisma hermenéutico de la novedad que la «carne» de la criatura experimenta, cuando entra en la plena comunión con Dios, su sustentador. Fundamentalmente lo desarrolla en dos argumentos: primero, la vinculación entre «sacerdocio de los justos, creación, Eucaristía y tiempos mesiánicos» (p. 251), y segundo, mostrando al Señor como servidor de los justos. El primer epígrafe desarrolla una aproximación detallada de Adv. Haer 5,33, de por sí ya escatológica —nótese el empleo de la categoría *mille anni* de Ap 20,1-10—. Lo hace aplicándola a la Cena última de Jesús, además de prolongarla tipológicamente hasta los justos y discípulos, y *viceversa*, viéndola incluso ya en Abrahán.<sup>6</sup> Entra también aquí en los detalles alegóricos de Ireneo, como el trabajo teológico sobre la coincidencia de los diez mil granos de trigo y otros tantos racimos de uva, concluyendo con la identificación de tal fecundidad escatológica con la fecundidad prometida en la protológica bendición hecha a Abrahán. El segundo epígrafe, a su vez, profundiza en el sentido ministerial de la entrega personal de Cristo: Dios es el Anfitrión de la nueva creación, que incluye un pueblo de sacerdotes.<sup>7</sup> Al servicio de estos está Cristo, a la luz de Is 58,14 releído por Ireneo con Lc 12, 37-38.

Concluye la monografía con un capítulo VI: «Gustando a Dios. Conclusiones generales», de 21 páginas, donde insiste en la verdad de la carne de Cristo, en la

6. Sobre todo, cabe señalar la centralidad que el banquete de Cristo tiene para Ireneo. El A. lo identifica en Adv. Haer. 5,33 como un elemento axial que articula el pensamiento escatológico de este Padre de la Iglesia, hasta el punto de afirmar que la Divinidad evangelizó a Abrahán la escena bíblica de la institución eucarística (pp. 256.258). La fecundidad de la tierra, como objeto de bendición en la Biblia, e interpretado por Ireneo desde la hermenéutica eucarística y escatológica, hace que los diez mil racimos de uva y los diez mil granos de trigo, se conciban a modo de imagen de la sobreabundancia tanto del vino (comunión con Dios) como de la participación de la humanidad, *plasma* de Dios. Cabe añadir la imagen, humanamente utópica, de la pacífica convivencia entre humanos y animales, alargando la afirmación isaiana de la paz mesiánica en Is 11,1-10.

La exégesis ireneana no está exenta de otras perícopas del Antiguo Testamento —concretamente la bendición de Isaac a Jacob (Gén 27,27-29), releída por Mt 13,38—. No entraremos en el detalle. Lo dejamos a la consideración de los lectores. Sin embargo, sí que indicamos las escenas evangélicas más significativas: la recolección de espigas durante el reposo judío (cf. Mt 12,1-8), la resurrección mateana de los primeros justos ya en la expiración de Jesús crucificado (Mt 26,27-29), la promesa de retribución (seguramente de Q 14,12-14).

7. Un Pueblo en el que hay diversos grados o categorías según las vigiliencias enunciadas en Lc 12,38, y que no excluye un dinamismo escatológico (p. 283, n. 83).

bondad natural de la carne humana, en cuanto creación divina llamada a la plenitud, pese al pecado. Quizá propondríamos al A. modificar la línea de su investigación: dejar de lado el campo semántico convivial y profundizar en la cuestión de la *caro* (carne), sobre todo por la envidia que ofrece en las pp. 294-300. Igualmente recupera la noción de maduración, como expresión de vocación a la plenitud de Dios, así como la vinculación eucarística de todo su estudio.

Concluimos. Hemos observado que el A. ha enriquecido su estudio con tres índices: de citas bíblicas, de citas de Ireneo y otro de autores y obras. Ni que decir tiene con qué ventaja el lector puede aprovechar estos instrumentos.

### 1.2. Valoración de conjunto

Primeramente, cabe felicitar a Blas Pastor. No es fácil en los tiempos actuales proponer discursos de alto nivel y mantenerse en ellos. Las dificultades ambientales de los docentes actuales, tan habitualmente atareados por múltiples actividades prácticas, y lo difícil que supone la aceptación por parte del gran público, tan poco sensibilizado a este registro, hacen que su monografía sea doblemente valiosa.

En segundo lugar, cabe indicar a los lectores que nos encontramos con un teólogo novel. Ha dado un paso más en relación con su tesis doctoral; ha pulido aquellos elementos propios de literatura académica y se ha permitido adoptar una orientación más dada a la difusión teológica, manteniendo, con todo, un discurso elevado y abstractos en algunas secciones.

Finalmente, cabe proponer algunas observaciones: primera, suavizar algunas expresiones complicadas, para que sea más cercana al lector; segunda, separar más entre exégesis de textos y su interpretación, de modo que el lector profano pueda aprovechar aún más las reflexiones de nuestro teólogo. En tercer lugar, conviene recordar que las publicaciones *Postdoc* son como espadas de doble filo. Más se deben orientar hacia la recepción de colegas y lectores, que a evitar el subsanar déficits que hubiere habido en la defensa o en el primer redactado de una tesis. Eso ya pasó.<sup>8</sup> Así, al menos, me lo dicta la propia experiencia.

Marcos Aceituno

8. Ya lo notaron en su análisis G. B. DAVIS – C. A. PARKER, *Writing the Doctoral Dissertation: A Systematic Approach*, Nueva York: Barron's Educational Series 1997, 139-140. Según su opinión hay pocos libros que publiquen las tesis doctorales porque no están para editarse en el mercado editorial. Su retórica altamente especializada lo hace incompatible con criterios comerciales. Aportan cinco criterios interesantes para «reconvertir» la disertación en un libro aceptable en el mercado: 1) reducir o eliminar la revista de la literatura; 2) reducir el número de subdivisiones; 3) reducir repeticiones; 4) Eliminar notas al pie de página que no aporten información substancial al lector, y 5) reescribir en vistas a su «legibilidad» (lit. *readability*).

Jaume MENSA i VALLS, *Antoni Andreu, mestre escotista. Balanç d'un segle d'estudis*. (Corpus Scriptorum Cataloniae. Subsidia, 3). Institut d'Estudis Catalans i Facultat de Teologia de Catalunya: Barcelona 2017, 135 pp.

Entre els estudiosos del pensament cristià, al mestre de filosofia Antoni Andreu se'l coneix com el *Doctor dulcifuus* i l'*Scotellus*. El framenor Antoni Andreu, de l'antiga Província d'Aragó, pertanyia a la Custòdia de Lleida («Antonius Andreae de provintia Aragonis et de custodia Ilerdensi») i fou un deixeble directe de Joan Duns Scot que visqué a cavall dels segles XIII i XIV. Avui, després d'un segle d'estudis, en coneixem força bé la seva obra i posterior incidència però, tanmateix, no tenim massa notícies de la vida de fra Antoni Andreu, de qui se'n conserven més d'un centenar de còdexs i una trentena d'edicions de les seves obres, estampades entre els anys 1471-1520, i que avui representen un dels millors i més complets cursos de filosofia *ad mentem Scoti*, principalment les *Quaestiones Metaphysicae*, els *Tractatus quaestionum de principiis naturae* i els *Scriptum in artem veterem*.

Els estudis sobre l'obra d'aquest gran mestre de filosofia, fra Antoni Andreu, es remunten als efectuats pels medievalistes Michael Bihl, Étienne Gilson i, sobretot, a les recerques endegades pel caputxí Martí de Barcelona (publicades el 1929 i 1933 a la revista de filosofia *Criterion*: vegeu «Documents per a la història de la filosofia a Catalunya. Fra Antoni Andreu O. M., *Doctor dulcifuus*»); un conjunt d'estudis que culminen l'any 2015 amb les recerques del propi autor, Jaume Mensa, vinculat a la nostra Facultat de Teologia (vegeu «Antoni Andreu, deixeble català de Duns Escot», dins *Revista de Catalunya*); una recent aportació a la història de la filosofia catalana medieval que, en bona part, Jaume Mensa ha recolzat en les aportacions de Martí de Barcelona, Joaquim Carreras i Artau i Camille Bérubé autor, aquest darrer, de l'estudi «Antoine André, témoin et interprète de Scot» (en *Antonianum*, Roma 1979) on, de manera prioritària, el pare Bérubé volgué posar de manifest la claredat expositiva i l'enorme capacitat de síntesi de fra Antoni Andreu per a poder reeixir en articular, ordenar, sistematitzar i jerarquitzar tots els principis del pensament de Joan Duns Escot; un autor «molt *subtil*» que havia redactat amb un llenguatge més aviat difícil....

Amb aquest volum, el professor Jaume Mensa ens ofereix el balanç dels estudis crítics efectuats sobre la vida i obres de fra Antoni Andreu, publicats al llarg d'un segle, junt amb un inventari dels 112 còdexs de les obres manuscrites del Mestre Antoni Andreu (amb indicació de l'indret on es conserven, la signatura i una breu descripció codicològica). A més, Jaume Mensa assenyala també les obres d'autenticitat acceptada, les presumiblement autèntiques i les d'autenticitat discutida i, sobretot, posa de manifest que, gràcies al seu rigor i sistematització, els tractats filosòfics de fra Antoni Andreu foren àmpliament utilitzats en nombrosos ambients universitaris dels segles XV i XVI, com ara a Roma, Pàdua, Cambridge, Oxford, Salamanca i Barcelona entre molts d'altres.

A l'obra que ressenyem, també, es fa referència a les obres de fra Antoni Andreu avui perdudes, o bé només conegudes per referència, com ara un *Scrip-*

*tum in novam logicam* que trobem esmentat en algun dels antics inventaris, unes *Quaestiones quodlibetales* i, àdhuc, unes *Quaestiones mercuriales* però, tal com assenyala Jaume Mensa, segurament es tracti d'un equívoc (vegeu p. 121). Amb la lectura d'aquest balanç, i després d'un segle de recerca, es adonem que els estudis crítics sobre fra Antoni Andreu es troben encara en una fase molt embrionària però, tanmateix, resta ben palès que aquest framenor català esdevingué un autor molt destacat en la difusió de l'escotisme; un aspecte que ja fou indicat l'any 1979 pel caputxí Vicente Muñiz en el seu estudi «Antonio Andrés: la edición veneciana de 1509 de su *Logica Vetus*» (en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 1979) on, en el pare Muñiz en analitzar meticulosament l'edició del *Scriptum in artem veram* (publicada a Venècia l'any 1509, amb un exemplar a la biblioteca dels caputxins de Salamanca) reblà la importància del sil·logisme, dels universals i de la teoria del coneixement en els escrits d'aquest filòsof català, eminent deixeble i seguidor de Duns Escot.

El repertori que ressenyem es clou amb unes taules amb els noms dels autors que hi són esmentats, els dels copistes dels manuscrits i, sobretot, conté una taula de llocs on hi ha els manuscrits de fra Antoni Andreu (principalment a la Biblioteca Apostòlica Vaticana, a la del Sacro Convento d'Assís i a l'Angèlica de Roma). Volem expressar des de la *Revista Catalana de Teologia* la nostra felicitació més cordial al professor Jaume Mensa per tan valuosa tasca de recopilació, balanç i anàlisi, que ens ha regalat amb aquest repertori que enriqueix enormement el nostre *Corpus Scriptorium Cataloniae* i, sobretot, il·lumina l'abast de la irradiació del pensament medieval d'inspiració franciscana arreu dels centres universitaris d'Europa, especialment dins les aules on s'impartí l'ensenyament de la filosofia *ad mentem Scoti*.

Valentí Serra de Manresa

Aleksander HOROWSKI (ed.), *Litterae ex quibus nomen Dei componitur. Studi per l'ottantesimo compleanno di Giuseppe Avarucci* (Bibliotheca Seraphico-Cappuccina, 104) Roma: Istituto Storico del Cappuccini 2016, 655 pp.

Amb molt de goig ressenyem per a la *Revista Catalana de Teologia* el conjunt d'estudis recentment publicats en l'escaiença del vuitantè aniversari de la naixença del prestigiós historiador i professor de paleografia —gran expert en la lletra beneventana i en les inscripcions lapidàries medievals, i alhora un dels més destacats seguidors de l'escola paleogràfica de Giulio Battelli—, el religiós caputxí Fr. Giuseppe Avarucci, format a la província de Les Marques, on el 1525 hi nasqueren els «frati della reforma cappuccina»! Giuseppe Avarucci fou col·laborador agregat, des de l'any 1986 —i membre, des de l'any 2008— de l'Institut Històric dels Caputxins a Roma, on s'incorporà de manera estable després d'haver exercit els anys 1971-2008 la docència en les aules de la Universitat de Macerata.

A la part introductòria del present volum (pp. 25-38) hi trobem la bibliografia completa de l'homenatjat (148 ítems que inclouen monografies, articles i ressenyes crítiques, publicades al llarg dels anys 1974 i 2016 ) i que ha endegat el curador de la miscel·lània, Fr. Aleksander Horowski, on posa al dia una primera bibliografia que, deu anys abans, en l'escaiença del setantè aniversari del pare Avarucci ja havia publicat la professora Cristiana Iommi (vegeu la «Bibliografia degli scritti di Giuseppe Avarucci (1974-2006)», dins *Virtute et labore: studi offerti a Giuseppe Avarucci per i suoi settant'anni*, Spoleto 2008, pp. xxxi-xxxvi). A la densa bibliografia del pare Avarucci ara esmentada, hi hem d'afegir la recent publicació (Roma 2017) d'un nou volum (amb 1132 pàgines!) del *Registrum scripturarum della procura generale dell'ordine cappuccino 1688-1698*, que integra el tercer Registre de la Procura General dels framenors caputxins, amb 815 documents generats per l'activitat de la procura general dels caputxins al llarg dels anys 1688-1698; una valuosa documentació inèdita sobre la vida *ad intra* i *ad extra* dels religiosos caputxins, particularment sobre llur relació amb la Congregació romana «dei Vescovi e Regolari», i que es conserva a l'Arxiu General dels frares caputxins.

En aquesta Miscel·lània *Litterae ex quibus nomen Dei componitur*, que ací ressenyem, immediatament després de la bibliografia de l'homenatjat, hi trobem un recorregut biogràfic sobre l'itinerari vocacional i cultural de Fr. Giuseppe Avarucci, realitzat a cura de Benedict Vadakkekara (p. 7-19). Després el volum s'estructura en tres parts. La primera part integra alguns estudis sobre la temàtica pròpia de l'especialització del pare Avarucci: la paleografia i l'arxivística, amb un seguit de treballs monogràfics. El primer article és sobre l'edició del cartulari de l'abadia cistercenca de Fiastra, amb un ric fons de 3197 pergamins (a càrrec de Giammario Borri, p. 41-42). Segueix un article sobre les inscripcions epigràfiques medievals que hi ha a la població italiana d'Osimo (a cura del caputxí Fr. Antonio Salvi, p. 65-112); i a continuació un treball sobre els documents pontificis conservats a l'Archivio de Montefano sobre el monestir de Sant Silvestre *caput et mater Ordinis univarsi* dels monjos de Sant Benet de Montefano, avui anomenats «Congregació Silvestrina» (per Ugo Paolo, p. 112-137). Segueix, a continuació, un article sobre la presència femenina en la documentació del segle XIII del «Archivio Storico Comunale de Jesi», on apareixen en els documents força noms femenins tot atorgant el seu consentiment, puix que les dones no podien realitzar actes jurídics, ni contractes de compra venda, però havien de manifestar llur consentiment (a càrrec de Maela Carletti, pp. 139-150). Segueix un article sobre el contingut dels sermons franciscans, particularment els del menoret Fr. Mateo de Acquasparta († 1302), que es troben integrats dins del còdex «Palatino Latino 467» de la Biblioteca Apostòlica Vaticana, un volum que procedia de l'Orde Teutònic establert a la població italiana d'Spira (un minuciós estudi a càrrec d'Aleksander Horowski, p. 151-178). Continua la miscel·lània amb un article sobre la polèmica de l'observança de la pobresa franciscana a partir d'un manuscrit de l'«Specchio de la perfectione», Ms. B-131, «Disputatio inter inimicum domesticum paupertatis et zelatorem paupertatis», conservat a la Biblioteca Vallicelliana de Roma (elaborat



a càrrec de l'actual arquebisbe de Benevento, Mons. Felice Accrocca, p. 179-205). Seguidament, se'ns presenta una descripció dels continguts de la «Libreria franciscana del Convento di San Francesco di Sarnano» i sobre els llibres de la biblioteca personal del cardenal Torri, actualment conservats a la biblioteca comunal de Sarnano (a càrrec de Rosa Marisa Borraccini, p. 207-239). Aquesta primera part es clou amb una innovadora recerca sobre l'actuació del savi jesuïta Franz Ehrle, prefecte de la Biblioteca Apostòlica Vaticana qui, ran de l'incendi de la Biblioteca Universitària de Torino (esdevingut durant la nit del 25 al 26 de gener de 1904), urgí els tràmits per tal d'allunyar la Biblioteca Apostòlica dels veïns locals de la Seca italiana, a través de les gestions diplomàtiques efectuades per Ernesto Pacelli i, així, poder reduir els perills d'un incendi, ja que per a la fabricació de la moneda calia encendre fornals a gran temperatura; una interessant i poc coneguda temàtica que és tractada, àmpliament, en un article elaborat per Paolo Vian (p. 241-265).

La segona part de la miscel·lània aborda algunes temàtiques, molt suggeridores, sobre aspectes diversos del franciscanisme. El primer article d'aquest segon bloc temàtic és sobre la figura de Sant Francesc d'Assís, esguardat com a «Bon Samarità» (p. 269-290) en la predicació pronunciada pel cardenal Odó de Châteauroux († 1273) —prestigiós eclesiàstic que mantingué intenses relacions amb el món espiritual franciscà—, i que ha estat elaborat a cura de Fortunato Iozzelli a partir dels continguts del *Sermo in domo fratrum Minorum, quae vocatur Sancta Maria de Portiuncula, in qua sanctus Franciscus migravit ad Dominum*. Segueix un estudi sobre la problemàtica de la vida religiosa femenina a finals de l'edat mitjana, amb algunes referències al fet de l'anacoretisme urbà practicat per les «anchoresses» i, també, sobre les activitats assistencials exercitades comunitàriament per les «beghine, papelardes, beatas» (per Alessandra Bartolomei, a les p. 291-311). Després hi ha un treball sobre les nombroses referències a la vida i dites del beat Egidi o Gil d'Assís († 1262) espigolades de textos bonaventurians, ja que Sant Bonaventura mantingué algunes converses amb el beat Gil a l'eremitori de Monteripido, situat molt a prop de Perugia, quan l'any 1260 Bonaventura de Bagnoreggio visità La Verna, un tema molt interessant que ha treballat Daniel Kowalewski, p. 313-333). Segueix un estudi, molt suggerent, sobre la teologia de la història en l'Orde franciscà a partir de l'*Hexaemeron* de Sant Bonaventura (a càrrec de Pietro Maranesi, p. 335-360). Després ve una aproximació de caràcter teològic a l'aportació del beat Joan Duns Escot, esguardat com a mestre de la teologia del «sobrenatural» en el text de l'*Ordinatio*, on és vindicat com a una de les més intel·ligents reaccions a la teologia escolàstica decadent (a càrrec de l'expert escotista Fr. Bernardino de Armellada, p. 361-377). Finalment, a la miscel·lània hi trobem un estudi sobre la vivència de la pobresa franciscana i la comunió de béns en els tractats del menoret Fr. Enrico del Carretto († 1323), que ha estat preparat per Roberto Lambertini (p. 379-395).

La tercera i última part del volum es dedica als estudis referits a l'Orde dels framenors caputxins. El primer article és degut a Giuseppe Santarelli, on presen-



ta la figura del caputxí talment com a «frate del popolo», per la seva peculiar dedicació als estaments pobres, lliurament al servei dels empestats i per tan entusiasta i constant dedicació a la predicació popular (p. 399-419). Segueix una contribució de Vincenzo Criscuolo on aporta documentació inèdita sobre Sant Serafí de Montegranaro que ha localitzat en els fons arxivístics conservats a la Congregació «delle Cause dei Santi», on transcriu i anota 44 documents (p. 421-484) que van des de 1609 a 1726 i que són de gran importància per a l'estudi del desenvolupament de la causa de beatificació de Fr. Serafí de Montegranaro, aprovada pel papa Climent XI l'any 1719. Després, i també sobre Sant Serafí —un sant molt estimat i també estudiat per l'homenatjat, pare Avarucci— hi ha un article a càrrec del prestigiós franciscanista Leonhard Lehmann, on estudia la devoció a Sant Serafí viscuda en els convents dels framenors caputxins de la província renowestfàlica, a partir de l'anàlisi de les cròniques sobre les celebracions en acció de gràcies per la canonització del sant l'any 1769 (p. 485-521). A continuació, Oktavian Schmucki investiga els continguts d'un cerimonial datat l'any 1743, escrit per tal de regular la vida quotidiana i litúrgica a l'interior dels convents caputxins de Suïssa (p. 523-565). Poc abans de cloure la miscel·lània, Yohannes Teklemariam Bache analitza, amb gran detall, dues pintures efectuades per Silverio Capparoni († 1907), avui conservades en el «Museo Francese» de Roma, on hi ha representat el martiri dels beats caputxins Agatàngel de Vendôme i Cassià de Nantes, tingut l'any 1648, a Gondar, capital d'Etiòpia. Aquestes pintures foren executades l'any 1905 en l'escaiença de la beatificació dels missioners caputxins (p. 567-593). Tanca la miscel·lània un article de Fabrizio Congiu (p. 595-613), on esbossa els trets biogràfics i presenta alguns dels aspectes més significatius de la projecció pastoral i cultural del religiós caputxí Giorgio Dominicus da Riano († 1970), director entre els anys 1930 i 1947 de la revista de divulgació franciscana titulada *Voce serafica della Sardegna*.

Uns minuciosos i acurats índexs, junt amb la relació ordenada d'arxius, manuscrits, biblioteques, monestirs, convents esmentats i, un modèlic índex onomàstic, ajuden a articular els treballs editats en la present miscel·lània *Litterae ex quibus nomen Dei componitur*, i la converteixen en un valuós filó de dades i notícies d'enorme interès per als estudiosos del franciscanisme.

Valentí Serra de Manresa

Al unísono estamos. *Epistolario Donostia-Pedrell 1915-1918*. Edición de Teresa ZULAICA y José BARROSO (Arte Menor – Epistolario, 5) A Coruña: Fundación Digital Bible y Editorial Mendaur 2016, 214 pp.

Edició, precedida d'una sòlida introducció i reforçada amb encertades anotacions crítiques, del conjunt de cartes (una setantena!) que, entre els anys 1915 i 1918 van intercanviar els famosos músics Felip Pedrell i Sabaté (1841-1922) i el

religiós caputxí José Antonio de Donostia (José Gonzalo Zulaica Arregui, 1886-1956). El pare Donostia fou deixeble de Felip Pedrell, i amb aquest músic català compartí la tasca de promoure la reforma musical en la litúrgia a partir del *motu proprio* de Pius X *Tra le sollecitudini* (del de 22 de novembre de 1903), on el papa donà unes clares i contundents indicacions de reforma que, de manera pionera, ja havien començat a impulsar a Espanya els reverends Vicenç Ripollès († 1943), prefecte de música de la catedral de València (restaurador del cant gregorià i de la polifonia sacra) i, també, el jesuïta Nemesio Otaño († 1956), notable reformador de la música sagrada i gran entusiasta de les disposicions musicals del papa Sarto.

Felip Pedrell, de nen, havia estat cantor a l'escolania de la catedral de la seva Tortosa natal, i després es formà com a músic a Barcelona, Roma i París. Fou professor del Conservatori de Madrid i esdevingué un gran estudiós de la música popular i de la música polifònica dels segles *xvi* i *xvii* i, alhora, fou un gran promotor dels estudis de la musicologia moderna i assolí un mestratge molt fecund, comptant amb deixebles de gran talla musical com ara Isaac Albéniz, Enric Granados, Manuel de Falla, Higiní Anglès i José Antonio de Donostia, entre d'altres. A més, Felip Pedrell fou un bon col·laborador del músic i compositor caputxí, Nicolau de Tolosa (condeixeble de José Antonio de Donostia, vegeu les pàgines 99 i 121) i, també, compartí ideals i projectes musicals amb l'organista i mestre de capella de la parròquia barcelonina de la Concepció, Robert Goberna († 1934), entre molts altres músics i compositors del seu temps.

Felip Pedrell mantingué, doncs, una bona relació intel·lectual amb el pare Nicolau de Tolosa († 1923), membre de la fraternitat caputxina del santuari barceloní de Pompeia, que havia conegut a través de la feminista catòlica Carme Karr (admiradora de l'obra social i cultural que impulsà a la Ciutat Comtal el caputxí Rupert M. de Manresa, vegeu a la pàgina 91 la carta núm. 16 del febrer de 1915). En efecte, Felip Pedrell i Nicolau de Tolosa compartiren l'interès per l'estudi i promoció del cant tradicional, i van aplegar moltes melodies populars.

En la primera de les cartes el pare Donostia, escrita des del col·legi de Lecároz, datada el 16 de gener de 1915, el jove músic caputxí sol·licità el consell i el mestratge a Felip Pedrell: «He enderezado mis entusiasmos hacia los trabajos folklóricos vascos, de recolección de música popular, y creo que no puedo tener mejor consejero que quien como usted se ha pasado la vida en esos menesteres» (p. 56) i ho reblava, encara, en la segona carta que li adreçà el dia 21 de gener: «Mi mayor deseo sería pasar un par de años a su lado y ayudándole en sus trabajos, aprender yo a estudiar» (p. 64). Poc temps després, el jove caputxí José Antonio de Donostia es faria present a Barcelona per tal de seguir alguns cursos sobre composició musical amb Felip Pedrell.

Aquest epistolari, preparat per José Barroso Castro, expert en crítica textual, i per Teresa Zulaica Arsuaga, neboda del pare Donostia, professora de piano (i alhora estudiant de l'obra musical del seu oncle amb la col·laboració del caputxí

navarrès Jorge de Riezu) va posant de manifest, carta rere carta, quines foren les preocupacions personals i estètiques d'aquestes dues grans figures de la música hispana que mostraren un gran interès per la promoció de les tradicions populars i pel patrimoni de la música sacra hispana, amb el desig compartit de «hacer la obra de arte obra de amor».

El conjunt de cartes de Felip Pedrell que rebé el caputxí José Antonio de Donostia entre 1915 i 1918 les conservava la seva neboda, Teresa Zulaica i, ara, una volta editades en aquest volum, les ha dipositat en el *Fondo P. Donostia* a la «Fundación Digital Bible», a Pobra do Caramiñal; mentre que les cartes que el pare Donostia trameté a Pedrell les trobem arxivades a Barcelona dins del *Fons Felip Pedrell*, a la secció de música de la Biblioteca de Catalunya. Cal assenyalar que, en la present edició, la carta núm. 7 (datada a Comillas el 29 de gener de 1915) l'escriví el pare Nemesio Otaño i fou adreçada a Felip Pedrell, però tota ella es refereix al caputxí José Antonio de Donostia. Els curadors del present epistolari mantenen una escrupolosa fidelitat filològica i, només, el nom dels mesos del calendari que llavors s'escriuen en majúscula, s'ha optat per posar-los en minúscula, tal com ara es fa arreu.

Cal assenyalar que algunes persones esmentades en les cartes no han pogut ser identificades pels curadors, verbigràcia, és el cas del «P. Esplugas», a la pàgina 182 (carta núm. 59, de Pedrell a Donostia, del 18 de desembre de 1916); nom que no ha estat indexat en el «Índice de nombres citados en el epistolario» i que es refereix al caputxí Miquel d'Esplugues († 1934); o bé el cas del «Padre Jaime», esmentat a la carta núm. 65 (23 octubre 1917), que es refereix al framenor caputxí Jaume de La Cot († 1936), íntim col·laborador del pare Rupert M. de Manresa i, alhora, gran amic d'intel·lectuals i artistes, com ara de l'escriptor Joaquim Ruyra, del Terç Orde dels caputxins. I, també, el «Padre General», esmentat a la pàgina 104 (carta del 12 de març de 1915), és una referència directa a Venanci de Lisle-en-Rigault, ministre general dels framenors caputxins, que concedí al pare José Antonio de Donostia el permís per a poder completar els estudis musicals amb el mestre Felip Pedrell: «El P. General estuvo la semana pasada. Y el horizonte que yo me imaginaba cerrado, ha resultado que ocultaba un sol hermoso. Me ha dado todo género de permisos» (p. 104).

Aquest epistolari ens ofereix nombroses i significatives dades per a l'elaboració de la història de la música popular i litúrgia al llindar del segle xx, aportant-nos detalls, molt interessants, com ara el relat de les primeres impressions sobre la tràgica mort d'Enric Granados a la pàgina 169: «Ha perecido Granados, torpedado el vapor con que regresaba triunfante a la madre patria. Usted que le quería y le admiraba llorará y hará votos por el descanso de su alma en las regiones celestes. Su muerte me ha afectado y trastornado mucho» (carta de Pedrell a Donostia, 30 de març de 1916). Una cordial felicitació als curadors per tan significativa aportació a la història musical hispana!

Valentí Serra de Manresa

Archimandrite GABRIEL, *Le Regard du Ressuscité. Une autre approche de l'icône*, Chouzé-sur-Loire: Saint-Léger éditions 2017; 262 pp.

*Le Regard du Ressuscité*, és l'essència mateixa del que és veritablement una icona. El seu autor, l'Arximandrita Gabriel, originari de la Savoia, és Abat del Monestir ortodox de Saint-Nicolas de la Dalmerie, on hi entrà a l'edat de vint anys. Llicenciat en física i en teologia, s'ha dedicat a conrear especialment la teologia bíblica, dins el marc de la tradició ortodoxa. A banda de nombroses activitats litúrgiques i professionals en el mateix monestir, l'Arximandrita Gabriel pinta icones des de fa més de trenta anys. És a redós d'aquesta vida on n'ha brollat aquest preciós llibre, que proposa una aproximació a la icona tot retornant als seus fonaments bíblics. Aquest punt de partença permet incidir en l'extraordinària correlació del significat teològic de la icona amb tota la Tradició de l'Església, fins i tot en els seus aspectes més concrets i tècnics.

Amb tota l'onada migratòria que tingué lloc a l'Europa Occidental de creients provinents de l'Orient, després de la Revolució Russa iniciada el 1917, el catolicisme es va interessar progressivament pel món de la icona. Això ha fet que una gran quantitat d'obres hagin aparegut, tant del costat catòlic com ortodox, paral·lelament al floriment de tallers i de cursos d'aprenentatge de la pintura de les icones. Progressivament, els catòlics s'han anat mostrant competents en el tema, reivindicant un estil que fins i tot els seria propi, mentre que els ortodoxos han restat ancorats en les seves posicions clàssiques sense una veritable renovació. Davant aquesta qüestió, afirma el P. Gabriel, podem plantejar una pregunta clau: si davant els textos evangèlics s'han anat publicant multiplicitat de comentaris amb una mirada nova i una aproximació diversa, per què no es pot fer el mateix amb les icones? Certament que les icones no tenen el valor dels Evangelis, que són els textos fonamentals de la fe cristiana, però això no significa que no puguem renovar la seva aproximació d'una forma semblant. Perquè és en el retorn al text bíblic on la icona revela tota la seva riquesa. És el terreny on ha florit la tradició de les icones, paral·lelament a la litúrgia, amb la qual la icona forma com un contrapunt. Però, com la litúrgia, les icones constitueixen un perllongament de l'Evangelí i, al mateix temps, aporten un complement amb una força particular: el d'una visió directa, aspecte que els mots de l'Esclitura tan sols poden descriure.

Per a l'Arximandrita Gabriel, per tant, cal retornar al text bíblic i, més ben dit, a la teologia bíblica, a fi de poder arribar pel que fa a la icona, a una síntesi temàtica veritablement acurada. En aquest sentit, l'autor se separa del discurs ortodox comú i no vol diferenciar la icona d'una simple obra d'art. De fet, no es pot obviar que la icona és una pintura, tal com tothom la pot apreciar, amb l'especificitat de les tècniques pictòriques pròpies, que la fan una obra del tot original.

D'aquí que el primer capítol de l'obra vingui dedicat a aquells elements bàsics del llenguatge de la icona. Provenent del grec, la paraula «icona» significa «imatge» en un sentit ample. Es tracta d'una imatge pintada en una taula de fusta, representant personatges considerats sants, a qui se'ls deu un culte de veneració,

tant en l'àmbit privat com en el litúrgic, en el context de la fe cristiana. El suport en fusta esdevé un criteri eminentment pràctic: la icona ha de poder ser portada en processó i ser venerada pels fidels. Des del punt de vista pictòric, la icona reposa sobre tres elements bàsics: el dibuix, el color i la llum. A aquest tercer element, l'autor hi dedica gran part del capítol segon del llibre, juntament amb el concepte d'espai. De fet, la llum juga un paper importantíssim en el psiquisme humà. L'home és atret per la llum i, concretament, pel sol: és el seu primer punt d'orientació. L'esperit se serveix inconscientment d'una força lluminosa per orientar-se i ocupar l'espai on es troba. El joc de la llum aporta una contribució fonamental dins l'artifici de la imatge, afirma l'autor, tot creant l'efecte d'un espai que l'imaginari reconstrueix. L'Arximandrita Gabriel domina l'art de la pintura de les icones, ja que en aquest capítol es detura a exposar-ne el tractament de la llum, aspecte que contribueix a reforçar l'efecte de la perspectiva, per les ombres assenyalades i per la suavitat de tons en la descripció de les imatges posteriors. Sobre el pla de la llum, afegeix, s'hi troben dos components importants: el contrast, que marca bé la diferència entre l'ombra i la llum, i la intensitat dels colors. Sobretot aquests dos elements són ben marcats per al primer pla, mentre que s'atenuen per als plans posteriors o darrers. De fet, aquests elements esdevenen el manual bàsic d'un pintor i indispensables per a poder comprendre i apreciar d'una forma aprofundida una imatge, sigui quina sigui i, per tant —encara que no ho pogués semblar— són tots ells emprats, amb extraordinària precisió, en la confecció d'una icona.

Però la icona difereix totalment d'una obra d'art, la finalitat de la qual és la d'expressar un ideal estètic. La icona es troba totalment focalitzada sobre una activitat ben particular, i aquesta és la pregària. Ella ha de suggerir una realitat totalment misteriosa, que no és pas de l'ordre de l'imaginari o de la ficció, sinó que es tracta d'una realitat espiritual. A la inversa d'una evasió dins l'imaginari, la icona empra tots els elements possibles per a provocar un moviment invers de l'esperit de l'home: entrar en ell mateix, per a poder copsar que hom es troba al davant d'una presència revelada. En comptes d'entrar merament dins la imatge, es tracta que succeeixi el contrari: és la imatge que surt a l'encontre de l'espectador per tal que entri dins el seu cor. Per a aconseguir això, cal emprar els mateixos elements de llum i de contrast assenyalats anteriorment, afegeix el P. Gabriel, però emprats d'una forma radicalment diversa. Tot i que d'aquests elements no cal fer-ne un absolut, han de suggerir una impressió de relleu, de tal forma que la superfície de la icona esdevingui com projectada cap a l'espectador. Per tant, la llum en la icona no s'ha d'emprar merament per a donar una impressió d'espai, sinó de relleu i de volum. D'aquesta forma hom obté un moviment que ha de portar cap a qui contempla l'obra, per tal que aquesta pugui entrar en l'ànima de l'espectador i el mogui a la pregària. La icona ha de suggerir una presència, tant, que l'espectador tingui la impressió de ser contemplat per la mateixa icona, de la mateixa forma que quan s'escolta la Paraula de Déu amb sinceritat hom se sent interpel·lat per ella.

El capítol tercer del llibre és dedicat a l'estudi d'una icona significativa: el Crist Pantocràtor que es conserva al monestir de Santa Caterina del Sinaí. Es considera del segle IV, havent sobreviscut a les destruccions massives i sistemàtiques de la crisi iconoclasta dels segles VII i VIII. És considerada com la més antiga icona del Crist Pantocràtor, arquetipus per excel·lència de la representació de Crist, segons el model anomenat bizantí. La composició, els trets del rostre, el mantell de porpra i la túnica... són elements que s'aniran repetint en totes les representacions de Crist, tant a l'Orient com a Occident. Aquesta icona és reproduïda en la part central del llibre de l'Arximandrita Gabriel, així com també són reproduïdes en aquesta part totes les altres icones que seran descrites en la seva obra.

El capítol quart, que porta per títol «el Déu de Moisès, una veu sense rostre», és dedicat a la no contradicció entre el món de la icona i el precepte contingut en el llibre de l'Èxode (20,4-5) de no fer cap imatge de Déu. És clar que el verset no parla d'imatge en sentit ample, sinó més aviat de fabricar un ídol en sentit cultural. El manament és molt concret: es prohibeix la idolatria a través de totes les seves etapes. Amb unes bones aportacions de teologia bíblica, així com dels mateixos Pares de l'Església, l'autor exposa la idolatria com un problema constant a través de tot l'Antic Testament. Hom ho pot constatar sobretot en els llibres Històrics i Profètics, amb la infidelitat permanent del Poble elegit envers Déu. Pel que fa a la litúrgia i al culte de l'Església, cal subratllar amb força —assenyala l'Arximandrita Gabriel— com les icones es troben a la perifèria d'aquesta realitat litúrgica i sacramental. El seu lloc privilegiat es troba a l'exterior del santuari, sobre l'icònostasi que el delimita. Hi ha una distinció real i inequívoca entre el culte d'adoració tingut a Déu, tal com ha de ser comprès i definit en la fe cristiana, és a dir, el que s'acompleix en el si de la celebració de l'eucaristia sobre l'altar, i les icones que es troben situades a l'exterior del santuari, a la perifèria del misteri. Es tracta, per tant, d'una veneració indirecta, ben diferenciada de l'adoració tinguda tan sols a Déu en la Santa Trinitat.

Esdevé suggeridora la reflexió teològica que trobem a partir del capítol cinquè. El P. Gabriel afirma que la temàtica abordada en el capítol quart, es troba anunciada, recapitulada i expressada en els escrits joànics. Perquè Déu resta invisible, però és el seu Fill qui n'esdevé la seva imatge, qui l'ha revelat. Sant Joan és el primer a afirmar que ell ha vist Déu, que l'ha tocat i palpat per mitjà de la Paraula encarnada, pel «Verb de vida». Per mitjà de Jesucrist, Déu ha esdevingut visible. Aleshores l'Arximandrita Gabriel evoca particularment aquell passatge del matí de Pasqua, quan Pere i el deixeble estimat entren al sepulcre i veuen el llençol i el mocador posat en el mateix lloc. El text acaba afirmant: «Ho veié i cregué». Què ha vist el deixeble estimat? Tan sols ha vist l'empremta del rostre de Jesús en el sudari. Aquest és el context —explicita el P. Gabriel— que pot ser considerat com la clau de volta d'aquest llibre sobre les icones, on el lligam entre la Bíblia i la icona troba el seu ancoratge i la seva dinàmica. En aquest punt, el nostre autor parteix de l'autenticitat del sant llençol de Torí. Els deixebles havien vist el rostre de Crist transfigurat a la muntanya del Tabor. I ara veuen imprès el rostre del

Mestre en aquell sudari. Té lloc d'una forma admirable el xoc de la imatge. Precisament, en un lloc de mort s'esdevé el signe d'una vida nova: «La llum resplendeix en la tenebra». Tot seguit, esdevé original l'aportació de l'autor en comparar la superació de les prescripcions jueves que trobem en la vida pública de Jesús i la superació de la prohibició d'elaborar tota imatge de Déu que trobem a partir de la imatge impresa en el sant llençol. Jesús —afirma el P. Gabriel— al llarg de la seva predicació ja havia transgredit una sèrie de prohibicions de la llei mosaica. A més, cada transgressió anava acompanyada d'un signe miraculós. En el cas de la prohibició de les imatges, hom pot pensar que la prohibició es trobava talment ancorada en les mentalitats, que calia un signe que ultrapassés tots els miracles obrats fins aleshores. Tan sols la resurrecció podia justificar aquesta transgressió, aportant una llibertat total en relació amb la imatge. Déu, que havia imprès la seva Llei en les taules de pedra, ara imprimia ell mateix la seva imatge en el llençol. Davant la tradició de «la imatge no feta per mà d'home», que té diverses fonts, resulta que la del sant llençol és perfectament versemblant, i se situa, a més, al centre de la fe cristiana que inaugura la Nova Aliança, i que no és altra que la resurrecció de Crist.

Aquesta temàtica és la que desenvolupa l'autor en el capítol sisè, dedicat a les icones de la resurrecció. El valor del sant llençol consisteix a assenyalar l'absència del cos. El llençol fixa la imatge de quelcom que ja no és allà. El que esdevé fotografiat és justament una desaparició, un alliberament, una sortida total, una transformació del que es trobava envoltat en el llenç. Doncs la paradoxa de la icona es troba, precisament, en aquest punt: la presència d'algú que no és allà, però que es troba infinitament proper, de manera vivent i invisible. Però, entre el llençol i la icona, s'hi troba una diferència fonamental: el llençol mostra un cos mort, amb els ulls tancats; en canvi la icona revela un ésser vivent, amb els ulls oberts, amb una mirada que tramet pau, joia, serenor i que conté una força inimitable. El que transmet la icona va més enllà d'una memòria visual, d'una fisonomia. Hi ha una qualitat d'imatge que transcendeix totalment la fotografia, fins i tot la més genial. Aquesta qualitat es remunta al que els deixebles van veure i experimentar després de la resurrecció. D'altra banda, un aspecte peculiar del sant llençol és el de contenir un tractament de la llum ben particular i sense ombres, una llum que sembla sortir del mateix cos. És interessant de comprendre com la joia que tramet la icona, que ve de la resurrecció de Jesús, s'expressa fonamentalment amb aquest mateix tractament de la llum. La icona tramet aquesta llum que apareix i es perllonga lentament dins el propi cor dels homes. La llum de la icona és com la llum de la fe en la resurrecció, una llum que arriba a l'interior, al més profund del cor. Perquè la icona és l'empremta d'una experiència profunda de vida espiritual fonamentada en una realitat de sofriment transfigurat, d'una mort-resurrecció permanent. Aleshores, la fe en la resurrecció neix d'un acte que se situa en el més íntim de nosaltres mateixos, més enllà de la nostra pròpia raó. Per aquest motiu, en les icones la llum no és una qüestió d'intensitat, sinó d'equilibri i harmonia. Tot en la icona esdevé paradoxal: hom hi troba una



majestat grandiosa que porta, fins i tot, a prosternar-nos davant d'ella. Però aquest hieratisme, que podria marcar una distància immensa, es doblega al mateix temps en una intimitat extraordinària. Aleshores, «la mirada del Ressuscitat» —no obviem que és el títol del llibre— ens penetra en el més íntim de nosaltres mateixos, i la repetició quotidiana d'aquesta veneració en fa néixer una familiaritat respectuosa, que aboca progressivament a una intimitat extraordinària.

El capítol setè de l'obra esdevé d'una originalitat especial. Fins ara, l'autor ha partit de la teologia bíblica per a justificar la icona i la seva veneració. Ara, l'Arximandrita Gabriel vol treballar a la inversa. Vol mostrar com la tradició de les icones aporta una altra llum sobre les mateixes Escriptures. Perquè la icona es desenvolupa de manera paral·lela a la Bíblia, fins a establir un ensenyament complementari i en correlació amb la vida litúrgica. Per aquesta finalitat, presenta l'estudi de dues icones: d'una banda, la icona de l'Ascensió, pintada l'any 1967; de l'altra, la icona de Pentecosta a partir d'una obra del segle XVI de Teòfor de Creta. La reflexió teològica es troba centrada en el tractament peculiar de la Verge Maria. Precisament, en l'Ascensió esdevé una figura central, aspecte que no es troba en els Evangelis. En canvi, en la Pentecosta no hi apareix la representació de Maria, quan en el passatge del llibre dels Fets dels Apòstols s'indica que a la sala on es reunien els deixebles «eren constants i unànimes en la pregària, juntament amb algunes dones, amb Maria, la mare de Jesús, i amb els germans d'ell» (Ac 1,14). Es tracta de dues visions complementàries del que és l'Església, amb una certa inversió en relació amb els textos bíblics. De fet, els escrits del Nou Testament ultrapassen el sentit històric, tot i que es fonamenten en fets reals. Es refereixen a una realitat que no és d'aquest món; és la realitat del Regne de Déu que pertany al més enllà, però que ja és accessible en l'avui eclesial per la fe en Crist. Aquest punt, afirma el P. Gabriel, esdevé central en relació amb el lligam entre les icones i les Escriptures, que és el mateix lligam que es troba entre aquestes i la mateixa litúrgia. Doncs bé, en la icona de l'Ascensió hi trobem una imatge de l'Església dirigida cap a Crist, amb un centre misteriós al voltant del qual ella s'organitza: es tracta de la columna formada per la Mare de Déu, emmarcada pels àngels en segon pla i amb els apòstols a banda i banda. Es tracta de l'Església de la santedat en marxa cap al Regne, que els teòlegs han anomenat «escatologia inaugurada», donat que el Regne de Déu serà definitiu, però ja es troba en el cor dels homes per la seva santedat i, particularment, en Maria. D'aquí que la figura sorprenent de Maria en la part central de la icona, com una columna que es gira cap a Crist —l'única imatge juntament amb els àngels que porta auroreola—, esdevé una figura de l'Església: ella ha anticipat, per gràcia divina, la resurrecció final i li ha estat donat, per l'Assumpció del seu cos, de seure igualment a la dreta del Pare. Es tracta d'una doctrina comuna en les tradicions catòlica i ortodoxa, tot i que creiem que, en aquest punt, tal volta l'autor emfatitza excessivament que l'Església ortodoxa no ha jugat amb la necessitat de fer-ne un dogma.

Passem ara a la icona de la Pentecosta. En ella s'hi troben tan sols els dotze apòstols, amb la finalitat de mostrar també l'Església, però en tant que institució.

La icona en revela la seva estabilitat fonamentada en la presència de l'Esperit Sant reposant damunt d'ella. No hi ha tensió en la icona, perquè l'Esperit dóna estabilitat. Es tracta de l'Església apostòlica i missionera, amb l'Esperit Sant que n'és devé el veritable motor i que en fa deixebles i testimonis de Crist a través del món. Aquesta visió de l'Església com a temple de l'Esperit revela l'especificitat de l'Ortodòxia, explicita el P. Gabriel. Es vol manifestar la presència inalienable de l'Esperit Sant sobre una estructura humana, un grup d'homes, una presència que es transmet a través dels segles per la successió apostòlica. El motor de l'Església, el que justifica la seva disciplina, els seus sacraments i la seva organització, és la plenitud de l'Esperit Sant sobre el grup de deixebles reunits cinquanta dies després de la resurrecció. En canvi, la finalitat mística de l'Església, la seva escatologia, es troba expressada en la icona de l'Ascensió. En ella s'hi troba una dinàmica, una tensió, un moviment cap a Crist en la glòria que representa molt bé la marxa de l'Església vers el segon adveniment de Jesucrist. D'aquí que la figura de Maria trobi el seu lloc i la seva significació en tant que arquetipus de la plenitud de la santedat humana i de la deificació de l'home. D'aquí que hi hagi una voluntat deliberada de la tradició iconogràfica de mostrar tota una teologia que complementa el relat bíblic, ometent la presència de la Mare de Déu el dia de Pentecosta, per a col·locar-la sobretot en la icona de l'Ascensió.

En el capítol vuitè de l'obra hi trobem una breu reflexió sobre la icona i l'imaginari. De fet, l'imaginari no és la realitat, però li és indissociable. D'una banda, la imatge s'ofereix directament al sentit i a l'esperit. L'imaginari pal·lia l'absència de la imatge. En canvi, la imatge es presenta com una informació exterior objectiva, mentre que l'imaginari és de l'ordre de la subjectivitat interior. Però la imatge no és tampoc la realitat, sinó una relectura, una transposició. La imatge és el reflex d'una acció humana, és construïda a partir de l'imaginari del mateix autor, que ha decidit copsar la realitat d'aquella forma concreta, en aquell angle precís, o amb aquella determinada llum. Succeeix el mateix en la imatge de la icona, on hi copsem la referència a una realitat que és misteriosa, en el sentit que no pot ser vista merament amb els ulls del cos. I aquesta s'acompleix en una humilitat total. La icona no fa més que suggerir una altra realitat. Però, al mateix temps, se sustenta en un fonament concret, històric. La icona, per tant, reflecteix quelcom de visible i d'invisible. Aquesta és la seva força. I per l'imaginari de l'home representa un fonament extraordinari, donat que li aporta el seu suport visual. Aleshores, la imatge pot tenir un impacte enorme sobre l'esperit de l'home. El pot marcar profundament. La bellesa de la icona pot marcar molt profundament l'esperit i l'ànima d'aquell que prega davant d'ella regularment, i orientar el seu imaginari cap a una llum interior inefable.

El capítol novè del llibre és dedicat a una qüestió més pràctica, és a dir, al fet de pintar icones en tant que acte concret. L'Arximandrita Gabriel es planteja en aquest punt dues qüestions: primer, el perquè o la finalitat de la icona i, en segon lloc, el com, de quina manera. No ens detenim aquí en la segona pregunta, centrada en el dibuix, els colors o els pigments emprats. Retenim tan sols el que l'autor

expressa en la resposta a la primera pregunta, quan indica que la icona és un objecte de culte. Ha estat creada per a ésser venerada. Entra, per tant, dins el quadre de la litúrgia. No ha estat feta per a ésser exposada en un saló. En aquest sentit, té una vocació utilitària. El mot pot sorprendre, però li és essencial. La icona no té una finalitat en ella mateixa. L'iconògraf no pinta per ell mateix, sinó que s'ha d'oferir tot sencer al servei de la icona i de la seva finalitat eclesial. La seva vocació no és altra que esdevenir un suport a la pregària dels fidels. De fet, la pintura de la icona esdevé un ministeri. Però l'allunyament del propi ego personal en la seva elaboració no significa una despersonalització. És impensable que en la vida de l'Església hi pugui haver quelcom d'impersonal. Però la persona i l'ego són dues coses diverses. L'ascesi interior consisteix, precisament, a cancel·lar el propi ego per obrir-se a Déu i als altres. I l'element essencial d'aquesta asceti és la humilitat i la pregària confiada. Seria impensable realitzar una icona davant de la qual els fidels no poguessin prosternar-se, oferir una llàntia o l'encens. I això tan sols és possible si l'iconògraf ha portat una llarga pràctica d'aquesta mateixa veneració. Això implica naturalment una seriosa freqüentació de la vida litúrgica i sacramental. La icona forma part d'un tot que no és divisible. Necessita d'una impregnació de la Tradició, del seu esperit, de la seva sensibilitat..., que no s'adquireix merament en els llibres, ni en cursos més o menys breus, ni tampoc si merament s'ha tingut un bon mestre. És necessari tenir una veritable relació personal amb Crist i els sants. És necessari haver contemplat perllongadament el mateix Crist, fixant els propis ulls en els seus ulls gràcies a les icones existents, però també haver-lo contemplat en l'imaginari purificat per l'asceti, per tal de poder reproduir després en la mateixa icona, d'una forma precisa i encertada, la seva pròpia mirada, la mirada del Ressuscitat.

El capítol desè és dedicat a descriure una icona peculiar, la de la Mare de Déu de Montserrat, obrada l'any 2010 en el mateix monestir de Saint-Nicolas de la Dalmerie i, probablement, pel mateix Arximandrita Gabriel. L'encontre de la tradició oriental amb Occident ha portat a valorar aquests llocs de pelegrinatge marià, amb una tradició pròpia i peculiar. És el cas del santuari de Montserrat i de la imatge de la Mare de Déu que s'hi venera. En la icona es vol resumir aquesta situació particular d'una presència especial de la Santa Verge, acollint les pregàries de les multituds que puguen la santa muntanya. I com aquesta presència es perpetua i es transmet per mitjà de la seva imatge.

El llibre de l'Arximandrita Gabriel acaba amb un breu Annex dedicat a «les icones no fetes per mà d'home». Aquesta tradició arrenca a partir del relat del rei Abgar d'Edessa a qui, malalt de lepra, li porten un mocador on s'hi ha imprès la imatge del rostre mateix de Jesús. L'altra és el vel de Manoppello (Itàlia), a partir de la tradició de Santa Verònica que, en el moment de la passió eixugà el rostre de Jesús. I, finalment, s'esmenta el sant llençol de Torí, comentat abundantment —com s'ha indicat— en el mateix llibre.

Però voldríem acabar aquesta recensió comentant el darrer capítol de l'obra, on s'exposa breument i de forma admirable el tema de la bellesa i l'Esperit Sant. La tradició ortodoxa estableix un lligam directe entre la bellesa del culte i l'Esperit

Sant, indica l'Arximandrita Gabriel. Aquesta bellesa es troba en la litúrgia per tal de donar vida a la Paraula de Déu, perquè penetri en el cor de l'home amb una força activa. La bellesa juga el paper de l'Esperit Sant, prové d'ell, esdevenint la seva «suavitat espiritual». Com la bellesa del culte, la bellesa de la icona té per finalitat obrir el cor de l'home a l'alè de l'Esperit per tal que el Crist romanguí en ell. La sensibilitat a la bellesa ha d'esdevenir una sensibilitat a l'Esperit Sant. El llenguatge dels sentits, l'estètica particular de la icona, pot ajudar a transformar «els nostres cors de pedra en cors de carn», segons la imatge del profeta Ezequiel (36,26), per tal que la Llei de Déu s'inscriuï com una llei vivent d'amor i de fe. Les paraules de l'Evangeli poden romandre sense significació ni impacte, si no són portades per un buf, per una força, per una energia que les fa actives, penetrants, pertinents. I aquest alè és l'Esperit Sant. És veritat que l'Esperit Sant pot actuar directament en el cor de l'home de fe a través de la Paraula de l'Evangeli, sense ornamentació, sense tenir necessitat de tota aquesta estètica. Com amb sant Antoni, que tenia quelcom d' excepcional i fora del comú. Però la major part de nosaltres tenim necessitat d'una suggestió, d'un quadre, d'un ambient, per tal d'obrir el nostre cor, per entendre la seva duresa, i sensibilitzar-lo al buf suau de l'Esperit, per elevar-lo al damunt de la mediocritat i de la rutina diàries. D'aquí que la bellesa de la icona pot revelar indirectament el misteri de l'Esperit Sant que bufa on vol, a través de tots aquells aspectes que potser, aparentment, la icona no acaba de transmetre, però que parlen al cor de l'home molt més que no pas per mitjà d'aquelles paraules que esdevenen escrites o pronunciades.

Heus ací, doncs, un tast d'un llibre excel·lent que ens apropa al cor de la icona, tot retornant als seus fonaments bíblics. Aquest punt de partença permet igualment de posar en evidència la seva extraordinària coherència amb tota la Tradició de l'Església, amb uns vasos comunicants que van de l'Esclusiva a la icona, i de la icona a l'Esclusiva, dins un marc eclesial i, fonamentalment, litúrgic. Consagrada principalment a la pregària, la icona esdevé una pintura que empra la llum, l'espai, el color, el dibuix, d'una forma ben peculiar, per tal d'expressar l'alè, la força de l'Esperit Sant i posar-se totalment al servei de l'Evangeli, donat que ella en perllonga la seva predicació, un anunci que va dirigit al cor de qui la contempla.

Joan Planellas i Barnosell

SANT ANDREU AVEL·LÍ, *Discursos, Ejercicios y Advertencias para hacer provecho en la vida espiritual*. A cura d'Ambròs Cots i Dorca, C.R. (Col. *Humillitas*, 11) Barcelona: Editorial Claret, 2017, 56 pp.

Lancelot Avel·lí nasqué el 1521 al Regne de Nàpols, i quan l'any 1556 ingressà als clergues regulars teatins (que era una novella institució religiosa pretridentina on els seus membres, amb una pobresa absoluta i una confiança total amb la divina Providència, es consagraven a cercar exclusivament i per damunt de tot el Regne

de Déu) demanà de ser anomenat Andreu, com a nom de religió, pel gran amor que Avel·lí tenia a la santa creu.

Andreu Avel·lí fou un religiós molt exemplar i un mestre d'espiritualitat molt apreciat pels seus contemporanis. Morí sobtadament el dia 10 de novembre de 1608, a la grada de l'altar, quan revestit amb els ornaments sacerdotals es disposava a començar la celebració de la Santa Missa. Dels nombrosos escrits d'Andreu Avel·lí, el pare Ambròs Cots i Dorca, procurador general dels teatins, ha volgut escollir per a la col·lecció *Humilitas* (impulsada pels teatins per a donar a conèixer i divulgar textos ascètics poc coneguts) un conjunt de textos d'enorme interès i que poden ajudar al creient contemporani a mantenir-se a la presència de Déu i, sobretot, per a ser fidels i millors complidors del voler de Déu en la vida de cada dia esguardada com a camí de santificació i tot fent l'esforç permanent «de recordar-nos de Déu i maldar per tenir-lo sempre en el nostre cor» (p. 11), i tot avorrint de manera radical el pecat i reformant aquells mals costums que ofenen al bon Déu (p. 17).

Els textos seleccionats i traduïts al castellà pel pare Cots, els ha extret del volum quart de les obres del sant publicades a Nàpols entre els anys 1733-1734, poc després de la canonització d'Andreu Avel·lí, tinguda a Roma l'any 1712, i cal assenyalar que aquests *Discursos, Exercicis i Advertiments* són uns escrits força breus, però tenen una enorme densitat espiritual i que, ben cert, ens ajudaran a portar una vida espiritual molt més pregona, car poden contribuir a millorar la nostra relació amb Déu a través de la pregària, car si som fidels a les inspiracions del bon Déu, hom podrà assolir, com a gràcia, «la suau consolació de l'esperit» (p. 19); un conjunt de textos ascètics que foren glosats de manera elogiosa per l'erudit jesuïta Hug Hurter en el seu valuós *Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae*.

És particularment recomanable el «Breu exercici per a cada dia de la setmana per tal de viure en la gràcia de Déu i guardar-se del pecat mortal» (pp. 29-39), així com també són molt profitosos el conjunt d'advertiments per a conformar la nostra vida a la del Crist que, si els seguim pas a pas, contribuiran al nostre progrés espiritual. Aquesta col·lecció d'*Advertiments* foren escrits per a les religioses del Monestir de Santa Maria de la Sapienza de Nàpols i que encara avui, si els secundem, «trobarem el repòs de l'ànima i, entrant pel camí de la perfecció, ascendirem, a poc a poc, vers la glòria celestial» (p. 54), que és la nostra última destinació. Tot un repte a seguir!

Valentí Serra de Manresa

Marciano VIDAL, *Historia de la Teología Moral. De Trento al Vaticano II. Tomo V-2. El siglo de la Ilustración y la moral católica (s. XVIII)*, Madrid: Perpetuo Socorro 2017, 1.191 pp.

La teologia moral catòlica ens parla de la història de la salvació, a la qual correspon el seu contrari, la història de pecat. La història de la salvació s'esdevé sempre

entrellaçada dels esdeveniments ordinaris de la vida humana, costums i mentalitats de cada època que tenen un valor d'exemple per al futur, valor de judici històric, aportació d'ensenyaments per als altres, reflexió dels esdeveniments humans i signes dels temps interpretats segons l'evangeli i anunci d'eternitat a la claror de la revelació divina.

D'ençà del Concili Vaticà II l'interès per la història, en tant que ciència auxiliar de la teologia, ha anat en augment. És oportú dir-ho així, ja que hi ha qui afirma que en moral no cal fer l'estudi de la història per la senzilla raó que els principis fonamentals de la moral, la naturalesa humana i l'evangeli no canvien mai, i en conseqüència, tot en la moral esdevé invariable o immutable. Davant aquestes afirmacions, que en part tenen raó en allò que ontològicament és immutable per raó de principis, tanmateix, cal ponderar, ensems, el caràcter dinàmic de la comprensió de moltes proposicions morals canviant al llarg dels temps i dels llocs, de les valoracions influïdes —a voltes més rigoroses, a voltes més flexibles— pels moviments culturals de les èpoques i la seva corresponent aplicació ara i ací. Els textos del Concili Vaticà II citen fins a 63 vegades l'esdevenir històric, i *Lumen gentium* 9.3. recorda que el poble de Déu «caminant a través de perills i tribulacions, l'Església se sent confortada pel poder de la gràcia de Déu».

Vet ací el que el religiós redemptorista Marciano Vidal ha volgut fer amb aquesta magna obra de la Història de la Moral que gradualment hom va publicant: reflectir de manera completa la concepció de la moral catòlica a través del temps i de l'espai, des del segle I (i abans) fins a la renovació de la Teologia Moral dels segles XX-XXI. El professor de moral i degà de la Universidad Pontificia Comillas, Julio Luis Martínez, SJ, afirma que l'elaboració de la història de la teologia moral que està realitzant Marciano Vidal des de fa uns anys, «segurament es convertirà en un referent pel seu caràcter tan complet, quelcom que fins ara no existeix en cap altre idioma» (Julio Luis MARTÍNEZ, SJ – José Manuel CAAMAÑO, *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*, 2014, pàg. 258).

El Tomo V-2. *De Trento al Vaticano II. Tomo V-2. El siglo de la Ilustración y la moral católica (siglo XVIII)* objecte d'aquesta recensió, forma part de l'esquema general d'una monumental obra sobre la història de la moral: El T. I: «Las raíces bíblicas y el contexto grecorromano. [Apareixerà al final de la sèrie]. T. II: «La moral en el Cristianismo Antiguo (ss. I-VII). [Publicat]. T. III: «Moral y Espiritualidad en la Cristiandad Medieval (ss. VIII-XIV). [Publicat]. T. IV: «La moral en la Edad Moderna (ss. XV-XVI): 1) Humanismo y Reforma [Publicat]. 2) América: «problema moral». [Publicat]. T. V: «De Trento al Vaticano II: 1) La Crisis de la razón y rigorismo moral en el Barroco (s. XVII). [Publicat]. 2) El siglo de la Ilustración y la moral católica (s. XVIII). [Publicat]. 3) Alfonso de Liguori (1696-1787): la moral de la benignidad. [Pròxima publicació]. 4) Renovación de la Teología Moral (siglos XX-XXI) [En preparació]. T. VI: «Historia de los tratados y de los temas de la Moral cristiana». [En preparació].

Hom pot endevinar que estem davant un extraordinari talent intel·lectual recopilador i sintètic de l'autor i d'un esforç d'editorial considerable que cal reco-

nèixer per un doble motiu: per fidelitat a la moral catòlica i per rigor científic, car la moral també és ciència de la moral.

Aquesta monumental obra (*Opera magna*) es presenta amb una enquadernació magnífica, contingut curosament estructurat, llenguatge concís i una impressió perfecta. Podem afegir encara, que és una magna obra imprescindible en tota biblioteca d'estudis teològics, humanístics o de cultura general. Honor de la teologia impresa tant per la seva extensió, completa temàtica, mina de noms i de dades, bibliografia immensa i actualitzada en diversos idiomes, metodologia acurada amb consideracions descriptives i valoratives. Articula perfectament la descripció històrica, sociocultural amb el pensament filosòfic i ètic des de la perspectiva —en aquest cas— de la Modernitat i de la Il·lustració. Coherent organització temàtica amb una Introducció general, Parts (A-D), Seccions (1-12), Capítols (introducció, context, autors, temes o plantejaments teològics, complement bibliogràfic) i Conclusió general.

Entrant en el temari observem que després d'una presentació i d'una introducció general al segle XVIII on consigna les opcions culturals de l'època basades en l'autonomia de la raó elevada a tribunal inapel·lable en gairebé tots els assumptes, la mentalitat científicotècnica, la tolerància com a forma de vida social, la consciència emancipatòria i l'esperit capitalista i burgès com a ideals del món modern, passa, tot seguit a desglossar el gruix dels temes a tractar: Secció A: El context polític, social i religiós tant en el context europeu com en l'espanyol. Secció B: L'horitzó cultural de la Il·lustració tant europeu com espanyol; la Il·lustració, religió i ètica. Secció C: Els autors (D. Hume, A. Smith, Montesquieu, Rousseau, l'*Encyclopédie*, Diderot, D'Alembert, Voltaire, els Utòpics, Marquès de Sade, Kant); filosofia, religió, moral de la Il·lustració. Secció D: El discurs teològicomoral entre el rigorisme i la benignitat moral; la producció teològicomoral en cinc famílies religioses durant el segle XVIII (moralistes dominics, agustinians, carmelites, franciscans, jesuïtes); la moral catòlica del segle XVIII en tres àmbits geogràfics: França, Itàlia, Espanya; la moral catòlica en el món germànic: primer intent modern de renovació en el discurs teològicomoral; el papat i la teologia moral; els miralls morals del segle XVIII, reflexos en la poesia, en el teatre, la prosa, la premsa, la literatura femenina, la literatura dels viatges, els retrats del segle en la pintura (Goya), el fenomen del cicisbeisme amatori i la moral catòlica de l'època, formes de vida en el noble, el burgès, el negociant, en l'home de lletres, el científic, l'artista, el filòsof. Finalment la conclusió general.

En el s. XVIII es consoliden els ideals del món modern i es produeixen variacions en l'univers dels valors basats en els ideals de l'aspiració a la felicitat dels individus i del cos social com un dret; la raó com a instància suprema de la veritat de les coses (*sapere aude*); l'educació entesa com aquella urbanitat personal (higiene) que faciliti la convivència social; el desig de riquesa substitueix el desig de l'ideal del guerrer; s'imposa l'esperit crític davant tota autoritat i s'elogia el discurs del lliurepensador tant com del lliurepensament; l'*Encyclopédie* sintetitza tots els sabers; la creença en la bondat natural de l'home i el sentiment optimista. L'autor



concedeix un tom únic i especial per a desenvolupar la figura del gran moralista sant Alfons de Liguori (1696-1787) sobre l'important sistema moral del rigorisme, laxisme, equiprobabilisme, probabilisme moral, que, d'altra banda, ha estat esmentat actualment pel cardenal Kasper en ocasió dels seus comentaris en ordre a l'aplicació de l'Exhortació apostòlica postsinodal *Amoris Laetitia* (2016) del papa Francesc, sobre l'amor en la família.

En la Modernitat del segle XVIII apareix el problema de la superpoblació en el món, segons estudis de T. Robert Malthus, que contradiu el programa dels utòpics que es proposaven crear una societat perfecta en constant progrés igualitari i feliç, ja que a més població es reduïrien la producció d'aliments. Apareix, baldament, la moral de la procreació humana en la seva responsabilitat de la parella oberta o tancada a la fecunditat. Davant les pràctiques de préstec de diner a interès recau la condemna papal de la usura per Benet XIV, el 1755. L'urbanisme de l'espai en la ciutat adquireix una importància moderna en sobrevenir població rural i, en conseqüència, el comportament moral en la configuració de les noves ciutats (París, Madrid de Carles III); heus ací, un tema modern que en els nostres dies el papa Francesc tractarà a l'Exhortació apostòlica *Evangelii gaudium* (2013) i a *Laudato si'* (2015) amb perspectives noves. En el segle de la Il·lustració es reorienten les noves congregacions religioses fundades amb sensibilitat il·lustrada, és a dir, fundades amb la finalitat d'oferir una utilitat a la societat, tant en el camp de les missions populars (molt arrelades en l'època), en l'ensenyament, la salut i en la caritat. L'autor afirma: «si hagués d'eleger dos trets descriptius del catolicisme vuitcentista, no dubtaria a assenyalar la *moralització* com a objectiu i les *pràctiques devocionals* com a mitjà» (p. 76). A Espanya la influència de la Il·lustració sembla «inexistent» (sosté Ortega y Gasset) o negativa com una «bèstia negra» (M. Menéndez y Pelayo en els *Heterodoxos españoles*) malgrat els esforços del regnat de Carles III per implantar a Espanya els ideals il·lustrats en la cultura, l'educació, la política, l'urbanisme, etc. Ell expulsà els jesuïtes el 1766. Apareix a París una major visibilitat pública de les dones —no tant en l'àmbit privat o domèstic— que a vegades s'ha anomenat *el segle de les dones* (sobretot de l'aristocràcia que congregava a casa seva festes o vetllades culturals). El debat de gènere del feminisme reivindicatiu també arribà a Espanya en molt poques dones de l'aristocràcia (Inés Joyes Blake, Josefa Amar y Borbón); tanmateix era un discurs més literari que de propostes reals de transformació social.

Els estudis teològics a Espanya (Salamanca, Alcalá de Henares) seguien ancorats en el mètode escolàstic exagerat, amb disputes interminables allunyades de la realitat i de les fonts bíbliques, tot això malgrat l'esforç de la reforma universitària de Carles III el 1768. El 1757 Roma autoritzà la traducció de la Bíblia a les llengües vernacles des de la versió de la *Vulgata*, amb l'avertiment que les Bibles catòliques anessin *amb notes* explicatives, a l'inrevés que les Bibles protestants. L'autor esmenta amb profusió de detalls l'auge de personatges espanyols erudits que van conrear la ciència de la Història de l'Església: Nicolás Antonio, José Sáenz de Aguirre, Manuel Martí, Andrés Marcos Burriel y López, Enrique Flórez,

Francisco Pérez Bayer, Félix Amat de Palau i Pons. També hi van haver èxits editorials en teologia moral com el *Prontuario de Teología moral*, de Francisco Lárraga; el *Directorio moral* de Francisco Echarri; *La flor de la moral*, de Faustino Cliquet; *Instrucción utilísima para confesar y comulgar*, de Manuel de Jaén; *Manual de confesores*, de Juan de Ascargorta. Altres publicacions a Espanya en el camp de l'espiritualitat van ser devocions al Sagrat Cor, les ànimes del purgatori, les hagiografies, etc.

L'autor s'encarrega prou bé de delimitar el context de la Il·lustració a Europa (Escòcia-Anglaterra, França, Alemanya, Itàlia, Portugal, Espanya): «un movimiento cultural, en el amplio sentido del concepto de cultura, que convencionalmente es encuadrado en el período que corre desde la *Revolución Gloriosa* inglesa (1688) hasta la *Revolución francesa* (1789) y que consiste en un sistema de ideas y de valores, cuyas expresiones más significativas son: el utilitarismo y la búsqueda de felicidad, la secularización del saber y de la política, el reformismo social y, especialmente, el económico» (p. 253). La categoria històrica d'*Il·lustració* és un concepte definitori de la cultura moderna occidental europea, sosté l'autor; avui dia es planteja una postmodernitat o *modernitat líquida* (segons Zygmunt Bauman) marcat per l'individualisme, el consumisme i la manca de compromís sòlid.

En conclusió general, l'autor opina que la Il·lustració és el gran llegat d'Europa al món. La revolució burgesa liberal abandona l'antic estament de l'organització cortesana de la societat fent que l'antic concepte de Monarquia sigui substituït per la nova idea de l'Estat-nació, i, en un pla crític de la història, afirma que hi ha historiadors que sostenen que la Revolució francesa assassinà la Il·lustració, pel fet que el fenomen revolucionari i la mediocritat d'aquells homes d'estat van truncar el programa de la Il·lustració. Tampoc els teòlegs moralistes del segle XVIII ancorats en la moral casuística i en l'eclesialització de la moral estigueren a l'alçada dels seus temps i, amb prou feines varen aportar la visió cristiana davant els nous temps i les noves formes de pensar. No serà fins el segle XIX amb la *Rerum novarum* (1891) que la moral s'obrí a la canviant realitat cultural, social, política i religiosa. Acaba dient que amb el Concili Vaticà II (segle XX) els cristians impulsen una forma de viure i de pensar que els mena a una presència activa en la societat del nostre temps (cf p. 1.174).

Afegim que hi ha alguns llibres recentment apareguts en el mercat que ens poden ajudar a emmarcar encara més aquest segle XVIII: la novel·la ambientada en l'època d'Arturo Pérez-Reverte, *Hombres Buenos* (2015). Victòria Camps, *Breve historia de la ética* (2013). Marciano Vidal, «La Ilustración escocesa y la ética. Tres perspectivas para el planteamiento crítico del discurso ético», *Moralia* 154/155 (2017) 139-166.

Antoni Babra Blanco