

## RECENSIONS

Olga NICOLAU-BALASCH, *Poesia hebrea antiga, forma i sentit. Lectures del llibre dels Salms*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica 2018, 660 pp.

L'obra de doctorat de l'Olga Nicolau-Balasch és indubtablement la millor aportació a casa nostra sobre l'estudi dels Salms. És una obra plena d'erudició, d'un treball de fina anàlisi, aprofundida i extensa. Especialment impactant és la descripció de la literatura de Mesopotàmia i de Grècia —els pitagòrics (p. 13-63). S'hi descriu aquesta literatura en tant que portadora d'un sentit amagat només comprensible a través de diverses menes de jocs numèrics —com és ara diferents tipus de guematria o fins i tot la «metàtesi de signes numèrics en escriptura cuneïforme del primer mil·lenni» (p. 54).

L'autora per estudiar el text hebreu original s'ha servit exclusivament del Ms B 19a de Leningrad (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, <sup>5</sup>1997, p. 11), i basant-se en la citació del Talmud a Qid 30a («per això eren anomenats els antics escribes/comptables [*soferim*], perquè eren els qui comptaven [*soferim*] totes les lletres que hi ha a la Torà») (p. 9-10), ha volgut veure si la comptabilització de lletres, paraules, versets és portadora de sentit, car a Grècia i a Mesopotàmia (Babilònia i Assíria) aquesta tècnica s'usava per vehicular sentit, per a fer teologia, com també els acròstics (37-42), o les xifres per a descriure noms de la divinitat; els nombres substitueixen síl·labes i paraules, p. ex. els cinquanta noms de Marduk com a nombre associat al déu Enlil (p. 43). Cada déu tenia el seu nombre associat (p. 47). L'autora constata, però, que hi ha diverses formes de comptar-los: en el cas de Enlil, ¿es tracta de 50, 51, 52 o 53? Un dubte semblant en els textos bíblics. En el primer cas conegut de guematria, la muralla de Sargon II (p. 46-47), «encara avui es desconeix el mètode usat per fer equivalents el nom del rei i la xifra de la llargada de la muralla» (p. 50); la pedra negra d'Assarhadon en cuneïforme és un altre exemple: després de decretar que la destrucció de Babilònia duraria 70 anys, la bondat misericordiosa de Marduk ordenà la reconstrucció encara que sols havien passat onze anys (p. 53s): i s'indica per la «metàtesi de signes numèrics en escriptura cuneïforme del primer mil·lenni. Un exemple similar al que fan els

*soferim* —comptar el nombre de mots— el trobem en el conegut càntic d'amor sumeri, «*kun-gar d'Inana*» (p. 55).

No hi podia faltar l'al·lusió als pitagòrics de Grècia (p. 56-61): a partir de la seva idea bàsica, «totes les coses són nombres» (expressada així per Aristòtil), a partir de què «els nombres s'identifiquen amb les coses mateixes» (Filolau, «tot el que *és conegut té nombre*»), l'autora conclou: ¿no serà que una cosa es pot contar quan es pot comptar?

Com que la guematria és part molt important de l'argumentació de l'obra, l'autora descriu les diverses interpretacions del mot en qüestió de p. 69-71:

– *mispar hekrehi* (valor absolut de les lletres) en el que cada lletra té el seu equivalent numèric ('alef = 1 etc) i en ocasions els *sofit* פ ף ן ם ן ן van del 500 al 900; en alguns casos 'alef es pot interpretar com 'elef = 1000.

– *mispar sidduri* (valor ordinal): cada una de les lletres rep un valor (de l'1 al 22) segons el lloc ocupat en l'alefat.

– *mispar qatan*, (valor petit de les lletres) pel que una lletra de valor de dos dígit es pren com si sols valgués el primer dígit: yod = 10 = 1; כ = 20 = 2; ל = 30 = 3, etc.

– *mispar qatan mispari* (valor integral reduït): reducció total d'un mot a un sol nombre d'un sol dígit, sumant successivament els dígit que el componen fins a obtenir un valor entre u i nou. Exemple: אֵלֶיךָ. Valor absolut, 318. Valor integral: 3 + 1 + 8 = 12 i, per tant, 1 + 2 = 3.<sup>1</sup>

Com alguns autors (com ara D. Devoran – G. Scholem – M. Idel en *Encyclopaedia Judaica*, «Guematria»), l'autora pressuposa que ja en temps bíblics la Bíblia usava la guematria (p. 71).<sup>2</sup> Sense explicar per què, l'autora conclou que el seu estudi usará el mètode de la guematria més simple, la del *mispar hekrehi* (p. 70-71) tant per interpretar paraules com també algunes xifres. La força de la hipòtesi de treball estarà en l'acumulació d'exemples. Al lector segurament que li hagués agradat saber una mica més perquè s'escull el *mispar hekrehi*. Un interrogant més important: ¿per què en ocasions seran vàlides les lletres *sofiot* en el seu valor especial i altres cops no?

1. Hi ha també la *guematria* de la càbala que encara contempla més possibilitats; i avui també la *guematria* diferencial (M.-A. Ouaknin) = restar en molts mots de dues lletres el valor numèric d'una lletra de l'altra... i buscar amb quines altres dues lletres es pot obtenir el valor resultant...
2. Una petita puntualització: si es posa l'origen de la guematria a Israel en l'època dels tannaïtes (com sembla dir-se en p. 68-69) aquests van del s. I aC fins al 220 dC (o del s. I dC – 220 dC) però no dels «segles II-III dC».

S'inicia l'estudi dels textos bíblics per l'anàlisi (feta abans per altres autors) dels censos a Nm 1,26. Em semblen una mica problemàtics alguns dels exemples bíblics citats en l'obra:

En Nm 1 el nombre dels censats és de 603.550. La xifra 603 s'explicaria per la guematria de בני ישראל. Queda per explicar la xifra 550, com reconeix la mateixa autora (p. 72).

Més o menys en aquesta línia van els exemples dels censos que es comenten i s'expliquen de la p. 72 a la p. 75: hom resta una mica perplex en l'explicació per guematria de 2Sm 24,9: 1.300.000 és la xifra total dels censats, i «sabent que tretze (13), meitat de vint-i-sis (26), podria expressar, veladament el nom impronunciable de Déu, potser el text indicaria que el poble és imatge de Déu. Si els assiris escrivien 30 i llegien el déu Sin també Israel podria fer semblantment». Igual passaria en el paral·lel de 1Cr 21,5 on el total censat és 1.570.000. Si li restem els 70.000 homes que moren com a càstig pel cens posteriorment, obtenim la xifra de 1.500.000. «El poble en aquest cas després del càstig purificador, és imatge de Déu, essent quinze (15) el valor numèric de יה, YH» (abreviatura del tetragrama).

Dues petites observacions: no es coneix (que jo sàpiga) la sacralitat del nombre 15. A més, amb aquest sistema de guematria el nombre del poble acaba essent el mateix que el nombre de la divinitat. Em costa de veure quin plaer podia sentir l'autor jueu monoteïsta (o el copista/editor) en aquest tipus d'identificació del Nom amb el poble.

De p. 83-95 segueixen uns exemples de guematria en els textos veterotestamentaris diferents dels Salms. Entre aquests es menciona el cas de la construcció de la muralla de Jerusalem que segons Ne 6,15 durà 52 dies que és el doble del valor guemàtric del tetragrama ( $26 \times 2$ ). ¿Quina teologia o quin sentit nou aportava això? Més aviat crec amb J. Bazak que aquí, si no és purament casual, es tracta només d'ornamentació, קישושים, com també en els censos.

Per ser justos amb l'autora hem d'assenyalar que ella mateixa veu que a vegades la comptabilització del nombre de paraules en un llibre determinat (p. ex. el de Jonàs) «tot plegat podria ser fruit de la casualitat...» (p. 85). La circumspècció de l'autora és digna d'elogi també quan p. ex. parlant de nombres en el llibre de Tobit (grec, doncs) [dades cronològiques disperses aquí i allà] confessa que «certament són estructures esmunyedisses, fins al punt que en tornar a llegir el text, al cap d'un temps, pot ser difícil veure-les de nou, tanmateix això, probablement, les fa més captivadores, tant per a l'autor com per al lector inquiet» (p. 87). A continuació, es presenta el problema de guematria de les genealogies de Lc 3 i sobretot Mt 1 Com és sabut l'últim grup de generacions a Mt 1 en conté sols 13. Segons l'autora la solució està en què aquest últim grup conté veladament el tetragrama (= 26, la meitat del qual és 13). Mt passaria doncs veladament el missatge (també Lc): «Jesús és fill de David, és fill de Josep, però és també fill de Déu» (p. 91). S'han de fer doncs dues suposicions: primera, que hi ha el tetragrama (= 26) i, segona, que el valor guemàtric d'aquest s'ha de dividir per 2. Em sembla més senzill dir que el midraïxista judeocristià s'ha des-

comptat o que el seu text ha estat mal transmès per un copista de bon començament.

Evidentment la numerologia adquireix total versemblança quan es tracta del gènere literari apocalíptic. És cosa sabuda i reconeguda en aquest tipus de literatura, p. ex. en els intitulats «Apocalipsis», tant en la literatura intertestamentària com en la canònica. L'autora menciona els casos de Ap 11,2-3; 12,6.14 explicats pel nombre *funest* 42 (p. 93-94).

La primera part de l'obra es clou amb una ràpida explicació del perquè els macarismes són 13 en Mt (13 és la meitat de 26 = valor guemàtric del tetragrama dividit per dos); i 15 en Lc perquè 15 equival al valor guemàtric de l'abreviatura del tetragrama, ה' (p. 94-95)

La segona part de la tesi versa sobre l'aportació de tres autors actuals dedicats a les formes aritmètiques dels Salms.

J. Casper, C. J. Labuschagne que segueix en part a Cl. Schedl (p. 99-105); aquest llegint Filó subratlla la importància de tres nombres: el quatre (tetragrama); el deu ( $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ) i el 55 que és el total de les columnes visibles del tabernacle (i perfecció de la dècada car  $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 = 55$ ). Donada la importància del 55 en diverses cultures de l'antiguitat, les obres antigues estarien compostes a base del 55 i dels seus dos components (23 i 32), però, conclou l'autora, no ni ha constància d'obres compostes segons aquests patrons. La hipòtesi de Schedl, doncs, no resulta convincent per a l'autora (p. 105). Així que no ens hi aturarem. En canvi li agrada la logotècnia tal com l'aplica C. J. Labuschagne. Per aquest la principal divisió és la que proporciona l'*atnah* o *etnah*, l'accent masorètic indicador de la partició major de cada verset (en comptar els mots anteriors i posteriors). Estudia el text en un ms. determinat, L. (B 19a), sense fer-hi correccions ni quan falta o aparentment està mal col·locat l'accent. Considera també altres particions... (p. 106); el total dels mots del poema (en els Salms), senar o parell, marcarà si el centre està construït per un o dos mots. Aquest centre «no necessàriament és tothora rellevant i, en ocasions, cal ampliar-lo a algun mot més del voltant. Cal examinar-lo per cada salm veient si compleix dues condicions: ha de tenir sentit a nivell gramatical i ajudar a la comprensió del text» (p. 107).

Una observació que em sembla important: els signes diacrítics i accents (com ara l'*atnah*) de la masora s'inicien al segle II dC. ¿Podem metodològicament fiarnos d'ells per heure el sentit que el text tenia posem per cas en el postexili o en l'època dels profetes? ¿O és que aquest estudis de logotècnia sols pretenen donarnos el sentit masorètic?

Labuschagne usa dos tipus de càlcul guemàtric, el decimal (segons el valor numèric de cada lletra) i el posicional (segons l'ordre de cada una en l'*alefat* (p. 107ss). Per ell els nombres són estructuradors del text, particularment al Pentateuc: כבוד/כבוד equival a יהוה. El mot כבוד té segons guematria decimal el valor de 32 i de 23 segons la posicional; כבד en forma defectiva té el valor decimal de 26 i el posicional de 17. Els nombres 17 i 26 són, teòricament, també els

equivalents numèrics del tetragrama, יהוה. El que funciona aquí, com és sabut, és la guematria decimal: 26. Però ¿com s'obté el 17 per al tetragrama? Ja no per les guematries fins ara usades: s'ha de recórrer a la suma del dígit dels valors numèrics de les lletres del tetragrama:  $1 + 0 + 5 + 6 + 5 = 17$ . Això, si no seguim Labuschagne que vol creure que les coses potser són d'una altra manera: rere no hi hauria el tetragrama tal com és sinó tal com era (hipotèticament): אהוה (= 17) en lloc de יהוה (cf. Ex 3,14). Difícil, doncs de seguir.

A tenir en compte, però, que a continuació a p. 111\* comentant el Sl 8 a la manera de Labuschagne es dirà que els versets de les estrofes tercera i quarta (4-5.6-7) contenen trenta paraules dividides en dos grups de disset i tretze. El primer grup és de 17 perquè es correspon amb el valor del tetragrama יהוה sumant els dígit del valor numèric de les lletres. El segon grup en té 13 perquè es correspon amb la guematria decimal de אהד, essent doncs l'expressió יהוה אהד (YHWH u o únic) el patró que aporta sentit a la construcció dels vv. 4-5.6-7: «la unitat i la incomparabilitat de YHWH». (Hom no pot estar-se de preguntar per què no cal usar aquí la forma primitiva [suposada] del tetragrama אהוה = 17?). El centre aritmètic és per aquest tipus d'anàlisi «i el fill de l'home» (v. 5b) —el que es correspon amb l'anàlisi exegètica habitual— perquè l'expressió va precedida i seguida per 35 paraules (comptant els díptics amb *maqgef* com dos mots) o per 28 (si no es compta la tornada, vv. 2a.10). Això permet a Labuschagne remarcar que en ambdós casos es tracta de múltiples de 7, «el nombre de la plenitud» (p. 113). Acaba la pàgina remarcant que els vv. 5-6 són un conjunt de 14 paraules, «set (7) abans de l'*atnah* i set (7) després». Només que el conjunt (els vv. 5-6) té dos '*atnah* —i no un!— i allò de «set (7) (paraules) abans de '*atnah* i set (7) més després», no es veu com funciona.

Labuschagne continua amb el tractament dels «nombres de la *kabod*: el conjunt està format per 43 paraules: 17 ( vv. 4-5) + 26 (vv. 6-9). Però al quadre que reprèn els vv. 4-5 li manca כִּי־אֵרָאָה perquè tal com està no comptabilitza 17 paraules sinó 15. Semblantment passa en el quadre següent, li manquen per arribar a la quantitat volguda (26) וַתַּחֲסֶרְהוּ וְצָנָה. Però això són simples *error calami*. Més discutible em sembla dir que els vv. 4-5 s'usin «per descriure la posició privilegiada de l'home» (p. 114). Igualment es podria dir que en el v. 4 es descriu la glòria de Déu: «Quan miro el cel que han fet els teus dits, la lluna i els estels que hi has posat». Però el que interessa subratllar a Labuschagne és que כבד, en *guematria* posicional de vàlua 17 es correspon amb les 17 paraules que conté el conjunt dels vv. 4-5. En canvi (!) per a trobar correspondència a la xifra 26 (vint-i-sis paraules dels vv. 6-9) hem d'usar un altre tipus de guematria de כבד, la decimal (= 26): perquè són 26 les paraules que contenen els vv. 6-9 que expliquen «com Déu ho ordena tot en favor de la humanitat».

De la p. 109-110 l'autora explica la manera de comptabilitzar (usada per Labuschagne) els nombres clau i trobar «els models estructurants associats»; entre ells es menciona la *Menorah* (7), la doble *Kabod* (*Kabod* i *Kebod*-YHWH), YHWH *'ehad* i el quiasme (comptabilitzat a partir de la posició que ocupa en la

frase l'*atnah*). Apareix a més, un darrer recurs, *les paraules clau* (textos construïts aritmèticament a partir del valor numèric d'una paraula clau segons guematria posicional). S'afegeix com a cloenda que Labuschagne «no justifica l'ús de noms amb sufixos (...) i fins de verbs...».

Hem fet aquest llarg parèntesi explicatiu perquè l'autora sembla estar d'acord, bàsicament, amb el sistema interpretatiu de Labuschagne.

L'autora dóna a continuació alguns exemples de Salms estudiats per Labuschagne, els que ha cregut més interessants (p. 111-135): Sl 8 —que acabem de comentar—, Sl 13, Sl 23, Sl 67, Sl 79, Sl 80, Sl 82. A continuació es descriu la proposta de Labuschagne de cara a una estructuració aritmètica de tot el Salteri (p. 136-151). És mèrit de l'autora d'haver sabut veure les deficiències del mètode de Labuschagne: l'ús dels versets/línies (*verselines*) «com element principal dels recomptes, una divisió no testimoniejada per la tradició jueva» (que comptava els *pesuqim*, els versets), l'ús de l'*atnah*, en tant que és purament masorètic, fer coincidir el tetragrama amb אהה (elements que ja hem revisat abans), usar dos tipus de guematria, prendre כבוד (*glòria*) en *scriptio defectiva* que no es troba mai en el Saltiri, excessiva rigidesa contra l'equilibri que el poeta acostuma a buscar entre la sorpresa i la previsibilitat (cf. p. 152).

Per tant, a continuació passa a la descripció de l'estudi sobre els Salms que fa la tradició jueva representada per Jacob Bazak (p. 155-171); aquest creu que el salmista «hauria jugat amb nombres de paraules, versets i lletres, però simplement per embellir el poema, no per dotar-lo de contingut, tot i usar, sovint nombres simbòlics». Vull comentar només un dels seus estudis dels Salms mencionats en l'obra que ens ocupa, l'últim, el del Sl 80. En ell segons l'autor la tornada es repeteix per tres vegades (vv. 2-3; 5-7; 9-19). Els mots de la primera i de la segona comptabilitzen 39 (sense comptar ni v. 4 ni v. 8) i. e.  $13 \times 3$ . L'autor identifica el nombre 13 amb אחד —tretze per guematria— que vol dir «u»; recordem que l'autora no interpretava així el nombre 13 en l'anàlisi dels censos (cf p. 72): el tretze (13), es deia, al·ludeix probablement al tetragrama i indica que el Nom és a la vegada el nombre del poble, la gent del cens, pel que el poble s'identifica amb el Nom. ¿És això signe de la relativitat d'aquest tipus de càlculs?

L'autora conclou: «alguns nombres, com el disset (17= טז, *bo, bell*), o el tretze (13= אחד, u) o el divuit (18= חי, vivent) ens semblen un pèl forçats, per estar referits a paraules massa genèriques o de fora del Salteri; preferim més aviat, descobrir, amb paciència els nombres que el mateix llibre indicaria com a significatius» (p. 198).

La segona part de l'obra acaba amb les aportacions de R. Ribera-Mariné —que ha guiat i precedit l'autora en aquest tipus d'estudis—. De la p. 199 a 261 s'exposa l'estructuració global del llibre dels salms (títols inclosos, que fins ara no es feien servir). Destaquem la «proposta de sentit d'alguns nombres estructurants»: 14 (= David): la primera sèrie davídica (Sl 3-32) està estructurada entorn del nombre 14 o del 7. La primera i la segona col·leccions de David contenen 29 o 30 salms, el que deu tenir relació amb el cicle lunar de «29,53 dies, això és 29 o

30». «La segona part del Salteri està bastida sobre el nombre vint-i-sis (26) (...) l'equivalent numèric del tetragrama». Més encara, en la segona part tenim els salms graduals, que són  $15 = יה$ . L'autora veu un reforçament d'aquesta equivalència en Suk 53a-53b. El Talmud, diu, «relaciona el nombre d'aquests poemes amb l'escriptura del Nom inefable de Déu. Si guemàtricament יהוה, YHWH, és equivalent a vint-i-sis (26), el nom abreujat יה, YH, es correspon amb quinze ( $10 + 5 = 15$ ). El problema és que no hi ha cap al·lusió a la guematria en el text del Talmud:

El text de la guemará vol il·luminar les paraules de la Mixnà en Suk 5,4 sobre la nit de la festa dels Tabernacles: els levites estaven en els quinze graons pels que es baixava de l'atri d'Israel al de les dones «i que corresponen als quinze cànctics graduals del Salteri». La correspondència, doncs, d'aquests graons amb els salms de *aliyah* o peregrinatge és antiga (almenys de finals del segle II inici del segle III dC). Però no té res a veure el text de la Mixnà amb la guematria, com tampoc el text talmúdic comentant la *mixnah*. La guemará explica l'expressió mítica «quinze graons». Conté dues explicacions contradictòries (cosa habitual de la guemará). La primera: quan David va excavar les cavitats (que havien de rebre la resta líquida dels sacrificis de l'altar) les aigües abismals es van elevar i volien inundar tot el món. Immediatament David va recitar els quinze cànctics i les va fer submergir de nou. El miracle doncs (segons tradició transmesa per R. Yoḥanan) es realitza a través de la recitació dels 15 salms graduals, אמר דוד חמש עשרה מעלות והורידן.

La segona agadà ve transmesa per R. Ḥisda: «quan David va excavar les cavitats, les aigües de l'abisme es van elevar i volien inundar tot el món. David digué: ¿hi ha algú que sàpiga si és lícit d'escriure el Nom, השם, en un tros de ceràmica? Si està permès, el llançarem a les profunditats (i així les aigües) amainaran (...). 'Ahitofel, digué a David: és permès (de fer-ho, encara que s'esborri el Nom pel contacte amb l'aigua). (David) escrigué el Nom en un tros de ceràmica (כתב שם אחספא) i el llançà a les profunditats i les aigües amainaren (disminuïren) fins a 16.000 cúbits. Quan (David) veié que les aigües havien amainat tant, digué: com més a prop estiguin, més regaran la terra. (Per això) recità els quinze cànctics graduals i així les aigües de l'abisme retornaren fins a 15.000 cúbits, i ara s'aturen a 1.000 cúbits sota la superfície de la terra»

Així doncs, ni en la primera ni en la segona versió de l'agadà apareix per res l'interès per la guematria. El joc de «quinze» és clar: els quinze graons del Temple (Mixnà, Suk 5,4: חמש אשרה מעלות) feien pensar quasi necessàriament en la pregària que s'hi feia, els salms, i d'aquí que s'evoqui l'altre quinze, אמר חמש מעלות עשרה מעלות. En la segona agadà el problema està no en la numerologia del tetragrama (26 o 15) sinó en la licitud d'escriure el Nom quan saps que serà deteriorat (i per tant invalidat) per l'aigua. En la primera agadà ni tan sols es menciona el Nom.

Sobre les dues col·leccions levítiques dels Salms, la de Qorè (Sl 42-49.84-85. 87-88) i la d'Asaf (Sl 50.73-83) l'autora remarca que estan formades per dotze

(12) poemes, el que indica les dotze tribus del poble d'Israel, «bé que (aquests salms) no apareixen situats de forma seguida» (p. 231-232).

Més endavant, després de parlar dels quatre septenaris de la primera col·lecció (Sl 3-32), se subratlla la importància estratègica de l'epitalami reial, el Sl 45, al centre dels salms que l'antecedeixen i que el segueixen, situat doncs al bell mig de la primera part del Salteri (Sl 1-89): l'autora ho mostra així:

Sl 1	
Sl 45 centre primera part	45 salms
-----	
Sl 89	45 salms

«El lector es pot preguntar sobre el sentit del nombre quaranta-cinc (45). És l'equivalent numèric per guematria del mot אדם (home) ( $1 + 4 + 40 = 45$ ). Així el centre de la primera part en el nombre de l'*Adam*, confirmaria el seu caràcter antropocèntric» (p. 250) A tenir en compte, però, que el Sl 45 s'ha de comptabilitzar dues vegades.

És clar que igualment hom podria partir (encara millor?) del concepte *reialesa* (que li escau com l'anell al dit): llavors veuríem que מלך, rei, equival per guematria a 90 (= 45 + 45).

La tercera part comença per l'estudi de quatre paraules clau del Salteri (pel sentit, nombre de repeticions i col·locació), p. 263-283: «אשרי, <feliç>, דוד, <David>, ברוך, <beneït>, ציון, <Sió>». Però, afegeix al final de l'exposició, «potser n'hi ha d'altres: hem vist paraules igualment ben repartides (ירח, <lluna>, o שבע, <jurar>) o repetides un nombre significatiu de vegades (ברית, <aliança> o ירא, <temerós>), per exemple». Per això en el capítol següent s'estudien els trenta salms que contenen els mots «אשרי, <feliç>, דוד, <David>, en el cos del salm, i ברוך, <beneït>; són els individuats en primer terme i semblen formar un conjunt coherent» (p. 283). Els Salms estudiats són: 1.2.8.28.31.32.33.34.40.70.41.65.66.68.78.84.89.94.106.112.118.119.122.124.127.128.132.135.137.144.146<sup>3</sup>

Comentarem només el Sl 2 (i, per raons de paral·lelisme, el Sl 89):

Es parteix de la posició comunament acceptada de la divisió del Salm en quatre estrofes: vv. 1-3, 4-6, 7-9, 10-12. El salm conté 92 paraules, amb el centre al v. 7b: «el meu fill ets tu», en realitat però a la p. 297 s'escenifica aquest centre en: חק יהוה אמר בני אתה, *decret de YHWH dient-me* (o [que] em digué): tu ets el meu fill). El centre, ben bé, no és, doncs, «tu ets el meu fill» sinó, si de cas, la *proclamació d'això*. Per arribar a establir aquest centre s'ha hagut de separar la preposició אל del seu referent חק, *decret*. Sigui quin sigui el judici que es faci sobre el centre, és tant o més important la conclusió que es treu del nombre de paraules

3. ¿Es tracta realment de trenta salms? El lector ho pot controlar mirant l'índex general que, d'altra banda, és una mica confús. A més, les descripcions de l'índex no ajuden el lector.



d'abans i després del centre (43 abans [vv. 1-6a], 43 després [vv. 6b-12]). El problema és que, contràriament al que es diu, no em sembla que el tetragrama estigui a l'inici, al mig i *al final* (com per dir que Déu envolta Israel), ja que el tetragrama últim no actua ben bé com a finalitzador o cloenda. Aquesta funció sembla tenir-la: «Feliços tots els que confien en ell», אֲשֶׁרִי כֹל חוֹסֵי בּוֹ, que realment és el que tanca l'estrofa (p. 299).

Posteriorment (en p. 461-479) a propòsit del Sl 89 es torna a parlar de la filiació del rei/messies: «ell em dirà, el meu pare (ets) Tu, el meu Déu i la meva roca de salvació», הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אַתָּה אֱלֹהֵי וְצוּר יִשׁוּעָתִי. Aquest v. 27 que és considerat com «la resposta a la declaració de Déu a Sl 2,7». Tenim aquí un problema similar al del Sl 2: l'explicació sembla una mica ambigua: segons l'índex general i segons la intitulació de p. 461 el centre del salm és הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אַתָּה, «ell em dirà, el meu pare (ets) Tu». Però pel que veiem en p. 465 (requadre) el centre conté set paraules i 28 lletres (14 [= דוד] x 2=28), per tant en realitat el centre és הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אַתָּה + אֱלֹהֵי וְצוּר יִשׁוּעָתִי = *ell em dirà, el meu pare (ets) Tu, el meu Déu i la meva roca de salvació*, i no pas: הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אַתָּה.

Aquí per a comptabilitzar els vv. es té en compte el títol del salm, no així en altres casos. Seguint la divisió que generalment es fa del salm, tenim tres seccions: vv. 2-19; vv. 20-38; vv. 39-53. El centre del salm no està, com esperaríem després d'aprendre a comptar tant, al bell mig de la segona secció: davant del centre tenim 7 vv., i darrera, 11 vv. Des del punt de vista de la teologia crec que aquí també hem de matisar una mica. Segons l'autora les tres seccions s'entenen teològicament així:

1a. (vv. 2-19): *lloança de Déu*: 143 paraules = 13 (meitat de 26 que es el tetragrama) x 11.

2a. (vv. 20-38): *elecció de David*: 126 paraules = 14 (David per guematria) x 9.

3a. (vv. 39-53): *refús del poble*: 108 paraules = 12 (les tribus, el poble) x 9.

A part de l'enigmàtic nou (9), enigma confessat per la mateixa autora, crec que tenim una altra dificultat en la qualificació teològica que es fa de la primera secció. Es diu: «Així, també aritmèticament, les tres parts serien portadores de sentit i confirmarien el contingut de cadascuna, explicitant la lloança a Déu, l'elecció de David i el refús del poble en estar relacionades amb YHWH (13), David (14), i el poble (12), respectivament». Pel que fa a la primera secció els vv. 4.5.16a no parlen de la lloança de Déu. Semblantment i pel que fa a la tercera secció el tema no és «el poble» en els vv. 39ss, almenys fins al v. 46 (inclòs).

També em sembla discutible algun detall de la divisió dels requadres de p. 469: en ella es subratlla la presència de dos grups de 14 paraules (vv. 20-21a; 36b-38) per la importància que la xifra té en la guematria. És difícil acceptar des del punt de vista metodològic que es puguí separar en diferents apartats la condicional «si», אם, dels mots hebreus «a David», לדוד, sobretot perquè estan units pel *maqfef* que és un signe de la masora que precisament vol unir els dos mots en una sola unitat accentual: אם־לדוד (v. 36b).

## CONCLUSIONS

Una gran qüestió persegueix el lector tot al llarg de l'obra: la masora és la responsable última i definitiva de la multiplicitat d'accents, de la vocalització que fixa el sentit del text i de la divisió d'aquest en *paraixàs* (en tot cas tal com ara les coneixem, *pace* Maimònides). Les seccions o *paraixàs* són fixades per la masora encara que moltes o la majoria tenen arrels més antigues)<sup>4</sup> i, el més important, és ella la que comptabilitza en últim terme els versets, els mots i les lletres (ben després de la recensió rabínica de finals del segle I dC que escollí solament el text consonàntic que havia de ser definitiu). Hi ha doncs el perill que el nostre comptar meticulós ens doni a vegades un sentit ben posterior no ja a l'autoria del text sinó també al moment de la seva compilació o darrera inserció en el corpus veterotestamentari. A descàrrec de l'autora s'ha de dir que sembla ser conscient d'aquests perills, com suara dèiem.

Davant d'aquest gran i valuós treball tenim, per resumir i a l'engròs, tres opcions: *a*) La de C. J. Labuschagne (i companys com la nostra autora i R. Ribera-Mariné): la numerologia ajuda i és necessària per a comprendre altres sentits presents en el text bíblic, per voluntat almenys del copista o del redactor final, que no es poden heure a través del mètode historicocrític, ni tampoc per altres mètodes com ara l'al·legoria o la narratologia, ni pel mateix estructuralisme, almenys entès com generalment s'entén. *b*) La de J. Bazak: la numerologia hi és però no pretén donar sentit, és només ornamental, de קישוט, tot i que també usa nombres simbòlics coneguts. *c*) Una tercera opció, que no crec que es pugui admetre, seria la de suposar que tant els resultats dels dos sistemes de guematria com la numerologia en general són sempre purament casuals o massa forçats per a poder ser admesos. Encara que en certs casos aquesta opció és acceptable, no crec que es pugui mantenir en general (si es té adequadament en compte el treball de l'autora). Tot i així em sembla molt captivadora l'opció de Jacob Bazak: els autors (editors últims o copistes) han volgut d'aquesta manera embellir el text; forma part de la passió dels antics pels nombres. No es pot negar, però, que algunes vegades la numerologia aporta sentit i no solament en alguns salms; les xifres dedicades a substituir el nom d'una divinitat determinada ja el primer mil·lenni aC ho mostren; no es pot negar tampoc que la numerologia porti sentit en textos de gènere literari apocalíptic o en genealogies d'alt interès teològic o cristològic.

Afegiríem només un últim element en línia amb el pensament de l'autora: comptar lletres, paraules i nombres serà sempre una bona ocasió (després d'una seriosa anàlisi exegètica) per reiterar, re-digerir i meditar Déu..., no hi fa res, diria jo, si no en traiem cap sentit nou (o/i segur), n'extraurem sempre un substànciós aliment espiritual, perquè en la seva paraula inspirada hi és Ell i el lector

4. Cf. Mc 12,26; Rm 11,2.

es col·loca així al seu escalf tot esforçant-se a desentranyar-la. Però això no ens ha de fer oblidar que comptar exactament els versets, mots i lletres de tots els llibres sagrats ho fa el rabinisme ja a partir del segle II dC perquè un copista no oblidés cap d'aquests detalls.<sup>5</sup> Quan nosaltres ho fem doncs avui, estem en línia amb la tradició d'aleshores i no necessàriament en línia amb les intencions de l'autor, copista o editor del text bíblic.

Com que considerem l'obra de molta importància demanem que en una segona edició s'incorpori un índex temàtic, almenys per a les primeres pàgines magistralment dedicades al sentit dels nombres a Mesopotàmia, Grècia (s. VI-IV aC) i a Israel. La riquesa del material que s'hi conté ho fa molt convenient.<sup>6</sup>

L'autora mereix una felicitació coral pel bé que s'ho ha passat fent l'obra, i agraïment pel gran treball realitzat. De retop també l'editor, el Centre de Pastoral Litúrgica, per atrevir-se amb una obra gens fàcil per a la impremta.

Enric Cortès

Víctor HERRERO DE MIGUEL, *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job* (Monografías y tesis 71), Estella: Verbo Divino 2018, 576 pp.

Ens trobem davant d'una d'aquelles tesis doctorals que van més enllà d'una recerca doctoral. En realitat es tracta d'un ver assaig bíblic que, si bé emprà els mètodes i els formats habituals en una tesi, en depassa de molt l'ambició a l'ús de qualssevol doctorands. Tant és així que podem afirmar, sense excedir-nos gens, que Víctor Herrero de Miguel (Salamanca, 1980) ens fa sentir la veu mateixa de Job. Així mateix ho presenta l'autor en la introducció:

El presente trabajo se asoma a la comprensión de la poesía que tiene el libro de Job [...] Nuestro estudio se fundamenta en la escucha de la voz de Job (p. 29-30).

L'obra és extensa: s'obre amb un índex (p. 7-14) que ens mostra convenientment les dues grans parts en què es divideix l'estudi (Part I, *Poemas en el aire*, i part II, *Antropología teológica del decir poético*). A tall de presentació hi ha unes paraules del Dr. Enrique Sanz Giménez-Rico (professor d'Antic Testament a la Universidad Pontificia Comillas, de Madrid), seguides del sempre necessari *conspectus siglorum* (p. 21-26). La introducció (p. 27-35) d'Herrero de Miguel serveix de portal a la primera part del llibre, que se centra en les intervencions poètiques de Job prèvies a la intervenció final de Déu. L'estructura d'aquesta Primera part (p. 39-469) és sempre la mateixa, i segueix un esquema analític molt ben pensat:

5. G. E. WEIL, *Initiation à la Massorah*. Leiden: Brill 1964, 31

6. Errors d'impremta: p. 8, lín. 6; p. 11, lín. 19; p. 14, lín. 3; p. 43, n. 127; p. 59, lín. 2; p. 61, lín. 22; p. 84, lín. 15; p. 107, lín. 3; p. 152, lín. 10; p. 199, lín. 4.

a) Traducció: es tracta d'una traducció pròpia de l'autor que pretén d'entendre amb autèntic aprofundiment allò que es desprèn de les paraules mateixes del llibre de Job. És, cal dir-ho, un pas necessari a qualsevol investigació seriosa.

b) Notes a la traducció: amb les notes pretén donar raó del perquè de l'opció interpretativa que ha pres en tal o tal cas de la seva traducció.

c) Presentació del poema: vol ser una avantsala a la lectura detinguda del poema en qüestió, que ha de permetre al lector començar-s'hi a situar amb certa atenció.

d) Ambient estructural: aquí, lluny de plantejar un possible *Sitz im Leben*, l'autor vol descobrir i plasmar l'estructura literària que mostra el text.

e) Desenvolupament: la part més important de l'estudi és el *desenvolupament*, això és, l'anàlisi de cada poema des de diverses perspectives. L'una respon al *jo poètic* —o sigui Job—, a allò que el poeta diu sobre si mateix; una reflexió sobre el llenguatge poètic des dels mateixos intersticis del poema. Una altra respon al *vosaltres* —la veu dels amics de Job, Elifaz, Bildad i Sofar—, i una tercera perspectiva té a veure amb el llenguatge de Déu tal com és percebut per Job: la insistència del poeta a donar forma humana a allò que la transcendeix fatídicament, si bé l'acompanya i l'arriba a constituir com a tal.

f) Teologia de la poètica: cada poema es clou amb una síntesi dels fruits que ha permès de recollir cada anàlisi.

La segona part del llibre (p. 471-523) fa una lectura aprofundida del darrer poema de Job (Jb 40,4-5; 42,2-6), un text essencial per a la comprensió de tots els poemes anteriors. L'obra es clou amb unes conclusions (p. 524-529) i la bibliografia general (p. 531-574).

Tal com ens transmet el mateix Herrero de Miguel, el seu estudi:

Descubre en la Poética un modo de aunar forma y fondo, expresión y contenido. [...] El análisis de la Poética implícita del texto de *Job* nos despeja el camino hacia una comprensión teológica más profunda de la obra (p. 34).

Estem davant d'un estudi que és un exercici magníficament assolit d'allò que hom anomena la *Wirkungsgeschichte*, és a dir, dels avatars del text, de la història dels efectes que unes lletres tan pregones com les del poema de Job han tingut al llarg de la història de la humanitat. Un diàleg sincer entre Job i tots aquells que s'hi han inspirat, que l'han tingut a l'horitzó o que, senzillament —i potser sense saber-ho—, l'han acaronat amb altres paraules també sinceres. L'obra ens recorda que un text veritablement profund, ple de sentit, ultrapassa les constriccions espaciotemporals de la seva creació material i va més enllà, fins i tot expressant coses que el qui el compongué desconeixia (p. 106).

En el decurs de les moltes pàgines del llibre, Herrero de Miguel ens fa sentir la necessitat imperiosa que l'ésser humà ha tingut, té i tindrà per la paraula, per l'existència poètica, una manera molt significativa d'ésser-en-el-món, de viure. És

una de les característiques més profundes de la que podríem dir-ne teologia sapiencial, això és, observar el món i emparaular-lo, dir-lo, xifrar-lo amb els signes del llenguatge. El mateix Job esdevé, de fet, paraula: el seu cos nu s'exposa davant del Creador amb la voluntat —excessiva però humana, com Tomàs— de despullar-lo, de tocar-lo. Tot plegat en una recerca d'altura teològica com poques: trobar-se cara a cara amb Déu mateix.

Per l'autor, Job esdevé un funàmbul de la paraula (p. 327): s'adona que la trista realitat amb què topà Guilgameix —la finitud humana— pot ser superada mitjançant la supervivència escrita; així, l'existència poètica permet situar-nos en l'horitzó del tòpic horacià del *non omnis moriar*.<sup>1</sup> Tot plegat el somni de la fragilitat humana afeccionat a cercar en el llenguatge allò que no troba en la vida.

Al final de l'obra, l'autor fa una afirmació molt valuosa per al nostre dia a dia:

Job busca a Dios. [...] Su manera de proceder consiste en hacer visible un modelo tenido por auténtico y, construida su maqueta, denunciar las inconsistencias del mismo. Así, por medio del sarcasmo y la ironía, Job deconstruye la forma de un Dios deformado, expone su aparente consistencia y perfección y, valiéndose de la distancia entre esta verdad y la verdad que ofrece el mundo, hace ver que la verdad de Dios consiste en su búsqueda (p. 527-528).

I en aquest exercici de desconstrucció s'hi enrunarien gran part dels ídols que ens acompanyen i que, pretesament, se'ns presenten com a autèntiques idees de la raó, per usar una afortunada expressió.

Només ens resta recomanar l'obra a tota persona interessada de debò en la literatura, no només bíblica, i que vulgui experimentar com les muses puen, gairebé sempre, dels temps pretèrits. Felicitar l'autor per la gran feina feta i per fer-nos oir, com mai, la veu turmentada, però esperançada, de Job.

Joaquim Malé i Ribera

*Els dos mags del Nou Testament: Jannes i Jambres* (Literatura Intertestamentària, *Supplementa* 8), introducció, traducció i notes de Marcos ACEITUNO DONOSO, Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià – Facultat de Teologia de Catalunya – Associació Bíblica de Catalunya 2018, 150 pp.

Podríem dir que la col·lecció *Literatura Intertestamentària* avança amb pas bíblic: lent però ferm. Ja feia quatre anys de la darrera publicació (*Els Testaments dels Dotze Patriarques*, a càrrec d'Enric Cortès), i amb aquesta nova entrega disposem

1. Vegeu HORACI, *Carm.*, III,30,6.

de vuit volums.<sup>1</sup> Aquesta vegada se'ns ofereix una obra apòcrifa d'una tradició jueva molt concreta a propòsit de Moisès i els mags del faraó, els germans Janes i Jambres, que acaben patint un destí fatal a causa de la seva oposició a Moisès. Es tracta de l'*Apòcrif de Jannes i Jambres (JanJam)*.

El llibre s'obre amb les abreviatures i sigles (p. 7-11), que donen pas a la part més interessant en una obra d'aquest gènere: l'estudi introductor. Aquesta introducció general a *JanJam* ocupa les pàgines principals del llibre (p. 13-77), i inclou una bibliografia (p. 69-77) amb fonts primàries, estudis específics sobre aquesta obra apòcrifa i estudis generals. Després ens trobem amb la versió catalana de *JanJam* (p. 81-131), amb un notable aparat de notes al peu que ens faciliten la comprensió d'un text molt fragmentari i, per això mateix, difícil d'entendre. Finalment ens trobem amb un índex de citacions bíbliques (p. 133-144), tant d'Antic Testament i Nou Testament com d'obres jueves, cristianes, clàssiques i medievals, i amb un índex temàtic (p. 145-147) que ens permet d'orientar-nos amb facilitat a l'hora de buscar un o altre concepte fonamental. L'obra es clou amb l'índex general (p. 149-150).

A diferència d'altres llibres d'aquesta mateixa col·lecció,<sup>2</sup> *JanJam* no incorpora el text en llengua original —en aquest cas grec—, sinó que procedeix a fer-ne una traducció al català. Ara bé, tot i aquesta aparent mancança en un llibre acadèmic, el lector s'adonarà ràpidament que en l'abundant aparat de notes explicatives que acompanyen la traducció s'hi troben algunes frases en la llengua grega original. Solen ser reconstruccions proposades, ja sigui pel mateix Marcos Aceituno o per altres estudiosos de l'apòcrif,<sup>3</sup> i que permeten d'albirar un poc l'enorme complexitat que acompanya un estudi d'aquest tipus d'obres antigues. Vet aquí un dels grans entrebancs amb què es troba tothora el crític textual!

Cal tenir en compte que és la primera vegada que aquest text es tradueix en llengua catalana, de tal manera que el valor mateix de la traducció justifica suficientment l'exercici realitzat. La veritat és que un text tan fragmentari com aquest és de difícil traducció, i és per això que s'ha decidit de traduir-lo mitjan-

1. En un primer moment (2002) es tractà d'una iniciativa de la Fundació Bíblica Catalana de l'Institut Cambó, amb el propòsit de crear una col·lecció d'obres que s'estructurava entorn de sis eixos temàtics: literatura apocalíptica, literatura dels testaments, literatura d'historiadors i autors diversos, literatura qumrànica, literatura henòquica i suplementos. L'empresa rutllà molt bé fins al quart volum, de 2005, a raó d'un per any. D'aleshores ençà, la col·lecció passà sota l'emparrà de la Facultat de Teologia de Catalunya, que s'ha encarregat, fins a dia d'avui, de l'edició de quatre volums més; això sí, més espaiats en el temps (a raó d'un cada tres o quatre anys).
2. Així la *Carta d'Aristeas*, a càrrec de Frederic RAURELL (2002) o *Josep i Àsenet*, a càrrec de Pius-Ramon TRAGAN (2005).
3. Fonamentalment per l'editor de *editio princeps*, el neerlandès Albert Pietersma, professor de Septuaginta i grec hel·lenístic de la universitat de Toronto, al Canadà. Quant a l'edició, vegeu A. PIETERSMA, *Apocryphon of Jannes and Jambres the Magicians. P. Chester Beatty XVI (Religions in the Graeco-Roman World 119)*, edited with Introduction, Translation and Commentary with Full Facsimile of All Three Texts, Leiden – New York – Köln: Brill 1994.

çants estics independents numerats, és a dir, que cada línia apareix amb una numeració que correspon a les línies originals del text grec seguint les planes del paper Chester Beatty XVI (document base per a la reconstrucció de *JanJam*). Això permet que, tot i la dificultat intrínseca de lectura, hom pugui situar-se en tot moment dins el text amb facilitat. Per a facilitar encara més l'accés al text, Marcos Aceituno ha tingut la gentilesa de crear uns sumaris per a cada pàgina, que consisteixen en una glossa explicativa d'allò que el lector trobarà immediatament. La veritat és que és una ajuda molt necessària per a un text d'aquestes característiques.

Però, què tenim entre mans? *JanJam* és un escrit jueu del segle I aC, una reflexió teològica al voltant de la figura immensa de Moisès i la relació que aquest establí a Egipte amb el faraó i altres membres de la seva cort, concretament els germans Jannes i Jambres, dos personatges misteriosos i d'origen incert. En realitat, a propòsit del relat que trobem en Ex 7,11-12.22, els noms han estat associats a dos mags que s'oposaren a Moisès i Aaron en el moment de la sortida del poble jueu del seu esclavatge en terres del Nil. La tradició bíblica posterior (2Tm 3,8-9) els ha caracteritzat com a acèrrims oponents de Moisès i, per tant, de Déu mateix. La presència de diverses fonts paganes (àrabs, aramees, gregues, llatines, siriaques...) que testimonien aquestes dues figures dona raó de la repercussió que degué de tenir aquest episodi més enllà de la Bíblia. Per posar uns pocs exemples, Apuleu inclou tant a Moisès com a Jannes («Moses uel Iohannes [= Iannes]») en un llistat d'eximis mags del món antic.<sup>4</sup> També en parla Plini el Vell, tot comentant que Moisès, Jannes i Jambres es compten entre els mags que hi hagué milers d'anys després de Zoroastre.<sup>5</sup> De fet, el llibre s'inicia amb una genealogia dels mags per passar després a l'oposició de Jannes vers Moisès, que acaba amb una greu malaltia i la mort tant d'aquest com de la seva mare —que havia tingut una premonició del desastre. Resta Jambres, l'únic germà viu, que ha d'afrontar la catàstrofe familiar i que és visitat per l'ànima del germà difunt que li comunica l'error en què visqué (idolatria, fornicació, usura, perjuri, conjurs...), a fi d'exhortar-lo perquè abandoni el camí incorrecte. L'obra s'acaba abruptament sense resoldre l'acte penitencial de l'ànima de Jannes i, per tant, sense saber si tindrà efecte real de penediment i conversió en el seu germà Jambres.

Quant a l'estudi principal que confegeix el gruix del llibre que presentem, Marcos Aceituno fa un recorregut diacrònic que el porta de presentar la tradició dels mags Jannes i Jambres en la literatura targúmica més antiga (aquella identificada pel savi Díez Macho en el Targum Neòfiti, ca. s. II aC), passant per la literatura cristiana (bàsicament 2Tm 3,1-10) i patristica (Justí, Ireneu, Tertul·lià i Orígenes). També presenta una magnífica síntesi tant de les característiques

4. Cf. APULEU, *Apol.* 90.

5. «Est et alia magices factio a Mose et Ianne et Lotape [= Jambres?] ac Iudaei spendens, sed multis milibus annorum post Zoroastren». Cf. PLINI, *Hist. Nat.* XXX,2,11.

codicològiques de l'obra com dels temes principals que s'hi tracten. És d'especial interès el que podríem anomenar el leitmotiv de l'apòcrif, que Aceituno expressa així:

Jannes postmortal adverteix del caràcter negatiu de la idolatria i d'altres pecats, insistint metafòricament en la importància de mantenir-se fidel en el matrimoni, imatge de la fe monoteista, per no caure en la prostitució, imatge del politeisme (p. 58).<sup>6</sup>

Aquesta escena també ens recorda granment la paràbola del ric i Llätzer (Lc 16,19-31), en què el ric que ha mort i es troba a l'Hades estableix un diàleg amb Abraham, que es troba al cel amb Llätzer.<sup>7</sup> El diàleg pretén convèncer Abraham perquè envii un *Llätzer postmortal* a cal ric a fi que adverteixi la seva família. La diferència, notable, és que el ric no fa cap acte de penitència ni s'adona del mal que ha fet. No cal ni pensar en el fet que, aquí, la conversió resta allunyada de tot horitzó visible.

L'apòcrif *JanJam* és, doncs, una mostra més del dinamisme literari i teològic del món jueu —i de retruc cristià—, que pensa i repensa el seu llegat històric, literari i religiós a la llum de noves realitats. Justament aquesta condició dinàmica de la tradició és la que garanteix permanentment l'actualitat de qüestions tan antigues. És a dir, obres com *JanJam* romanen actuals no pel seu contingut concret (els fets narrats, els personatges específics), sinó pel tractament de temàtiques d'alt interès espiritual, filosòfic, històric, etc.

El llibre és molt recomanable a tot aquell qui pretengui endinsar-se seriosament en el món de la literatura intertestamentària, tant pel seu tractament acadèmic i rigorós de les fonts i la bibliografia secundària disponible com per l'interessantíssim aparat de notes que acompanyen la traducció catalana de *JanJam*, que és d'una erudició envejable per a tots aquells que ens dediquem a l'exegesi bíblica. També volem agrair a l'autor que hagi facilitat l'accés en llengua catalana d'una obra d'aquestes característiques, que de ben segur farà les delícies del lector culte avesat a les narracions bíbliques. Només ens queda felicitar efusivament el Dr. Marcos Aceituno per la feina tan ben feta que ens ofereix. I que per molts anys es pugui anar engruixint la col·lecció de *Literatura Intertestamentària*.

Joaquim Malé i Ribera

6. Aquesta oposició entre matrimoni/poligàmia o prostitució com a metàfora literària de monoteisme/politeisme o idolatria també es dona amb altres imatges, com la del jardí de la casa de Memfis on els diversos mags egipcis es refugien davant de les amenaces d'adversitats. Aquest jardí esdevé la contraposició de l'Edèn. El joc d'oposicions és habitual en aquest tipus d'obres que pretenen mostrar la validesa d'un model de vida vers la falsedat d'un altre.
7. El text no parla del cel, sinó que diu que el ric alçà la vista respecte del lloc on es trobava: ἐπάρατος ὁφθαλμοῦσάτου.



Scott D. MACKIE (ed.), *The Letter to the Hebrews. Critical Readings* (Critical Readings in Biblical Studies), London: T&T Clark 2018, 514 pp.

La «Carta als Hebreus» és segurament un dels textos més extraordinaris del Nou Testament. Es pot argumentar, de fet, que Hebreus presenta la més alta cristologia de tot el Nou Testament, la soteriologia i l'escatologia realitzada més comprensiva, la panoràmica més clara dels costos i dels beneficis de la vida cristiana, la immersió més aprofundida al pensament de l'Antic Testament, així com l'exhortació més apassionada amb refinades habilitats retòriques i literàries (p. 1).

Aquesta síntesi, vibrant i precisa, de la Carta als Hebreus, constitueix el primer paràgraf del llibre que ressenyem. El reproduïm com un tast de l'expressivitat i de les capacitats que ens regala Scott D. Mackie, un exegeta apassionat i bon coneixedor de la temàtica d'aquesta extensa compilació d'estudis sobre la carta als Hebreus (514 pp.).

El marc editorial de l'obra pertany a la nova col·lecció de T&T Clark: *Critical Readings in Biblical Studies*, iniciada l'any 2018. El títol de la col·lecció es repeteix sempre parcialment com a subtítol dels volums publicats (*Critical Readings*). En el cas del volum editat per Mackie, el subtítol emmarca i garanteix la seriositat contrastada dels noms i dels articles seleccionats per ell. Ho corroboren els breus comentaris d'altres investigadors que ocupen la contraportada del llibre.

El cos del llibre consta de sis parts. Les precedeix una breu introducció (4 pp.), i les arrodoneix un índex de citacions (28 pp.) i un índex d'autors (7 pp.). Els sis blocs temàtics presenten la mateixa estructura: unes pàgines d'introducció al tema, una ràpida presentació dels articles escollits, els articles (extrets de diferents fonts amb els deguts permisos), i uns suggeriments bibliogràfics finals per eixamplar la lectura.

La primera part, «Teologia, Cristologia i Pneumatologia» (130 pp.) és la més extensa i la més rellevant. La constitueixen vuit articles, signats per ordre d'aparició per John P. Meier («Structure and Theology in Heb 1,1-14»), C. K. Barrett («The Christology of Hebrews»), Kenneth L. Schenck («A Celebration of the Enthroned Son: The Catena of Hebrews 1»), Harold W. Attridge («God on Hebrews: Urging Children to Heavenly Glory»), Martin Emmrich («Pneuma in Hebrews: Prophet and Interpreter»), Patrick Gray («Brotherly Love and the High Priest Christology of Hebrews»), Christopher Richardson («The Passion: Reconsidering Hebrews 5,7-8»), David M. Moffitt («'If Another Priest Arises': Jesus' Resurrection and the High Priest Christology of Hebrews»).

La segona part, «Escatologia» (67 pp.), presenta tres articles, amb dos autors que repeteixen article. Són C. K. Barrett («The Eschatology of the Epistle to the Hebrews»), A. T. Lincoln («Sabbath Rest, and Eschatology in the New Testament»), i Kenneth Schenck («Philo and the Epistle to the Hebrews: Ronald Williamson's Study after Thirty Years»).

La tercera part, «L'autor i la comunitat destinatària» (45 pp.), inclou dos articles: el primer de Barnabas Lindars («The Rhetorical Structure of Hebrews»),

i el segon de Walter Überlacker («Hebrews and the Implied Author's Rethorical Ethos»).

La quarta part, «Estructura, Retòrica grecoromana, Estratègia exhortativa» (78 pp.), conté tres llargs articles signats per David A. de Silva («Exchanging Favor for Wrath: Apostasy in Hebrews and Patron-Client Relationships»), Craig R. Koester («Hebrews, Rhetoric, and the Future of Humanity»), Michael W. Martin and Jason A. Whitlark («Choosing What Is Advantageous: The relationship between Epideictic and Deliberative Syncrisis in Hebrews»).

La cinquena part, «l'Antic Testament en la relació amb el judaisme contemporani» (64 pp.), és la més delicada de totes, pel debat intens sobre el supersessionisme que ha generat la lectura cristiana tradicional sobre Hebreus. D'una banda, l'escrit apareix amarat de judaïtat, però de l'altra, la seva argumentació retòrica la posa en qüestió. La selecció d'aquest apartat la protagonitzen quatre articles: George B. Caird («The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews»), George H. Guthrie («Hebrew's Use of the Old Testament: Recent Trends in Research»), Peter Walker («A Place for Hebrews? Contexts for a First-Century Sermon»), Eric F. Mason («The Epistle [Not Necessarily] to the "Hebrews": A Call to Renunciation of Judaism or Encouragement to Christian Commitment»).

La sisena i darrera part, «Soteriologia» (69 pp.), repeteix un autor, i Mackie s'inclou en l'elenc d'articles: Scott W. Hahn («A Broken Covenant and the Curse of Death: A Study of Hebrews 9: 15-22»), Craig R. Koester («God's Purposes and Christ's Saving Work According to Hebrews»), Scott D. Mackie («Ancient Jewish Mystical Motifs in Hebrews' Theology of Access and Entry Exhortations»).

En suma, són vint-i-tres els articles seleccionats, que corresponen a vint especialistes. Mackie indica que es tracta d'alguns dels millors assaigs en llengua anglesa d'Hebreus dels darrers seixanta anys (p. 3). És obvi que es poden discutir els criteris de selecció dels articles. És obvi que es pot trobar a faltar algun nom i article més rellevant que els escollits. Fins i tot es pot criticar l'exclusió d'articles que no s'han escrit en anglès i que eixamplarien la panoràmica internacional de l'exegesi d'Hebreus. No obstant això, subscrivim la compilació que presenta Mackie, que com ell mateix indica, només pretén esdevenir una finestra a l'actualitat exegetica d'aquest escrit neotestamentari (p. 3). Tampoc desestimem el valor pràctic de trobar aplegat, en un mateix volum, el que apareix dispers en tantes publicacions i revistes (p. 3).

Qui estigui interessat en entrar de ple en el batec exegetic d'Hebreus, qui vulgui tenir una visió actual, àmplia i omnicomprendiva de l'escrit, el volum editat per Mackie li serà de gran utilitat. Primer, perquè el lector gaudirà d'una selecció qualificada d'articles feta amb passió i amb criteri. Segon, perquè Mackie ens regala els fruits d'una important virtut exegetica que és llegir, contrastar, i discutir el que diuen els altres estudiosos, presentant-nos en aquest volum el que ell considera més consistent.

El segell personal de Mackie l'apreciem en la introducció de cada bloc temàtic i en la presentació dels articles seleccionats; també l'apreciem en la bibliografia

fia que afegeix com a cloenda de cadascuna de les sis parts. L'ordre dels temes esdevé, també, un índex de les seves preocupacions exegètiques i àdhuc teològiques. Però les seves credencials s'aprecien en les conclusions de l'article signat per ell («Ancient Jewish Mystical Motifs in Hebrews' Theology of Access and Entry Exhortations»), que coincideix amb el final del llibre (una casualitat?). Allí senyala amb claredat que els motius que l'autor d'Hebreus extreu de la tradició mística jueva (el tron diví, el vel del temple, la glòria divina, i els àngels), esdevenen per a ell una clau important de comprensió de tot l'escrit (p. 475-476).

Jordi Cervera i Valls

Jesús GIRÓN IZQUIERDO, «*Maestro, ¿dónde vives?*» (Jn 1,38). *Estudio exegético-teológico sobre la función del adverbio "dónde" (poû) en el evangelio de Juan*. (Col. Tesis 75) Estella: Verbo Divino 2019, 422 pp.

Las primeras palabras que Jesús pronuncia en el evangelio de Juan son «¿Qué buscáis?» (Jn 1,38b) dirigidas a sus dos primeros discípulos; parecidas a las que repite a María Magdalena la mañana de Pascua: «¿A quién buscas?» (20,15a). A las que los protagonistas responden en ambos casos con un «¿dónde?» (*poû*, en griego): «¿dónde vives?» en el primer caso, y «¿dónde lo has puesto?» en el segundo. A lo largo del texto de Juan, esta pregunta por el dónde se repite en boca de distintos personajes (cf. 1,38.39; 3,8; 7,11.35; 8,10.14.19; 9,12; 11,34.57; 12,35; 13,36; 14,5; 16,5; 20,2.13.15).

La búsqueda aparece como una constante en el cuarto evangelio y puede ser básicamente de dos tipos: para conocer y seguir a Jesús, o bien para acabar con él. Tanto los que lo aceptan como o los que lo rechazan por impostor realizan una búsqueda de su persona, que se concreta en la pregunta por el dónde, y que puede ser indicio de una fe incipiente en Jesús o de un rechazo incrédulo de él.

De ahí arranca el estudio exegético y teológico del Dr. Girón Izquierdo, en la que es su tesis doctoral, defendida en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana en junio de 2017, dirigida por el profesor Javier López sj.

El autor delimita su campo de estudio al adverbio interrogativo *dónde* (*poû*), obviando el también adverbio interrogativo *de dónde* (*póthen*), y los adverbios relativos *donde* (*ópou*), a pesar de la estrecha relación que guardan entre ellos. El adverbio interrogativo de lugar griego *poû* puede tener dos sentidos en castellano: uno presente y estático, acompañado de los verbos, vivir, estar y poner (*dónde*), y otro futuro y de movimiento, acompañado del verbo ir (*a dónde*). Dicho adverbio aparece en labios de distintos personajes a lo largo del relato joánico: Jesús (3,8; 8,10.14; 11,34; 12,35; 16,5), los discípulos (1,38), Simón Pedro (13,36), Tomás (14,5); María Magdalena (20,2.13.15), pero también los judíos (7,11.35), los fariseos (8,19), los sumos sacerdotes con los fariseos (11,57); ade-

más de los vecinos del ciego (9,12) y el narrador (1,39). Por otro lado el adverbio puede estar referido a Jesús, en la mayoría de las veces, pero también al Padre (8,19), el viento o espíritu (3,8), los acusadores de la adúltera (8,10), Lázaro (11,34), y el que camina en tinieblas (12,35). Es precisamente en función de los personajes como el Dr. Girón organiza su estudio, para poder extraer mejor su sentido.

Su estudio se inscribe en la línea de otros estudios de las últimas décadas que investigan en los movimientos de Jesús a lo largo del relato joánico, dando importancia a los datos espaciales que contiene, o abordando el sentido del origen y meta de Jesús, como claves para comprender su identidad y misión. En este contexto, el estudio del Dr. Girón se centra en la función del adverbio «dónde» en el evangelio de Juan, e intenta responder a la pregunta clave «*poû méneis;*» (1,38) y a las cuestiones sobre el lugar donde Jesús se encuentra o a donde se dirige. No solo sobre su lugar físico, sino también en el lugar simbólico y teológico de su identidad, misión y destino.

El autor escoge un método de estudio sincrónico: no desarrolla un estudio diacrónico o cronológico del uso del adverbio *dónde* a lo largo del evangelio de Juan, desde el principio hasta el fin, viendo el posible progreso en el uso; sino que parte de los diálogos de los personajes que usan el adverbio y de los referentes del mismo, y analizando los elementos sintácticos, semánticos, narrativos y pragmáticos más relevantes.

Desde las categorías de *búsqueda* y de *fe*, el Dr. Girón distingue en su estudio dos grupos de personajes: los que buscan a Jesús desde la fe en él: los primeros discípulos, Simón Pedro, Tomás, y María Magdalena; y los que lo buscan sin fe: las judíos, los fariseos, los vecinos del ciego, y los sumos sacerdotes. Además del adverbio en labios de Jesús, y referido al Espíritu, a los acusadores de la adúltera, al mismo Jesús, al cuerpo de Lázaro, y al hombre que camina en tinieblas y que no sabe a dónde va. De esta manera el autor elabora un esquema tripartito de su tesis, correspondiendo cada parte a un capítulo: la búsqueda de Jesús desde la fe (c. II), la búsqueda de Jesús desde la falta de fe (c. III), y el adverbio *poû* en labios de Jesús (c. IV). La estructura de las dieciocho citas agrupadas en estas tres partes, presenta la tercera como la síntesis de las otras dos.

En el capítulo I, el autor realiza un estudio gramatical del adverbio interrogativo griego *poû* en su estadio clásico y bíblico; así como de la forma y la función de la oración interrogativa y su importancia retórica. Cabe destacar la tercera parte en la que resume los estudios de espacio y lugar realizados sobre el evangelio de Juan y el carácter marcadamente figurativo del espacio en dicho relato. Concluye señalando que el uso del adverbio interrogativo *dónde* ayuda al evangelista Juan a transmitir al lector algo más que simples datos geográfico o topológicos: a través de las oraciones interrogativas con una fuerte carga retórica se implica y persuade al lector para dar una respuesta personal y positiva al acontecimiento y a la persona de Jesús narrada.

En el capítulo II, el Dr. Girón estudia los cuatro textos (1,38.39; 13,36; 14,5; 20,2.13.15) que utiliza el autor del cuarto evangelio para expresar la búsqueda desde la fe y la apertura a la escucha de la Palabra de los discípulos de Jesús: sus primeros discípulos, Simón Pedro, Tomás y María Magdalena. En estos cuatro casos se trata de una fe incipiente y parcial, en búsqueda; hasta el punto de poder calificar al discípulo como aquel que busca a Jesús y sus palabras, y se interroga por él. En su respuesta Jesús deja vislumbrar algún aspecto que sirve de ventana al misterio de la identidad de Jesús: él, el Maestro, viene del Padre, va al Padre, y está en el Padre. En esa búsqueda y en ese encuentro el autor del evangelio implica, a través de sus personajes, al lector.

En el capítulo III, el autor analiza cinco textos en los que aparecen cuatro personajes que buscan a Jesús por curiosidad o bien para acabar con él: los judíos (7,11 y 7,35), los fariseos (8,19, referido al Padre de Jesús), los vecinos del ciego sanado (9,12) y los sumos sacerdotes con los fariseos (11,57). Mientras que los pasajes estudiados en el c. II se encuentran repartidos entre la sección introductiva al evangelio y el llamado Libro de la Gloria; en este capítulo los textos estudiados pertenecen todos al Libro de los Signos, y se concentran en el marco geográfico de Jerusalén. A diferencia de los que buscan con fe (cf. c. II), las preguntas contenidas en este capítulo no encuentran respuesta directa, aunque sí indirecta en los versículos siguientes, por medio de algún aspecto relevante del misterio de Jesús, captados por otros personajes y el lector. Contrasta así, lo que captan los personajes que buscan a Jesús con fe, de los que lo buscan con simple curiosidad o, incluso, para acabar con él: no captan nada y permanecen en su interrogante.

En el capítulo IV el autor analiza seis citas en las que Jesús se dirige a diversos personajes o a distintos objetos de búsqueda. Las cinco primeras pertenecen al Libro de los signos, mientras que la última es del Libro de la Gloria. En todas ellas nos encontramos en el contexto geográfico de Jerusalén-Betania. Jesús habla con Nicodemo acerca del movimiento del viento-Espíritu (3,8), se dirige a la mujer adúltera preguntando por los que la condenan (8,10); poco después a los fariseos echándoles en cara que desconocen su origen (8,14); en Betania pregunta a Marta y María por el cuerpo de su hermano difunto (11,34); en los preliminares de su última Pascua, y antes de ocultarse, hace una última llamada a seguirle, advirtiéndole a no caminar en tinieblas (12,35); finalmente en el contexto del discurso de despedida, Jesús se dirige a sus discípulos extrañado de que nadie le pregunte a dónde va (16,5). De esas seis citas, en cuatro el adverbio *dónde* tiene sentido dinámico, indicando movimiento (3,8; 8,14; 12,35; 16,5) y en dos sentido estático, de lugar (8,10; 11,34); además, tres de ellas revisten la forma interrogativa directa (8,10; 11,34; 16,5) y las otras tres indirecta (3,8, 8,14; 12,35). Un uso, pues, variado. El Dr. Girón encuentra, tras de ellas, una línea de fondo soteriológica: parte de la propuesta de fe formulada a Nicodemo (3,16), tropieza con el pecado y la condena de la adúltera, a la que Jesús supera con el perdón (8,10), ya que él es el que tiene su origen y su destino en Dios como declara a los

fariseos (8,14), ya que él ha venido para dar vida (11,34) y que nadie camine en la tiniebla (12,35), sino que guiados por el Espíritu caminen en la verdad (16,5): la que revela que Jesús es el Hijo de Dios que ha venido al mundo para que todo el que cree en él tenga vida. De esta manera, todas estas citas puestas en boca de Jesús, hacen de síntesis de las otras puestas en boca de los discípulos o de los adversarios de Jesús: nos presentan a Jesús como la síntesis de toda la revelación, especialmente en relación con su origen y destino y con su identidad.

Finalmente, en el capítulo V el Dr. Girón nos presenta la síntesis de todo su estudio filológico y exegético sobre el adverbio interrogativo *dónde* (*potù*) en el cuarto evangelio, así como la importancia de dicho adverbio en la narración joánica y su impacto retórico en el lector antiguo y moderno. Concluye presentando el desarrollo teológico de los distintos sentidos del adverbio, encontrados a lo largo de su estudio. El sentido antropológico, mostrando diversas actitudes en los personajes que se relacionan con Jesús: fe incipiente, no exenta de dudas; o bien una búsqueda llena de impedimentos e incomprensiones. El sentido cristológico que descubre en el Jesús itinerante y huidizo al revelador del Padre. El sentido teológico, cuyo origen y destino es el mismo Dios Padre. El sentido pneumatológico, ya que el Espíritu es el que acompaña a Jesús y al que Jesús deja en sus discípulos, para permanecer junto a ellos y ser encontrado por ellos. El sentido eclesial en la revelación de Jesús a los suyos en el contexto de su discurso de despedida. El sentido soteriológico y escatológico en la capacidad de perdonar los pecados y de dar vida nueva.

En su conclusión, el autor muestra que detrás de cada pregunta por el *dónde* hay un aspecto de la identidad de Jesús que es captado, tanto por aquellos que lo buscan con fe, como por el lector implicado en el seguimiento de Jesús. Asimismo los que lo buscan sin fe, y a menudo con hostilidad, no pueden encontrarlo ni físicamente, porque no saben dónde se halla, ni espiritualmente, porque no comprenden la revelación que se da en Jesús: no hay revelación fuera de la fe.

El trabajo concluye con una amplia bibliografía variada (p. 379-396) relativa a aspectos filológicos, introductorios al evangelio de Juan, y específicos de los versículos estudiados en el desarrollo de la tesis. Así mismo, incluye un índice de autores y de citas bíblicas, al final.

Nos encontramos, pues, con un excelente trabajo del Dr. Jesús Girón Izquierdo, que cuenta con una vasta preparación teológica y exegética, y una remarkable experiencia docente. Su trabajo aporta una buena ayuda al especialista en el evangelio de Juan ya que afronta un aspecto que hasta ahora había pasado casi desapercibido entre los estudiosos, y que muestra el talento narrativo, retórico y teológico del autor del cuarto evangelio. Su lectura puede ayudar también a la persona interesada en profundizar en dicho evangelio, y llevarla a un conocimiento más exhaustivo del relato joánico.

Un aspecto a mejorar, pero que no empaña la calidad del conjunto del estudio presentado, lo podemos sugerir referido al capítulo V de síntesis. En él no resulta fácil distinguir lo que es exposición de los diversos aspectos generales de la

teología joánica, de aquellos aspectos específicos que surgen del análisis realizado del uso filológico y narrativo del adverbio *dónde* en el cuarto evangelio. Puede resultar también útil al lector una presentación diversificada de la extensa bibliografía, a fin de distinguir las introducciones y comentarios, de los estudios monográficos del texto del cuarto evangelio, así como de los aspectos filológicos o más genéricos. Para una segunda edición de la obra sugerimos que se tengan presentes ambas consideraciones.

Jordi Latorre

Fidel AIZPURÚA DONAZAR, *Una lectura social del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino 2019, 271 pp.

El biblista caputxí Fidel Aizpurúa Donazar (Villava, 1947), profesor de Nou Testament de la Facultat de Teologia de Vitòria, ens ofereix amb aquest llibre una senzilla i global lectura de textos de tots els llibres del Nou Testament, a partir de l'anomenada lectura social. El treball ha estat precedit per diversos llibres de l'autor de temàtica bíblica: *Una lectura «social» del Evangelio de Marcos* (2005), *Evangelio según san Juan* (2008), *La espiritualidad bíblica* (2009). I per diversos articles publicats a la revista *Lumen*, de la mateixa Facultat de Teologia de Vitòria, que son un avançament d'alguns dels capítols del present llibre.

El llibre parteix de la coneguda frase atribuïda a Karl Barth que és necessari fer teologia amb la Bíblia en una mà i en l'altra el diari. Aquest ha estat l'eslògan de molts predicadors i aquest és el desig de l'autor, fugir de la ideologia i apropiarse al fet social. Per això, presenta una lectura social, que defineix com «aquella que mira a la realitat y desde la realidad con el texto bíblico en la mano» (pàg. 14). Més que un mètode pròpiament dit, la considera una sensibilitat que intueix que «la mezcla de la Palabra ahondada con la realidad social discernida puede ser altamente provechosa» (ibíd.). Aquesta sensibilitat va dirigida especialment a captar l'interès del lector actual, especialment si està fortament interessat per la dimensió social i té reticències sobre la fecunditat del text neotestamentari. L'autor explicita que un dels presupòsits globals del seu treball és que «el texto bíblico, sobre todo el del NT, no es tanto un texto orientado a creyentes sino a cualquiera que conecte con la oferta de Jesús» (p. 15). Per a ell, a partir de l'obra llucana, «el objetivo del Evangelio es, de algún modo, el paganismo, a quien va dirigida la oferta» (ibíd.).

Segurament aquest és un punt de partença discutible, però no deixa de ser elogiable la seva sensibilitat i el seu desig d'apropar el text neotestamentari a tothom, mostrant els fruits que el lector, tingui la creença que tingui, en pot treure dels textos venerables del Nou Testament des d'aquesta perspectiva social.

El cos del llibre consta de vint-i-set capítols, un per a cada llibre del Nou Testament. No es tracta pròpiament d'una lectura, encara que fos global, de cada lli-

bre, sinó de la selecció d'alguns textos, de vegades extensos, de vegades molt breus. Dos textos per a cada llibre, acompanyats cada un d'un apartat presentat com derivacions socials.

Aquesta és la llista dels títols dels diversos capítols, amb la indicació dels textos escollits com a punt de referència:

«El alborear del reino: Mateo.» Textos: El sermó de la Muntanya (Mt 5-7) i el judici final (Mt 25,31-46).

«La soñada igualdad: Marcos.» Textos: El més important (Mc 9,33b-37) i el matrimoni i el divorci (Mc 10,1-12).

«Iconos sociales: Lucas.» Textos: La paràbola del bon samarità (Lc 10,25-32) i la paràbola del ric Epuló i el pobre Llätzer (Lc 16,19-31).

«Señales para tener vida: Juan.» Textos: Les noces de Canà (Jn 2,1-12) i la resurrecció de Llätzer (Jn 11,1-46).

«Ver la ciudad con los ojos de Dios: Hechos de los Apóstoles.» Textos: L'església jueva de Jerusalem i l'església cristiana d'Antiquia de Síria.

«El anhelo imparable de otro estilo de vida: Romanos.» Textos: La manifestació de la justícia salvadora (Rm 3,25) i la donació de la vida als nostres cossos mortals (Rm 8,11).

«Amar la limitada perfección de la comunidad: 1 Corintios.» Textos: Escàndol per als jueus i un absurd per als grecs (1Co 1,23) i les manifestacions de l'Esperit en bé de tots (1Co 12,7).

«Las exigencias de la igualdad: 2 Corintios.» Textos: La generositat abundosa (2Co 8,7-9) i la col·lecta en la mesura de les pròpies possibilitats (2Co 8,10-15).

«La construcción de la libertad: Gálatas.» Textos: La irrenunciable llibertat (Ga 4, 21-6,10) i la llibertat que es construeix (Ga 4,8-20).

«¿Qué Iglesia, qué sociedad?: Efesios.» Textos: Unir totes les coses (Ef 1,10) i fer conèixer les múltiples manifestacions de la saviesa (Ef 3,10).

«Las raíces de la bondad: Filipenses.» Textos: Himne cristològic (Fl 2,6-11) i tot és una pèrdua, comparat amb el bé suprem (Fl 3,8).

«Una experiencia esencial de Jesús: Colosenses.» Textos: La plenitud (Col 2,10) i el secret de Déu (Col 1,26).

«No apagar el espíritu: 1 Tesalonicenses.» Textos: No sufocar l'Esperit (1Te 5,19) i conseqüències de la fe, l'esperança i l'amor (1Te 1,3.9).

«Espiritualidad para un trabajo decente: 2 Tesalonicenses.» Textos: Qui no vulgui treballar, que no mengi (2Te 3,7-10) i treballar en pau per guanyar-se el pa que mengen (2Te 3,11-16).

«De la intuición a la institución: 1 Timoteo.» Textos: Importància de l'organització (1Tm 3,1-7) i el misteri de la pietat (1Tm 3,16).



«En las antípodas de la teología política: 2 Timoteo.» Textos: Ell continua fidel (2Tm 2,8-13) i servir la veritat (2Tm 2,14.16-26).

«Integrar en épocas de desintegración: Tito.» Textos: Codis domèstics (Tt 2,1-15) i acatament a les autoritats (Tt 3,1-15).

«¿Una sociedad sin clases?: Filemón.» Textos: No ja com un esclau, sinó com un germà (Flm 16) i implicació personal (Flm 19).

«Caminando tras un sueño: Hebreos.» Textos: Anhel d'una nova humanitat (He 11,8-22) i història alliberadora (He 11,23-31).

«Los caminos de una fe social: Santiago.» Textos: El jornal escatimat que clama al cel (Jm 5,4) i no fer distinció de persones (Jm 2,6-8).

«Un hogar para curar desamparos: 1 Pedro.» Textos: Us enfortirà i us refermarà (1Pe 5,10) i edificats com a pedres vives (1Pe 2,5).

«La espera próxima: 2 Pedro.» Textos: Què se n'ha fet de la promesa de la seva vinguda (2Pe 3,4) i esperem un cel nou i una terra nova (2Pe 3,13).

«La historia, cauce único de acceso a Dios: 1 Juan.» Textos: La llum de Jesús (1Jn 1,7) i l'amor dels uns als altres (1Jn 4,11).

«Vivir con y para el otro: 2 Juan.» Textos: Jesús vingut en carn mortal (2Jn 7) i l'amor mutu (2Jn 5).

«Comunión versus poder: 3 Juan.» Textos: No acull els germans (3Jn 9-10) i el treball pels germans (3Jn 3-6).

«Misterio de exclusión: Judas.» Textos: Exemples antics per una situació nova (Jud 5,-7.9.11.14-15) i diversitat d'accions (Jud 22-23).

«Cantando en tiempos oscuros. Apocalipsis.» Textos: Jo faig que tot sigui nou (Ap 21,5) i soc a la porta i truco (Ap 3,20).

En la cloenda, l'autor considera que després d'aquest llarg períple per tots els llibres del Nou Testament hi una doble aportació principal: «Una nueva perspectiva de lectura para el texto bíblico y una nueva valoración de la historia como herramienta epistemológica principal para la teología» (p. 259). Respecte a la primera aportació considera que aquesta perspectiva social és la lectura de «el mismo texto de siempre con el empuje de un viento que proviene de otra dirección, de una perspectiva conectada con el hoy social» (ibíd.). Respecte a la nova valoració de la història, es fonamenta en un text del teòleg Y. Congar: «En vez de partir solamente del dato de la revelación y de la tradición, como ha hecho generalmente la teología clásica, habrá que partir de un dato de hechos y problemas, recibido del mundo y de la historia» (p. 259-260).

Aquesta sensibilitat per l'avui i per la dimensió social, però, no pot fer oblidar, de cara especialment a la lectura del text bíblic, que cal tenir en compte també els fets i els problemes del món i de la història de l'època de redacció dels textos neotestamentaris. A més a més, de les característiques del llenguatge i del

gènere literari de cada pàgina. Una traducció precipitada a la problemàtica actual podria suposar una deformació del missatge, que el creient està llegint com a paraula de Déu.

Es tracta, sens dubte, d'un llibre que ajudarà aquells que vulguin meditar sobre el comportament social. Però, tenint en compte sempre que els textos reben, en primer lloc, una reducció d'aspectes fonamentals i, en segon lloc, que hi ha una limitació de l'aportació del Nou Testament en la vida de la societat actual. ¿Quina és l'aportació de la fe en Déu, en el seu amor misericordiós manifestat en Jesús, que va morir condemnat a la creu i que el creient confessa viu? ¿Quina és l'aportació de la fe transcendent en Déu i en la vida eterna en la societat actual? ¿Cal limitar-se a la relació entre les persones i als valors personals i comunitaris? De totes maneres, el lector, segons la intenció de l'autor, «sale potenciado en su conocimiento de aprecio del texto del NT y en su conexión social, de la que depende mucho del sentido y de la felicidad de su propia vida» (p. 262). Moltes felicitats a l'autor, pel seu esforç i pel seu entusiasme per fer atractiva la lectura del Nou Testament a persones que poden estar ben allunyades de l'òptica de la fe i, al mateix temps, d'apropar a la sensibilitat social aquells que el llegeixen amb fe.

Rodolf Puigdollers i Noblom

MIQUEL DELS SANTOS GROS I PUJOL, *Estudis de Litúrgia i Patrística (segles II-IX)* (Studia Historica Tarraconensia 5), Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià – Facultat Antoni Gaudí d'Història, Arqueologia i Arts Cristianes – Facultat de Teologia de Catalunya 2018, 520 pp.

En acabar la presentació del llibre que ens disposem a ressenyar el Dr. Armand Puig i Tàrrach, Rector de l'Ateneu Universitari Sant Pacià, diu literalment: «Aquest llibre miscel·lani, ben curat per la Dra. Cristina Godoy, deixebla del Dr. Gros, és un homenatge a la seva persona i a la seva obra, una penyora d'agraïment, una mostra d'afecte per part de moltes persones, deixebles o no, que saluden el mestratge del Dr. Gros i li fan ofrena de la seva pròpia obra, amb la certesa que la seva gosadia serà acceptada per l'autor i excusada.» Abans, tot fent una breu ressenya de la seva biografia, ha citat de passada que el Dr. Gros havia estat «vicerector del Seminari particularment dels seminaristes teòlegs que estudiaven a Barcelona, tant de Vic com de, eventualment, Tarragona.» I encara havia dit: «L'obra d'investigació del Dr. Gros és d'una qualitat exquisida, com bé saben els qui es dediquen a temàtiques que han estat objecte de la seva recerca. Els coneixements del Dr. Gros són enciclopèdics. Ho han pogut verificar els pocs afortunats que l'han pogut acompanyar en algun dels seus viatges historicoarqueològics» (p. 11-12).

Deixeu-me dir, d'entrada, que sóc un dels afortunats d'aquests aspectes citats en la biografia del Dr. Gros. Fins i tot ara estic treballant pastoralment en el solc

que ell havia llaurat en les parròquies de Torelló abans de marxar a París per a l'aprofundiment dels seus estudis. Amb tot crec que res del que diré tot seguit no estarà pas esbiaixat per l'admiració o per l'agraïment; serà senzillament el reconeixement a un mestre, a un d'aquells savis, segurament irrepetibles, a un investigador extremament curós, a un escriptor diàfan, de pensament molt ben estructurat, que sap dir el que sap, perquè en sap, i que ho sap fer amb una concisió i una claredat envejables. Ho veurem!

L'obra que ressenyem és, doncs, un recull d'articles. El Dr. Gros no ha publicat cap obra «voluminosa» per deixar la síntesi del seu pensament o el resultat final de les seves investigacions; no pot fer-ho perquè està en treball i evolució constants. La característica d'investigador que unànimement se li atribueix es nota en què dona compta de cadascun dels estudis que ha fet, des dels més petits detalls, que el porten a fonamentar les hipòtesis de treball i a saber-les presentar. Pràcticament podem dir que ell mateix ha fet la selecció de quins articles havien de compondre aquesta obra per tal que reflectissin les seves investigacions. Són 40 articles del total de 177 que estan llistats en la «Bibliografia de Mn. Miquel dels Sants Gros i Pujol» (p. 13-23), als quals cal afegir els dos inèdits del present volum, i aquest mateix volum, és clar! Com que estan posats per ordre cronològic i separats per dècades, allà es veu ben bé que del 2000 al 2009 és quan en va publicar més, 47 en total, i que havia començat de ben jove, l'any 1953, amb una petita publicació a la revista *Ausa* de Vic.

Dels articles seleccionats aquí gairebé la meitat —setze—, amb tota lògica, són publicats en aquest primer decenni del dos mil, dada que mostra que són escrits de maduresa, després de llargs anys de pacient treball investigador. 28 són publicats en català, 2 en castellà i 10 en francès. Havien vist la llum sobretot en la *Revista Catalana de Teologia* (19), de la qual en fou secretari durant molts anys, a *Ecclesia Orans* (7), en obres de congressos i jornades (6) i en miscel·lànies (3), i altres a *Hispania Sacra*, *Studia Monastica*, més els dos inèdits que, com diem, es publiquen aquí per primera vegada.

Els 40 articles van numerats correlativament i estan classificats en 10 apartats (de la A a la J) amb una nombre desigual en cadascun. Mirem-nos-ho més de prop, destacant-ne alguns amb alguns detalls de manera especial.

L'apartat A porta per títol «Arqueologia i Litúrgia» (p. 25-99) i conté 4 articles. El primer, «Utilització arqueològica de la litúrgia hispana. Possibilitats i límits.» És un dels que volem subratllar especialment perquè l'autor hi fa una explicació molt ben feta de què es diu quan es parla dels ritus i dels textos litúrgics, és a dir, un molt bon aclariment de conceptes, per poder passar tot seguit a resumir l'origen i la formació de la litúrgia anomenada hispana amb la presentació de les dues tradicions reconegudes, A i B, i la llista del llibres que s'inclouen en cadascuna i amb què s'hi pot trobar. Al final, la conclusió em sembla tan ben construïda que no em sé estar de reproduir-la textualment. Diu: «Al llarg d'aquestes notes hem intentat de donar una resposta vàlida de la pregunta que ens havíem formulat al principi sobre la manera en què la litúrgia hispana podia

ésser útil als arqueòlegs en llurs pròpies tasques. Resumint tot el que hem dit anteriorment, podem afirmar que, en l'actual ritu hispà, tenim certament la litúrgia que es formà i fou utilitzada en les esglésies de la nostra península des del segle IV, però cal ésser molt prudent a manejar les fonts que ens l'han conservada, perquè la majoria d'elles són força tardanes. La litúrgia hispana, en les seves dues tradicions fins ara conegudes, restà prou viva per a saber-se adaptar a les necessitats que els esdeveniments polítics i religiosos li presentaren, i només l'agut bisturí dels investigadors, aplicat amb seny a les fonts que tenim a mà, permetrà de descobrir la procedència exacta dels elements que la integren i la data de la seva incorporació als actuals llibres litúrgics hispans» (p. 48).

Més enllà del bon resum que acaba de fer, ens serveix per mostrar com aquest és el mètode de treball del nostre autor que trobarem reiterat en cada article o text seu. Després de la presentació clara i definida del tema, amb l'*statuts quaestionis*, ve l'aportació que es fa en la seva reflexió o investigació, i sempre, sempre, trobarem la conclusió final ben definida que fa de resum de l'article que ha escrit, precisant exquisidament a quina conclusió s'ha arribat. És una sort saber que això és així, perquè aleshores sabem què és el que diu i quina és la seva aportació de manera neta i definida. Tant que ens costa en tants altres textos i autors! Amb el Dr. Gros això sempre és fàcil.

També em vull entretenir en el segon article (A.2), «Litúrgia i arqueologia a la Tarraconesa del segle IV al VIII» (p. 49-72), perquè és el text inèdit de la ponència que va presentar al Congrés *De la mort a la vida. Historia, litúrgia i pensament*, que va tenir lloc el 21-22 de novembre de 2014, a la seu de la Facultat de Teologia de Catalunya. Pensant en un auditori múltiple, format per historiadors, arqueòlegs, teòlegs, liturgistes..., sap que ha de fer una explicació detallada de què entén per cadascun dels conceptes que anirà fent servir per cenyir-se bé al període de temps assenyalat. I ens brinda un resum excel·lent del baptisme, el sacrifici eucarístic, l'ofici diví, els ornaments sagrats, el culte dels màrtirs i els «Martyria», per destacar els esdeveniments històrics amb els seus personatges, el concili de Saragossa de l'any 380, o el temps d'estar sota el regne visigot de Tolosa de Llenguadoc, o Cesari d'Arle, vicari papal d'Hispania, per desembocar al IV Concili de Toledo i l'obra litúrgica de l'arquebisbe Julià de Toledo. En fi, una text relativament breu que hauria de ser de lectura i comprensió obligada per a molts àmbits d'estudi. «La funcionalitat litúrgica de les esglésies d'Ègara» (p. 73-89) o la mirada a Sant Fructuós, a partir de l'oracional festiu hispànic de Verona (p. 90-99) completen el primer apartat.

El Dr. Gros, però, sap molt bé de què és especialista i de què no. Per això a l'inici de l'article sobre les esglésies d'Ègara diu: «Evitem, com és lògic, ficarnos en qüestions d'arqueologia estricta, en el sentir d'estudiar les plantes, les tècniques constructives i la datació estratigràfica dels monuments conservats. Malgrat que sempre m'he interessat pels antics edificis culturals cristians, com que no sóc arqueòleg d'ofici, els meus judicis amb tota seguretat serien erronis» (p. 74).

El segon apartat (B) recull en tres articles «Textos litúrgics primitius» i comença per un estudi molt suggeridor de textos gnòstics de Nag Hammadi on analitza «Les tres oracions finals de l'Exposició Valentiniana (NH XI,2)» (p. 100-110) i obre portes per a continuar-ho estudiant, segueix per l'estudi de «El *Liber Ymnorum* d'Aurelius Prudentius» (p. 111-128) i publica tot seguit un estudi que va a la recerca de les fonts de les «Oracions del primitiu Ofici Diví cristià»; el testimoni de les oracions sinagogals, el que es troba en Cebrià de Cartago, les Constitucions Apostòliques i fins i tot l'estudi del fragment de l'eucologi alexandri d'Hermòpolis Magna, són analitzats minuciosament.

Tres articles estan dedicats en l'apartat C a la figura de «Priscil·lià, bisbe d'Àvila», un autor al qual el Dr. Gros ha dedicat molts esforços. «Hérésies et Schismes» (pp. 144-152) recull breument en una ponència la documentació per arribar a la figura del bisbe d'Àvila. Després analitza «l'obra eucològica de Priscil·lià» (p. 153-164) i acaba amb «El *Libellus Paschae* de Priscil·lià dedicat a Amància», de la qual no en sabem res. Seria el testimoni litúrgic més antic que tenim de la celebració de la Vetlla Pasqual a Hispània, en els mateixos anys (381-384) en què la pelegrina Egèria ho testimonia de Jerusalem.

L'apartat D, plenament patristic, està dedicat a la figura de «l'Ambrosiàster», amb dos articles, «l'Ambrosiàster, autor d'un text litúrgic. Una nova hipòtesi de treball» (p. 175-182) i «Les catequesis prepasquals de l'Ambrosiàster» (p. 183-192). En reproduïm la conclusió a què arriba en el primer dels articles i que és corroborada en el segon, perquè és molt suggeridora i agosarada. Diu: «Sembla, doncs, que tot ens porta a pensar en la possibilitat de veure en el bisbe Simplicia l'autor de les obres fins ara atribuïdes al misteriós Ambrosiàster, especialment les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*. ¿És, per consegüent, Simplicia el veritable nom de l'Ambrosiàster? Però és aquí on novament som en l'*impasse* en què Germain Morin es trobà l'any 1928, perquè l'*Epistola propositionum* i les nombroses cartes que dirigí a Agustí d'Hipona no es conserven, o almenys encara no han estat identificades pels patròlegs. Sense un d'aquests textos o altres que amb certesa hagin sortit de la seva ploma és impossible de donar amb seguretat una resposta positiva a l'anterior pregunta. Així com l'estudi d'una peça litúrgica ens ha portat a la pista de Simplicia de Milà, potser l'estudi d'altres aspectes de les obres de l'Ambrosiàster portarà a endinsar-se en aquesta línia o a cercar-ne de noves més aclaridores» (p. 182). Així és la manera de treballar del Dr. Gros. Pel que hem pogut repassar, almenys de moment, la seva hipòtesi no ha pogut pas ser confirmada. Però tampoc desmentida.

Un sol article, «Sub Adeodati patris regula (Gregorii pp. *Dialogorum* Lib. II, cap. I)», en un sol apartat (E.13) «La regula magistri», molt interessant. La conclusió val la pena: «Resumint, podem dir que sembla força segur que ha existit una *Regula Adeodati patris* i que aquesta regla és la misteriosa *Regula Magistri* que Benet de Núrsia tingué al davant en escriure la seva *Regula Monachorum*. És molt més difícil identificar qui era l'esmentat Adeodat, encara que, per l'època i el context geogràfic, no s'ha pas d'excloure que hagués pogut ser el prevere

homònim del *Titulus Equitii* que signà les actes dels sínodes romans dels anys 495, 499, 502, convocats pels pares Gelasi i Símmac» (p. 201). Una participació significativa en aquesta investigació permanent a la recerca de l'autor de la Regla del Mestre.

A partir d'aquí comença una mena de segona part del llibre que es distingeix ben bé perquè està dedicada a l'anàlisi de les litúrgies separades per la seva procedència geogràfica. Fins ara els temes havien estat més patrístics, o històrics, o afins a l'arqueologia. Ara entrem pròpiament en la gran especialitat de l'autor. El primer apartat, analitza les «Litúrgies nord-italianes» (F). Es passa per Verona, «La vigile pascal à Vérone dans les années 360-380» (p. 202-214), per Brescia a partir de «Gaudence de Brescia témoin de la célébration eucharistique vers l'an 400» (p. 215-221), per Milà, amb un estudi al meu entendre interessantíssim de «La *prex* eucarística de sant Ambròs de Milà (p. 222-233), i Ravenna amb «L'oeuvre liturgique de l'archevêque Maximien de Ravenne» (p. 234-245), per acabar amb un article sorprenent per la seva clarividència, que celebrem que s'hagi publicat perquè encara estava inèdit i que porta per títol «La celebració eucarística, sacrifici oficial de l'antic Imperi romà» (p. 246-257). La tesi és ben clara; quan l'Església passà a ser oficial a l'imperi, el seu culte, i sobretot l'eucaristia, passaren a ser el culte oficial —i no només tolerat—; això va fer que els ritus s'adaptessin a la nova situació i s'obrissin a tothom, i no només als batejats com fins ara, i per tant que es fes una processó d'ofrenes cada vegada més pomposa i que es donés relleu a la publicitat dels díptics que hi van íntimament units. La conclusió és aquesta: «Sembla impossible de saber quan la recitació dels díptics s'introduí i es generalitzà en la celebració eucarística de les esglésies occidentals, per manca de documents explícits que ho expliquin. Però, no obstant això, la lletra d'Innocenci I al bisbe Decenci de Gubbio, de l'any 416, i les queixes de sant Jeroni dels anys 415-419, anteriorment esmentades, indiquen que segurament fou vers l'any 400 que passaren a ser un element imprescindible del culte cristià. L'adaptació externa de la celebració eucarística a la nova situació de les esglésies cristianes amb el decret de Tessalònica de l'emperador Teodosi, de l'any 380, fou encertada perquè encara continua vigent.» Després d'això, clou l'apartat l'article F. 19 sobre «El ritu de la *intictio crucis* en la benedicció de l'aigua» (pp. 258-264).

Vénen tot seguit les «Litúrgies Gal·licanes» (G), on la característica dels articles és l'anàlisi a consciència de llibres, oracions, textos que formen aquest ordo gal·licà. «Notícies dels primers llibres litúrgics occidentals de la missa» (p. 265-273), «L'ancien ordo gallican d'enterrement» (p. 274-287); tres articles consecutius a partir del Sacramentari gal·licà München CLM 14429: «Notes sobre les oracions *post nomina recitata* i *collectio sequitur*» (p. 288-298), «Notes sobre les dues col·lectes *post secreta*» (p. 299-305) i «El *qui pridie*» (p. 306-318) per acabar amb «L'office cathédral d'Arles en Provence vers l'an 500» (p. 319-327). Un error segurament de maquetació ha fet que els tres darrers paràgrafs d'aquest article de la pàgina 327, corresponguin de fet a un text residual corresponent a

les notes 30, 31, 32 de les pàgines 314 i 315 de l'article anterior. Segur que això, al costat d'alguns altres errors tipogràfics, serà esmenat en les següents edicions d'aquesta obra.

Quatre articles denoten l'interès del Dr. Gros per les «Litúrgies nord-africanes» (H). L'estudi d'un «Fragment d'une ancienne bénédiction nord-africaine de l'eau baptismale» (p. 328-332), «Une admonició de sant Agustí per a iniciar la vetlla de Pasqua» (p. 333-337); «Un *Llibellus Paschae* d'Hipona de vers els anys 420-430» (p. 338-356); i «Les fragments de l'epistolier latin du Sinai. Étude litúrgique», tanquen l'apartat. És molt interessant aquesta incursió a les esglésies del Nord d'Àfrica, primer perquè constitueixen una producció amplíssima, tenint present que inclouen sant Agustí, però sobretot perquè conviden a fer una mirada cap a unes esglésies que van tenir una vitalitat grandiosa com per incidir en les litúrgies que més al nord podien consolidar-se bé per les circumstàncies històriques. Ressaltem que, com de passada, en el començament del primer article sobre la benedicció de l'aigua baptismal, fa una afirmació en la qual ens proporciona un principi hermenèutic que em sembla que és clau en totes les investigacions que du a terme. Diu: «Il faut rappeler que d'habitude la théologie avance et s'explícite plus vite que sa formulation concrète écrite dans les textes liturgiques, que d'habitude restent toujours plus archaïques» (p. 328).

Tot amb tot, l'apartat més nombrós —un total de 8 articles— i on es manifesta pròpiament el seu mestratge més reconegut és en les «Litúrgies hispàniques» (I). No cal pas que fem res més que donar la llista dels títols dels apartats. «Les wisigoths et les liturgies occidentales» (p. 370-383), «Litúrgia i legislació conciliar en la Hispània visigoda» (p. 384-398), «Entorn de l'anomenada *oratio admonitionis* hispana» (p. 399-409), «Els textos dels antics díptics hispànics» (p. 410-425), «L'antiga admonició *Dies Dominicus* de l'ofici matutinal hispànic» (p. 426-433), «Citas litúrgicas del *Liber apologeticus* del abad Sansón de Córdoba» (p. 434-444), per acabar amb un interessantíssim «Les sis parròquies mossàrabs de Toledo» (p. 445-456) on cerca la localització i la gènesi de cadascuna d'elles amb la seva litúrgia característica, i «Las tradiciones litúrgicas medievales en el Noroeste de la Península» (p. 457-468). És també una bona ponència de síntesi per a un congrés a Braga.

Els tres articles darrers formen l'apartat de «La litúrgia catalanonarbonsa» (J). La selecció és de nou una mostra de la manera de treballar del Dr. Gros en les seves investigacions. El primer article, «La Liturgie narbonnaise témoin d'un changement rapide de rites liturgiques» (p. 469-494) d'una comunicació de l'any 1975, representa com està la situació, què en sabem històricament, quins interrogants queden oberts. El segon, «L'antic *ordo nubentium* gal·licà i les seves adaptacions romanofranques d'època carolíngia» (p. 495-510) mostra un estudi de detall, on es pot valorar l'aportació que es fa, en aquest cas, a l'ordre del matrimoni. I el darrer article (J. 40) és el de casa perquè és on es fa un lligam molt estret entre la litúrgia i la llengua que parla el

poble, «Els més antics testimonis de l'ús dels tropus i de les proses a Catalunya» (p. 511-516).

Em plau acabar aquest escrit reproduint el plantejament que fa el Dr. Gros: «Les terres catalanes de l'una i l'altra banda dels Pirineus sempre han estat lloc de pas, i per això també sempre han gaudit del rar privilegi de poder participar d'una manera o altra dels més importants moviments polítics i culturals que han contribuït a la formació de la cultura europea. No ens ha de sorprendre gens, doncs, la creixent inquietud cultural de les classes dirigents dels antics comtats catalans ja a mitjans del segle x, i la presència, si no prematura almenys molt ràpida, de col·leccions de tropus i de proses llemosines en les nostres esglésies monàstiques i seculares en l'esmentada època» (p. 511). I s'analitza material que prové del petit monestir de Sant Pere de Graudescales, de l'església de Sant Miquel d'Olèrdola, i de la catedral de Vic, tot plegat confirmat per la presència d'una prosa en un manuscrit dels primers anys del segle x, que prové de la catedral de Girona i que segurament serví per a les lectures patrístiques de l'ofici matinal.

Volem cloure aquestes ratlles deixant constància d'un sincer agraïment al mestre, al savi, al professor, a l'apassionat per la història, la patrística i la litúrgia, al prevere, al formador, a l'amic.

*Ad multos annos!*

Joan Torra

Javier SÁDABA, *La religión al descubierto*, Barcelona: Herder 2016, 162 pp.

Javier Sádaba (1940), catedrático honorario de Ética en la Universidad Autónoma de Madrid, quiere ofrecernos en este pequeño libro de carácter divulgativo un primer acercamiento filosófico sintético al ámbito de la religión y a algunas de las principales cuestiones que ésta sigue planteándonos hoy. En palabras del autor, «la intención no es otra sino viajar por el laberinto por el que discurren las religiones, ofrecer una fotografía lo más objetiva posible, cosa, sin duda, harto difícil.» (p. 13)

Para ello, dividirá esta pequeña obra en tres partes: en la primera se propone «describir las características que nos parecen esenciales del hecho en cuestión» (p. 14), en la segunda, pretende fijarse en aspectos más prácticos, como la relación de la religión con la ética, con la política o con la vida cotidiana, y en la tercera, introducirá una perspectiva decisiva a juicio del autor: la «neuroreligión».

En la introducción, el autor aseguraba: «Al final, creemos haber presentado un cuadro —muy sintético, sin duda, pero útil— que sirva para entender qué son las religiones. [...] Lo que suele faltar es un esquema que consiga aunar la historia, los modos de ser religioso y las derivaciones o los problemas que estos tienen y suscitan en tantos campos. En este sentido hemos intentado ofrecer una míni-



ma y ágil «Filosofía de la religión».» (p. 14). A nuestro juicio, sin embargo, el libro no logrará satisfacer el propósito que su autor ha esbozado y decepcionará a quien hubiera confiado en esta propuesta preliminar: ni consigue ofrecer un acercamiento suficiente al hecho religioso y a las religiones en el sentido que ha anunciado, ni constituye tampoco una mínima filosofía de la religión. Esto se debe, en gran parte, a las siguientes razones.

En primer lugar, a pesar de haber propuesto un acercamiento a la cuestión de la religión en un sentido amplio, en sus comentarios Sádaba reduce el hecho religioso casi exclusivamente a concepciones religiosas propias del occidente cristiano. El autor, lejos de reflejar la riqueza de las múltiples y diversas manifestaciones de lo religioso propias de las distintas tradiciones culturales, adopta una visión acríticamente etnocéntrica. Incluso así a duras penas consigue dar un paseo trivial y confuso por algunos de los tópicos de la tradición católica y de la reforma protestante.

En segundo lugar, a pesar de haber asegurado su voluntad descriptiva y neutral, Sádaba, de facto, no deja de emitir juicios injustificados con nulo rigor filosófico. Véase la rudeza con que se refiere a Kierkegaard (p. 84) o sus consideraciones superficiales en extremo acerca del pecado original (p. 62), por poner solo dos ejemplos. Sádaba juzga abiertamente estas y otras doctrinas de «pueriles»: consigue así mostrar solo lo pueril de su lectura. Una perspectiva más fenomenológica y unos análisis divulgativos pero más sutiles hubieran resultado mucho más atractivos para el lector y responderían mejor al propósito del libro.

En tercer lugar, Sádaba propone un trabajo desmitificador pero queda atrapado de lleno en las redes de otro mito, el de la razón ilustrada. De ello nos podría dar ya algunas pistas lo pretencioso del título. Su nulo rigor filosófico y científico lo intenta disimular con el barniz de cientificidad que le aporta la noción de «neurorreligión». Ésta ha de ser, según el autor, la piedra angular de toda filosofía de la religión por venir. Desde esta perspectiva, Sádaba se ve autorizado para interpretar el episodio bíblico de la conversión de Pablo de Tarso como una prueba fehaciente de la supuesta Epilepsia del Lóbulo Temporal (TLE) que habría padecido el apóstol, y que habría influido también de forma decisiva en otros individuos fuertemente religiosos (p. 44, 127-133).

Se trata, en definitiva, a nuestro juicio, de un trabajo insustancial, que en algunos pasajes roza lo grotesco; no por su carácter divulgativo, claro está, sino por su escaso rigor intelectual. Debemos cultivar, sin duda, un acceso crítico al hecho religioso, como el autor reivindica, pero con un espíritu auténticamente filosófico, que logre enriquecer nuestra comprensión de esos fenómenos tan complejos que los mitos y los símbolos de las grandes tradiciones religiosas nos revelan, y que descubren, a buen seguro, aspectos esenciales e irreductibles de la condición humana.

Joan Cabó

José María LERA MONREAL, *La Iglesia hace la Eucaristía y la Eucaristía hace la Iglesia* (Clavius 9), Bilbao: Mensajero 2019, 597 pp.

És un llibre molt recomanable per copsar l'esforç que molts estudiosos van fer perquè l'Església fos més fidel al Testament de Jesús, a la seva entrega servicial per amor a tota la humanitat. Anima a reflexionar i a adonar-se del camí que queda per continuar en la reforma litúrgica encetada pel Concili Vaticà II.

Un llibre que posa sobre la taula els principis inspiradors de la reforma litúrgica conciliar i ajuda a fer-nos-els nostres en la línia apuntada pel bisbe de Roma Francesc en el seu discurs a la *Setmana Litúrgica Nacional d'Itàlia* el 24 d'agost de 2017, el qual assegurava que, després d'aquest llarg camí recorregut, podia «afirmar amb seguretat i autoritat magisterial que la reforma litúrgica és irreversible».<sup>1</sup> En definitiva, ens trobem davant una altra important aportació destinada a valorar la bondat de la reforma litúrgica del Vaticà II.

Ens trobem davant una obra fruit dels anys d'ensenyament, com reconeix el mateix autor en el seu «ante-proemio personal» (p. 13-14). Aquí també n'explica el motiu, o sigui, perquè la paraula litúrgia està molt desprestigiada a l'Occident (s'entén de ritu llatí) després de la seva introducció pel Concili de Trento (p. 14). D'altra banda, el fet que siguin diferents lliçons fa que hi hagi força repeticions, així com insistències personals, per exemple, en la presència de Crist a partir de SC 7.

Al pròleg (p. 15-21), l'autor ens avisa que no vol ser ni un tractat d'eclesiologia ni tampoc d'Eucaristia, tot i que la seva reflexió parteix de l'Eucaristia com a font i cim de tota *espiritualitat comunal*, o d'una espiritualitat arrelada en l'Eucaristia. Per això aconsella que la paraula litúrgia s'hauria d'entendre com a *espiritualitat*, i oblidar-se de la visió tridentina que l'entenia com un conjunt de *normes i rúbriques* (p. 346, n. 24). Certament, la litúrgia no ha de deixar de ser el que és: una font d'espiritualitat que garanteix la unitat del cos eclesial.

Una intuïció sobre l'Església destacada per l'autor és el seu aspecte místic, com a obra pròpia de l'Esperit. I més en concret, subratlla el vincle entre l'Esperit i l'Església, un dada que confirma l'antic credo baptismal, de creure en l'Esperit que *està en l'Església* (p. 83), dada que recull de l'estudi del conegut patròleg Pierre Nautin († 1997), vincle que es trenca en l'anomenat símbol niceno-constantinopolità. Tanmateix nota que, en els *Símbols de fe*, l'Església apareix sempre relacionada amb l'Esperit Sant (n. 43, p. 139). Lamenta que el paper de l'Esperit Sant ha quedat força marginat en l'Occident llatí, i això ha potenciat l'individualisme en detriment de la *comunió eclesial* obrada per l'Esperit Sant (cf. 2Co 13,13). Precisament es basa en sant Agustí per dir que «veiem l'Esperit si veiem l'Església, com a comunitat de persones unides pel veritable Amor» (p. 106). Fins i tot proposa que si parlem de l'encarnació del Fill, hauríem de

1. ENZO BIANCHI – Goffredo BOSELLI, *El evangelio celebrado* (Dossiers CPL 151), Barcelona: CPL 2019, 12. Llibre que recomanem perquè també ajuda a aprofundir en la reforma litúrgica encetada i proposada pel Concili Vaticà II.

parlar de l'*eclesialització* de l'Esperit Sant (p. 107.109-114), aleshores l'Església és la *principal manifestació* de l'Esperit Sant (p. 113).

És curiós que, en la seva insistència en el fet que l'Església sigui una comunitat de persones unides amb una finalitat i per l'Esperit Sant (l'Amor), no expliciti la importància del terme tècnic ἐπι τὸ αὐτό (Ac 1,15; 2,1.44.47; 1Co 7,5; 11,20; 14,23; IgEf 5,3; 13,1; IgFld 6,2; 10,1; IgMg 7,1; 1Apol. 67,2),<sup>2</sup> que significa l'aplec de l'Església de Déu en l'Eucaristia, és a dir, la manifestació de l'Església com a Cos de Crist en la comunió de l'Esperit Sant.

Notem la importància que dona a l'epiclesi en la litúrgia de l'Església, i destaca l'*Amen* professat al moment de la comunió com una forma desconeguda de l'epiclesi (però ja posada en relleu per J. M. R. Tillard en l'article pòstum publicat en *Enciclopedia de la Eucaristía*),<sup>3</sup> que vindria a dir «feu-me Cos de Crist» (p. 143, n. 34).

Crítica l'individualisme que ens ha portat la modernitat, davant de la importància del fet de ser creats a viure en comunitat, a imatge de la Trinitat.

És la remarcable la insistència de l'autor en la feina que queda per fer en la recepció del Concili Vaticà II, sobretot a invertir la piràmide, tal com també insisteix el bisbe de Roma Francesc. En concret, l'autor observa que els dons jeràrquics encara dominen sobre els carismàtics (p. 147-151); sobre aquest tema és interessant la n. 47 de la p. 150, on distingeix entre *potestas* i *auctoritas*, notant que potestat ve de *posse*, de poder i *auctoritas*, d'*auge*, d'afavorir l'altre. El Concili Vaticà II apunta cap a l'exercici de l'*auctoritas*, que prové de la llibertat de l'Esperit.

L'autor recomana que la mariologia s'inscrigui en el tractat d'eclesiologia (p. 168), tal com ho tenim en el pla de curs de la nostra FTC i també formulat en el tesari del primer cicle dels estudis teològics (*Baccalaureatus*).

Sobre la visibilitat de l'Església universal i de la relació entre el primat del bisbe de Roma i la resta de l'episcopat, l'autor destaca que el que separa els cristians és la manera d'entendre la *successió apostòlica*, fet que impedeix celebrar una única Eucaristia, ja que la seva validesa «està condicionada per la legitimitat de la *successió* en la seva presidència» (p. 173). Quan parla del primat, l'autor té poc en compte el diàleg teològic internacional entre l'Església catòlica romana i l'Església ortodoxa, i més en concret el Document de Ravenna (2007). Tampoc no esmenta la important contribució de Tillard sobre el paper del bisbe de Roma al si de la comunió de les Esglésies locals, ni cita la carta encíclica de Joan Pau II *Ut unum sint* (1994). Notem, però, la importància que dona a la finalitat del primat: «la *unitat* dels cristians per mitjà de la *unitat* dels pastors» (p. 183).<sup>4</sup>

2. Cf. Jaume FONTBONA, «L'Església de Déu en l'Eucaristia. El significat de l'expressió tècnica ἐπι τὸ αὐτό», *RCatT* 35/2 (2010) 737-753.

3. J. M. R. TILLARD, «Teología. Voz católica. La comunión en la Pascua del Señor», en *Enciclopedia de la Eucaristía*, Bilbao: Desclée de Brouwer 2004, 519-573 (l'original francès fou editat el 2002).

4. La cursiva és de l'autor (José María Lera Monreal).

Sobre l'Església local observa que no cal ser massa estrictes en com la dissenyem, o bé Església *local*, o bé Església *particular*. En canvi, molts eclesiòlegs, entre ells Tillard, que és citat per l'autor, no estan d'acord amb designar-la *particular*, ja que és d'un lloc, on es manifesta i s'actualitza la catolicitat de l'única Església del Crist.<sup>5</sup> D'altra banda, l'autor assenyala tres àmbits de l'Església «particular»: 1) Esglésies regionals, nacionals, patriarcals o Conferències episcopals (p. 191-195), amb la possibilitat d'un *πρῶτος* (figura reconeguda pel *Cànon 34 dels Apòstols*); 2) la diòcesi o eparquia (p. 196-199), que seria l'Església del bisbe; i 3) la parròquia (p. 199-201), on s'afavoreix el contacte humà i afectiu entre els successors dels Apòstols i la resta dels fidels, on el rector és el pastor propi (CIC 519);<sup>6</sup> gaudeix de personalitat jurídica i és, en paraules de st Joan Pau II, «la mateixa Església que viu entre les cases dels seus fills i filles» (ChL 26).<sup>7</sup>

L'autor també es planteja la problemàtica de la *nova evangelització* i suggereix la creació de petites comunitats, on viure l'Amor d'una manera *efectiva i afectiva* (p. 203-219). Insisteix que la creació de petites comunitats i l'evangelització comencen per l'afecte, i per això posa sobre la taula un replantejament del ministeri eclesial. En concret, creu que, en l'actual visió del ministeri, se separen dues realitats segons oportunitat pastoral, una seria la responsabilitat sobre el grup i l'altre, la *successió apostòlica*, la connexió amb l'home Jesucrist. Aleshores, cal cercar bons responsables per a les comunitats eclesials i *imposar-los les mans* (ordenant-los), així es garanteix la successió apostòlica (p. 204, n. 3).

La part centrada en l'Eucaristia insisteix en anar a l'essencial, que és la Cena del Senyor. I ens planteja una interessant qüestió: «¿s'ha arribat a comprendre i viure el que va fer el Senyor en l'Últim Sopar amb els seus deixebles?» (p. 288). Precisament és el que intenta fer la reforma litúrgica del Vaticà II. L'autor és molt favorable a la reforma encetada pel Concili Vaticà II, sobretot des de les bases posades en la *Constitució sobre la Litúrgia* (SC). Destaca el bon treball fet per la Comissió encarregada de la reforma litúrgica i critica que des de la Congregació per a la Doctrina de la Fe se'n limités tota la seva potencialitat, encara molt condicionada per l'escolàstica i per la mentalitat de buscar «amb quines paraules» es produeix l'anomenada consagració (p. 311, n. 25).

Quan analitza la celebració de l'Eucaristia sorgida de la reforma conciliar (p. 302-317), insisteix en el fet que no s'ha acabat d'entendre «la presentació dels dons» (marcat per l'acció de *prendre*), cal superar la idea de l'*ofertori* (una paraula a evitar) que desfigura el fet que Jesús va *prendre* pa i vi separatament. Inspirant-se en la *llició* que, com a nou doctor en Teologia, Xabier Zubiri va dictar a la

5. Cf. J. M. R. TILLARD, «La catholicité de l'Église locale», *RCatT* 18 (1993) 205-211; a més de la seva obra citada per l'autor: *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad* (Vol 146), Salamanca: Sígueme 1999.

6. Aquí l'autor cita el càn. 586; però és al càn. 519 on es diu explícitament que el pastor propi és el rector.

7. L'autor cita ChL 30-31 a la n. 26 de la p. 201, però la citació correcta és el núm. 26.

Universitat de Deusto,<sup>8</sup> apunta que prendre és fer-se present (p. 305). I suggereix que al moment de prendre el pa i el vi no s'haurien de pronunciar en veu alta les paraules suggerides pel *Missal* de Pau VI, ja que Jesús «pren per a oferir-se i entregar-se *per i per a* nosaltres» (p. 306). L'autor també anota que l'*oració sobre les ofrenes* no té gaire a veure amb «els gestos del *memorial del Senyor*», així com la invitació medieval tardana del *Pregueu germans*. L'atenció de l'assemblea s'ha de centrar en el fet de «prendre el pa i el vi» (p. 307, n. 22).

Tampoc no entén la excessiva importància donada a les anomenades paraules de la *consagració* (l'antiga pregària d'*Addai i Mari* no les conté). En concret, apunta que «la mentalitat de buscar *amb quines paraules* es produeix la *consagració* és una pregunta típica d'Occident que els cristians d'altres latituds no es faran» (p. 311, n. 25).

Quan presenta la situació de l'Eucaristia al segle XXI (capítol XVI), apunta uns temes pendents o millorables (p. 330-345), en concret: què n'ha de quedar del veritable ofertori; la renovació de l'espai celebratiu; la renovació del temps celebratiu; el problema del ritu de la pau; les dues espècies: el veritable «menjar» i el «beure»; la presència de Déu i la «conversio» dels elements. I conclou que la *presència eucarística* és sempre una trobada almenys entre dues persones lliures: Déu i nosaltres, és gradual, es fa cada cop més intensa durant l'Eucaristia i, per això, el catòlics romans haurien de seguir els costums de la seva Església com ja aconsellava Agustí (p. 345).

L'autor aprofita l'esmentada interessant lliçó de Zubiri a la Universitat de Deusto per destacar «la raó formal» de l'Eucaristia: *menjar en comunitat convidats per algú*, el fet d'estar amb altres connecta amb el sentit originari que Jesús va donar a l'Últim Sopar (p. 374). Insisteix en què el banquet (*convivium*) és la «raó formal» de l'Eucaristia i la *presència* de Crist en el pa i en el vi és la «raó material» (p. 385). I observa que la Cena del Senyor és quelcom més que *aliment*, suposa implicar-se en l'entrega servicial de Jesucrist per amor (p. 385-387).

La missió més important de l'Església és l'evangelització (p. 396), que brolla de la participació en l'Eucaristia, perquè forja comunitat i l'evangelització suposa establir relacions, crear fraternitat, forjar comunitat, lligams de comunió entre nosaltres i amb Déu i amb els pobres.

Convé notar la novetat d'aquesta formulació de l'autor: «l'Eucaristia fa l'Església quant a sagrament de la *pro-existència*», el ser *per als* altres. Jesucrist és *per als* altres i els cristians que participen de l'Eucaristia són *per als* altres. I en la *nova evangelització* cal començar per crear *petites comunitats eucarístiques* que fomentin l'amor *afectiu* entre els participants i *efectiu* envers els altres (p. 418-419). I per tant, l'Eucaristia és *memorial* d'una entrega i d'una vida de servei per amor. I l'aspecte sacrificial de l'Eucaristia no s'ha de deslligar d'aquesta *vida*

8. «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía», *Estudios Eclesiásticos* 56 (1981) 41-61. Notem que es basa molt en aquesta lliçó de Zubiri donada a Deusto.

*de servei i d'entrega per amor*. En definitiva, l'autor proposa anar a l'essencial de l'Hora (inspirant-se en el quart evangeli) o de la *Cena del Senyor*, així la Litúrgia en l'Església esdevindrà *expressió eficaç d'aquesta nova evangelització* (p. 544). Més encara, la comunió pregona *de i per* l'Eucaristia és «la pedra angular de la nova evangelització» (p. 562).

L'autor no para d'insistir en què «les nostres actuals misses han d'esdevenir autèntiques Cenes (*comunions zubirianes*) del Senyor i amb el Senyor» (p. 575). I si la reforma litúrgica del Vaticà II pretenia que se celebrés la Cena del Senyor, ¿podem dir que els actuals fidels —clergat i laïcat— perceben que les actuals misses estan celebrant aquesta Cena Senyor? (p. 579).

L'obra consta de dues parts ben delimitades, la primera entorn de l'Església (*l'Església fa l'Eucaristia*, p. 27-354) i la segona entorn de l'Eucaristia (*l'Eucaristia fa l'Església*, p. 359-556), i acaba amb un epíleg (p. 557-582) i una breu bibliografia (p. 583-586). En la bibliografia no hi ha obres citades a les notes, que també contenen observacions interessants, on vol deixar ben clar el que vol destacar i criticar. Les notes també contenen algunes imprecisions, per exemple, a la p. 177 en la n. 8 diu: DH 414 i hauria de dir: DH 347 (on trobem la Carta a l'emperador Anastasi I del bisbe de Roma Gelasi I), tot i que a la n. 12 de la p. 91 la citació de DH 347 és correcta; en altres notes esmenta una obra citada anteriorment (*o.c.*) que no es troba (ni a la bibliografia); a la nota 26 de la p. 311, esmenta un tal C. Girauto, que torna a sortir amb la mateixa errada a la nota 22 de la p. 344, i que hauria de dir Giraudó (obra citada a la bibliografia); a la 3 de la p. 452 surt la paraula *sarkx*, errata que també es troba en el text, en comptes de la forma correcta *sarx*). Algun nom apareix de manera diferent al llarg de l'obra, per exemple: *l'anàfora d'Addai i Mari* (p. 310), i *Addai i Mary* (p. 344).

En resum, tot i algunes petites errades de l'edició, és un llibre molt interessant i per això, en recomanem la lectura als estudiants actuals de Teologia i als seminaristes que es preparen per actuar *in persona Christi Capitis*. Un llibre amb moltes dades i propostes. Bàsicament és una baula més en aquest procés d'assimilació de la reforma litúrgica i de viure la litúrgia com a *font i cim* de l'acció de l'Església i de tota la vida cristiana. Ben cert, «l'Església fa l'Eucaristia i que l'Eucaristia fa l'Església».

Jaume Fontbona

Ernesto ZARAGOZA PASCUAL [ed.], *Lecciones de la oración mental y ejercicio para llegar a la Divina Unión [por] un monje de Montserrat del siglo XVII* (Colección Ignitus, 84) Madrid: Sanz y Torres 2019, 266 pp.

Vet ací una acurada transcripció, amb anotacions crítiques, i precedida d'un extens estudi introductori, del text del manuscrit inèdit titulat *Letyones [sic] de la oración mental*, conservat a la Bibliothèque Nationale de París (Ms. Espagnols,

núm. 323; volum procedent del monestir de Montserrat) i que, al seu moment, fou redactat per un mestre de novicis que hauria actuat com a formador a redós del noviciat de l'Abadia de Montserrat entre els anys 1617 i 1641. Es tracta, doncs, d'un interessant text d'espiritualitat pràctica que, amb la present edició, ens descobreix el prestigiós historiador i acadèmic Dr. Ernest Zaragoza, rector de les parròquies de S'Agaró i de Castell-Platja d'Aro.

El manuscrit està estructurat en dues parts. En la primera s'abasta una explicació, molt pedagògica i clara, sobre la contemplació. En la segona part s'exposa el procés de purificació de les potències —memòria, enteniment i voluntat— fins que l'ànima assoleix trobar la intimitat amb Déu. L'autor del tractat va saber espigolar i articular, molt reeixidament, un seguit de valuoses dades extretes dels capítols d'aquell tractat sobre l'oració mental del jesuïta Diego Álvarez de Paz, *De oratione mentali* (Lió 1617) i, també, amb textos de l'obra que escriví el religiós de l'orde dels mínims fra Juan Bretón, *Mística Theología y doctrina de la perfección evangélica* (Madrid 1614).

Els continguts d'aquestes *Lecciones de la oración mental*, editades ara per primera vegada, volen ser un manual pràctic destinat a l'ús dels mestres de novicis par tal d'ensenyar l'oració mental als joves religiosos. Segons l'opinió del curador del text, Dr. Zaragoza, hom podria atribuir l'autoria de l'obra al pare Ciriaco Pérez († 1637) «que en 1614 era ermitaño de la ermita de San Dimas, la única ermita que se nombra en esta obra» (p. 12) i, alhora, autor també del *Compendio Breve de Ejercicios Espirituales y sobre la oración mental* que, l'any 2016, semblantment, fou editat críticament per Ernest Zaragoza.

La present edició és una valuosa contribució al coneixement de l'espiritualitat monàstica en el context contrareformista de l'Europa del Barroc. Al llarg de l'obra es posa en relleu que: «El recogimiento, como dijo Cristo, ha de ser entrando en el retiro del corazón y cerrando tras sí la puerta para orar en secreto al Padre celestial. En la contemplación, los sentidos corporales se han de cerrar para que no atiendan a las cosas exteriores. El cuerpo se recoge cuando sus sentidos obedecen y callan» (p. 35). Una cordial felicitació a l'autor de la transcripció, estudi i notes, Dr. Ernest Zaragoza, per oferir-nos aquesta bella edició de textos inèdits sobre la vida contemplativa.

Valentí Serra de Manresa

Benito PAÑELLES ESCARDÓ, *Tratado de la contemplación* (Colección Ignitus, 85)  
Madrid: Sanz y Torres 2019, 349 pp.

Edició, amb anotacions crítiques, del manuscrit inèdit *Tratado de la contemplación* que escriví Fra Benet Pañelles i Escardó (Vilafranca del Penedès, 1670 – Palma de Mallorca, 1743), abat del monestir de Sant Feliu de Guíxols (anys 1705-1717, durant la Guerra de Successió) i, posteriorment, abat general de la

Congregació de San Benet de Valladolid (anys 1717-1721) i, després, del monestir del «nuevo Montserrat» (anys 1717-1721); un monestir que havien fundat a Madrid els monjos castellans expulsats de l'abadia de Montserrat l'any 1641. En la darrera etapa de la seva vida, Benet Pañelles, atesa la seva filiació borbònica i l'amistat personal amb l'intendent de Catalunya José Patiño i, també, amb el cardenal Alberoni, fou nomenat bisbe de Mallorca (anys 1730-1743).

Aquest manuscrit —ara editat dins de la col·lecció d'espiritualitat monàstica Ignitus— formava part del llegat de la valuosa biblioteca personal del bisbe Pañelles —integrada per uns 41.000 volums— que regalà al seu monestir d'origen a Sant Feliu de Guíxols. Amb l'exclaustració i desamortització de 1835 un gran nombre dels llibres del monestir guixolenc passaren a la Biblioteca Provincial de Girona i, darrerament, el manuscrit *Tratado de la contemplación* figurava en el catàleg de la biblioteca «Tomás de Lorenzana» on, l'any 1995, fou localitzat per l'editor del manuscrit, el savi acadèmic Ernest Zaragoza Pascual (vegeu, «Els manuscrits guixolencs de la Biblioteca Tomás de Lorenzana»). Tanmateix, en l'actualitat es conserva a la biblioteca pública «Carles Rahola» de Girona i duu la signatura Ms 94 i amida 22 × 17 cm, té 161 folis útils sense numerar i està relligat amb cobertes de pergamí. El text del manuscrit està redactat en llatí i castellà i, segons l'opinió de l'editor, Dr. Zaragoza, semblaria que l'obra està inacabada (p. 14), car no conté cap epíleg.

Seguint amb l'opinió del curador d'aquesta edició crítica, el manuscrit seria una obra de joventut de Benet Pañelles, segons es desprèn d'una anotació que trobem a la portada «Materias de teología que escribí de colegial en Salamanca», molt possiblement entre els anys 1692 i 1695. Anys després, el manuscrit fou revisat i completat pel mateix Pañelles qui volgué afegir-hi nous autors que són citats en les notes marginals. El tractat de contemplació conté 39 capítols. En el capítol primer l'autor «da la definición de contemplación y dilucida a qué potencia pertenece la contemplación» (vegeu les p. 89-95: «Quomodo sumatur ac definiatur et ad quam potentiam pertineat contemplatio»). En el capítol cinquè l'autor precisa «qué es la contemplación pasiva, o infusa, y en qué se diferencia de la activa o adquirida, y sus divisiones» (p. 112-116).

Al llarg del *Tratado de contemplación* de Fra Benet Pañelles es posa en relleu «que son también objeto de contemplación los cuatro novísimos: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria y todos bienes que en ella tiene reparados para sus siervos, porque todas estas cosas nos apartan del mal y nos encaminan al conocimiento de la justicia y misericordia de Dios» (p. 27) on, alhora, l'abat benedictí recomana la meditació de la vida i passió de Crist i manifesta que ha de ser llegida i meditada per tothom que vulgui assolir la salvació «porque es útil y provechoso para todos los estados y géneros de personas que aspiran a la perfección» (p. 28), així «los principiantes pueden y deben hermanar la meditación con la contemplación, para así gozar de las utilidades y provechos de ambas, pues por la meditación se adquieren las virtudes morales y por la contemplación las virtudes infusas y dones sobrenaturales y también el aumento de las virtudes teologales



de fe, esperanza y caridad, en grado heroico» (p. 63). El darrer capítol, el trenta novè, «trata de si el ejercicio de la oración es conveniente para las personas melancólicas y tristes» i s'afirma que les persones tristes i afligides «tienen flaca la cabeza y enferma la imaginación, y no les es conveniente la meditación imaginaria y discursiva» (p. 77).

Posem de manifest per als lectors de la *Revista Catalana de Teologia*, que l'edició i estudi d'aquest manuscrit és una molt valuosa aportació al coneixement de textos antics d'espiritualitat benedictina, fruit de la pacient tasca d'investigació realitzada de manera minuciosa pel prestigiós historiador i acadèmic Dr. Ernest Zaragoza que, en les nombroses notes crítiques ens va indicant quines foren les fonts emprades per Benet Pañelles quan redactà aquest *Tratado de contemplación*, principalment basat en textos litúrgics i hagiogràfics i, força escassos, els patristics, a excepció de les obres de sant Agustí, Gregori el Gran i el Pseudo-Dionís, mentre que són molt seguits els tractats d'escriptors medievals como ara: Pere Llombard, Bernat de Claravall, Tomàs d'Aquino, Bonaventura de Bagnoregio, Ricard de Sant Víctor i, sobretot, nombrosos autors dels segles xv, xvi i xvii com: Joan Gerson, Dionís el Cartoixà, García de Cisneros, Tomàs de Jesús, Joan de la Creu, Teresa de Jesús, Francesc de Sales, Lluís de Granada, Pere d'Alcántara, Francisco de Osuna, Francisco Suárez, Luis de la Puente, J. E. de Nieremberg, Félix de Alamín i el cardenal Bona, entre molts altres autors que ens són identificats al llarg les 442 notes que acompanyen l'edició crítica del manuscrit.

Valentí Serra de Manresa

Niklaus KUSTER, *Lorenzo de Brindis. Apóstol en las calles de Europa* (Colección Estudios Franciscanos, 10) Madrid: Escuela Superior de Estudios Franciscanos 2019, 140 pp.

Aportació al coneixement de la vida i espiritualitat del religiós caputxí Sant Llorenç de Brindis o Bríndisi (1559-1619) publicada, inicialment, en llengua alemanya l'any 2010 amb el títol de *Laurentius von Brindisi. Apostel auf den Straßen Europas*, elaborada pel reconegut franciscanista Niklaus Kuster que, actualment, forma part de la comunitat caputxina del convent suís d'Olten.

Al llarg d'aquesta nova biografia laurentina el seu autor hi posa de manifest com Llorenç de Brindis (Juli-Cèsar Russo Masella) va saber articular, d'una manera particularment inèdita, l'experiència mística amb l'acció política, la predicació i amb l'estudi, impulsant alhora, en el marc de la convulsa societat del seu temps, la concòrdia i la pau per tal d'assolir una Europa plenament unida en el catolicisme, a través d'una delicada tasca diplomàtica que contribuï a forjar una aliança que, tanmateix, no aconseguiria evitar la Guerra dels Trenta Anys. A les pàgines del llibre també es posa en relleu la destacada actuació de Llorenç de Brindis com a ministre general dels caputxins, qui donà a l'Orde una gran pro-

jecció i expansió en els territoris de l'Europa Central i en la Península Ibèrica, i que efectuà a través d'una experiència itinerant que li comportava haver de passar amb prou feines dos dies en el mateix indret. Foren, aquests, uns viatges molt sovintejats en la vida del sant caputxí i que efectuava a peu per tal de dur a terme les visites pastorals als convents segons la prescripció de la Regla franciscana i que foren viscuts pel sant talment com un pelegrinatge interior: un «estar en camí» (p. 121). En aquest sentit, les ordenacions que l'any 1602 Llorenç de Brindis promulgà per als convents caputxins de la regió alpina posen de manifest el seu zel per l'observança de la vida conventual, ja que maldava que en les comunitats caputxines es desenvolupés una vida veritablement franciscana i espiritualment exemplar (vegeu p. 106-117: *Ordini lasciati alla Provincia di Helvetia nel Capitolo di Bada*, 4 agost 1602) d'alguna manera semblants a les disposicions d'observança que Sant Llorenç de Brindis donà en el Capítol Provincial celebrat a Barcelona el 20 de juny de 1603.

A la primera part del llibre hi trobem, en mots de l'autor, «l'esbós d'una vida agitada» (p. 13-99) i a la segona part s'hi presenten les principals característiques de l'espiritualitat de Llorenç de Brindis (p. 101-117) i en la tercera i última part, titulada «quan la vida esdevé missatge» (p. 119-124) Niklaus Kuster hi analitza la tasca del sant en la seva dimensió d'eloqüent predicador popular que suscitava l'atracció i el fervor de les multituds que s'aplegaven per escoltar-lo. De manera prioritària l'autor examina, amb pregonesa, la tasca de Llorenç de Brindis com a escriptor i teòleg a partir de l'anàlisi dels nombrosos escrits laurentins que, l'any 1959, li valgueren el reconeixement com a Doctor de l'Església amb el títol de «Doctor Apostolicus». L'obra es completa amb una acurada bibliografia (p. 135-137) i amb una extensa cronologia (p. 125-133) que s'ha elaborat amb un gran detallisme. A tall d'exemple, no es deixa de mencionar en la cronologia els forts atacs de gota que l'any 1617 sofrí el sant i que el retingueren al convent de Verona (p. 132-133), entre molts altres fets de la vida del sant, com ara la menció de l'encàrrec papal de predicar a la comunitat jueva de Roma els anys 1592-1593.

Una cordial felicitació a l'autor per tan valuosa contribució a la història franciscana efectuada amb aquesta excel·lent biografia articulada i redactada, molt pedagògicament, a partir de fonts documentals procedents de l'Arxiu Provincial dels Caputxins de Lucerna i, sobretot, amb textos extrets de les actes de beatificació (1783) i canonització (1881) conservades a l'Arxiu Secret Vaticà i, també, amb nombroses referències a les *Opera omnia*, publicades en 15 volums al llarg dels anys 1928-1964, i que han possibilitat a Niklaus Kuster poder presentar la figura de Sant Llorenç de Brindis talment com un dels diplomàtics més eminents dels temps previs a la Guerra dels Trenta Anys, com un gran autor de la Contra-reforma i, sobretot, com un eloqüent predicador, valent i versàtil, que s'adreçava tant als poderosos com a petites comunitats; en definitiva, talment com «una persona con muchos talentos y amplios horizontes que, al igual que Pablo, llegó hasta el fin de sus límites. Un nuevo apóstol en las calles de una Europa desgarrada» (p. 11), sí, un veritable predicador i doctor apostòlic; apostolicitat que fou

esmentada quan fou declarat pel papa Joan XXIII «Doctor de l'Església» amb la butlla *Celsitudo ex humilitate*, signada a Roma el 19 de març de 1959 de la qual ara s'han acomplert els seixanta anys.

Valentí Serra de Manresa

Salvatore RIZZOLINO, *Angelus Domini nuntiavit Mariae. Poemetti mariani dimenticati fra Lagrime e Rime spirituali del Tasso. Appendice di testi mariani cappuccini tra XVI-XVII sec., a cura di fr. Costanzo CARGNONI*. Milano: Centro Studi Cappuccini Lombardi, 2017, 615 pp.

Suggeridora contribució a l'estudi de la literatura mariana d'inspiració caputxina elaborada en els anys de la Contrareforma. El present volum conté l'edició d'un conjunt de poesies i cants marians, molt poc coneguts, i que són una bella expressió de la tradició espiritual del franciscanisme d'inspiració caputxina.

En la primera part del llibre —a cura de Salvatore Rizzolino— hi trobem l'edició crítica i l'anàlisi dels continguts del poemari titulat *Eccellenze di Maria Vergine* (1586), que és una obra d'Orazio Guarguante. Seguidament hi ha l'edició i estudi del poema *Le lagrime della Beata Vergine* (1593) i, també, del cant dedicat *A la beatissima vergine di Loreto* (1587) de Torquato Tasso. Finalment, s'aporta l'edició d'un poema que escriví Nicolao Tucci per tal d'honorar *Alla santissima Vergine annunciata nella Sua Santa Casa di Loreto* (1592).

En la segona part del volum Costanzo Cargnoni ens abasta un documentat estudi sobre la mariologia dels antics frares caputxins que mostraren, tothora, una particular devoció al Sant Rosari, a la Mare de Déu dels Dolors i a la Concepció Immaculada de Maria (p. 273-344). A més, també edita una bella antologia de textos mariològics escrits pels més destacats escriptors caputxins del «Cinque e Seicento» italià (p. 347-600). En primer lloc ens trobem amb escrits dels caputxins Giovanni Pili da Fano († 1539) «Meditare i dolori di Maria»; de Bernardino Pali d'Asti († 1554) «Maria avvocata»; de Bernardino Tommasini da Siena († 1564) «detto l'Ochino» i, àdhuc, amb una selecció de textos de Mattia Bellintani da Salò († 1611); de Sant Llorenç de Brindis († 1619); de Sant Josep de Leonessa († 1612) i, finalment, d'Alessio Segala da Salò († 1628), que han estat seleccionats d'autors destacats de les primeres generacions de caputxins, essent el més recent, el d'Isaias Menagliotti da Milano († 1692), de qui es publica el sermó inèdit titulat «Maria insigne Palazzo di Dio», predicat l'any 1681 (p. 595-600).

La present antologia és una destacada contribució a l'estudi sobre l'aportació dels franciscans-caputxins a la mariologia que s'ha efectuat a través de l'anàlisi de sermons i altres escrits devocionals que, gràcies a la perícia de Costanzo Cargnoni han estat acuradament seleccionats de manuscrits i d'antics tractats como ara la *Dichiarazione de l'Ave Maria*, que es conserva a Milà, a l'Arxiu Provincial

#### RECENSIONS

dels caputxins de Llombardia (Ms. 377), amb un comentari inèdit a l'Avemaria que l'any 1626 preparà Bernardino de Gorlago.

També, el volum aporta la reedició d'alguns fragments del *Specchio d'Oratione* que escriví Bernardino de Balbano i que féu estampar l'any 1564 a Venècia a cura de Lorenzo Pegolo. Al final del llibre s'incorpora un índex onomàstic, molt complet, i que facilita enormement la consulta del volum, convertint-lo en una mina de dades de gran utilitat per als estudiosos de l'espiritualitat, predicació i literatura dels primers anys de la Contrareforma a Europa.

Valentí Serra de Manresa