

## RECENSIONS

Loren T. STUCKENBRUCK, *The Myth of Rebellious Angels. Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*: Eerdmans: Grand Rapids (MI) 2017, 427 pp.

El volum que presentem és la reedició econòmica de l'original editat per Mohr Siebeck (2014) a la col·lecció *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (nº 335). L'obra està dedicada a Hermann Lichtenberger (Universitat de Tübingen). Les dedicatòries expressen agraïment i proximitat, com s'explica a la pàgina final del Prefaci (p. xv).

Loren T. Stuckenbruck (1960) és professor de Nou Testament (i de judaisme del Segon Temple) a la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich. És un especialista en literatura henòquica. Amb un títol atractiu presenta un recull d'articles que giren al voltant de la literatura henòquica i de la literatura qumrànica amb segell apocalíptic. En la pàgina de crèdits, el llibre apareix catalogat en les matèries de Demonologia, Àngels, Apòcrifs.

El volum s'inicia amb un Prefaci de quatre pàgines, seguit de dues pàgines d'agraïments (pels permisos de publicació de treballs publicats en diferents llibres i revistes), i de tres pàgines d'abreviatures. L'obra consta de catorze capítols, que corresponen a catorze estudis independents amb el denominador comú de tractar de manera directa o indirecta el mite dels àngels caiguts (Gn 6, 1-4). Els set treballs inicials estan agrupats segons la temàtica intertestamentària, principalment henòquica i qumraniana. Els altres set són de rerefons neotestamentari. Aquests són els títols: Els orígens del mal en la tradició apocalíptica jueva: La interpretació de Gn 6,1-4 en els segles II-III aC (35 pp.); La mitologia dels gegants i la demonologia: De l'Antic Pròxim Orient als manuscrits del mar Mort (21 pp.); La narrativa de Lèmec a Gènesi apòcrif (1QapGen) i a 1Hen 106-107: un estudi de la història de les tradicions de dos antics relats del naixement de Noè (19 pp.); Éssers demoníacs i els manuscrits del mar Mort (24 pp.); Tradicions primitives sobre Henoc i Daniel en els manuscrits del mar Mort (16 pp.); El llibre de Tobit i el problema «màgic» (10 pp.); ¿En quina mesura el tracte de Filó a Henoc i als gegants pressuposa el coneixement de fonts

henòquiques i altres fonts conservades en els manuscrits del mar Mort? (10 pp.); Històries conflictives: l'origen espiritual del naixement de Jesús (18 pp.); L'ésser humà i la invasió demoníaca: models terapèutics en textos jueus antics i cristians (25 pp.); La necessitat de protecció del Maligne i l'evangeli de Joan (28 pp.); La «purificació» dels gentils: el rerefons de la raó del decret dels apòstols (23 pp.); Posicionament «apocalíptic» de la teologia paulina: un contrast amb la tradició jueva? (16 pp.); Per què les dones havien de cobrir-se el cap a causa dels àngels? (1Co 11,10) (23 pp.); L'Apocalipsi de Joan, 1Henoc, i el tema de l'influx (amb Mark D. Mathews) (34 pp.). Tanquen el llibre la Bibliografia (31 pp.), un índex de citacions (43 pp.), un índex d'autors moderns (7 pp.), i un índex de matèries (18 pp.).

El primer estudi, i el més llarg (35 pp.), es titula: «Els orígens del mal en la tradició apocalíptica jueva: La interpretació de Gn 6,1-4 en els segles II-III aC». L'autor fa un recorregut per la interpretació de l'enigmàtic relat de Gn 6,1-4 que fa la literatura henòquica i Jubileus, que intenten explicar l'origen del mal a partir d'aquest text bíblic. Enric Cortès menciona repetides vegades la versió original d'aquest article en la lliçó inaugural del curs acadèmic 2010-2011, a la Facultat de Teologia de Catalunya, que tractava el mateix tema: «Una comunitat jueva a la recerca de la causa del mal moral».

Segueix «La mitologia dels gegants i la demonologia: De l'Antic Pròxim Orient als manuscrits del mar Mort». Es parteix del referent del Llibre dels Gegants, trobat en diverses coves del mar Mort, que descriu aquests éssers parcialment humans, parcialment animals o àngels, i que al morir perden la part humana. Sorpren la presència del nom Gilgameix, que mostra algun tipus d'influència de relats mitològics mesopotàmics.

En tercer lloc apareix «La narrativa de Lèmec a Gènesi apòcrif (1QapGen) i a 1Hen 106-107: un estudi de la història de les tradicions de dos antics relats del naixement de Noè». Es tracta d'un estudi comparatiu dels mencionats relats del naixement de Noè, amb la conclusió que hi hauria un patró comú d'aquesta narració que cadascú adapta al seu context. El Llibre dels Gegants i Jubileus confirmen l'ús del mateix patró en el segle II aC.

A continuació es troba «Éssers demoníacs i els manuscrits del mar Mort». El treball fa un recorregut per la nomenclatura qumraniana d'éssers malèvols. S'aprecien uns textos arameus més antics que utilitzen una ampla varietat de termes per designar el món demoníac. També s'aprecien uns textos hebreus més tardans que donen noms propis a aquests éssers. S'indica que aquests poders malèfics poden ser controlats, que constitueixen una realitat diferent a la humanitat i que seran anihilats a la fi dels temps.

Una altra aportació centrada en els textos de Qumran és «Tradicions primitives sobre Henoc i Daniel en els manuscrits del mar Mort». A partir de la documentació apareguda en les onze coves de Qumran (vuit manuscrits sobre el llibre de Daniel i tretze manuscrits —com a mínim— de 1Henoc), s'analitzen les proximitats i les llunyanies entre la tradició henòquica i la danièlica.

Segueix «El llibre de Tobit i el problema *màgic*». Es presenten les recensions del còdex *Vaticanus* i *Sinaiticus* d'aquest llibre deuterocanònic, que expliquen amb matisos diferents les guaricions que apareixen en el llibre. La raó que argumenta Stuckenbruck és la prevenció a les pràctiques curatives realitzades a través de la màgia.

El darrer estudi de temàtica intertestamentària és «¿En quina mesura el tracte de Filó a Henoc i als gegants pressuposa el coneixement de fonts henòquiques i altres fonts conservades en els manuscrits del mar Mort?» S'analitza l'obra *De gigantibus* de Filó d'Alexandria, que tracta sobre Gn 6,1-4. Es mostra que Filó beu de fonts apocalíptiques procedents de la literatura henòquica i de fonts sapiencials com el Tractat dels dos esperits (1Q29).

El primer treball amb un rerefons neotestamentari és «Històries conflictives: l'origen espiritual del naixement de Jesús». Aquí s'argumenta com, davant les al·lusions als orígens incerts de Jesús o l'acusació d'estar dominat per un mal esperit, el relat mateuà i llucà del naixement de Jesús tindria una triple pretensió: confirmar el seu llinatge dins la història sagrada jueva i en la línia davídica; presentar-lo com el Messies, la vinguda del qual forma part dels plans divins; subratllar la seva superioritat pel damunt d'altres figures destacades de la tradició jueva i del món grecoromà, marcades per naixements especials. Per això l'argument de la intervenció de l'Esperit Sant esdevé inapel·lable per confirmar l'origen diví de Jesús.

A continuació apareix un tema sinòptic: «L'ésser humà i la invasió demoníaca: models terapèutics en textos jueus antics i cristians». S'analitza la presentació que fan els evangelis sinòptics respecte els exorcismes de Jesús i el seu ministeri contra el que és demoníac. La pretensió sinòptica és mostrar que el poder de Jesús —i el poder d'utilitzar el seu nom— és superior als poders demoníacs.

Sobre el quart evangeli, l'aportació gira al voltant de «La necessitat de protecció del Maligne i l'evangeli de Joan». Aquí s'explica el component socioretòric del llenguatge joànic sobre el mal, sobretot a Jn 17, com ho corroboren els escrits de Qumran i Jubileus, a més de l'apocalíptica.

Segueix un tema dels Fets dels Apòstols: «La *purificació* dels gentils: el rerefons de la raó del decret dels apòstols». S'estudia com, les anticipacions escatològiques sobre la purificació dels actes de la humanitat indicades a 1Henoc i al Tractat dels esperits, esdevenen un fet a Ac 10-11 (el bateig del centurió Corneli i la seva família) i a Ac 15 (assemblea a Jerusalem). La comunitat reunida a Jerusalem per discutir el tema dels gentils (Ac 15), pren consciència que l'acció divina s'esdevé en tots els pobles, i es decideix fer-los partícips de l'experiència directa de l'acció purificadora de l'Esperit Sant.

L'aportació que tracta del pensament paulí es titula «Posicionament *apocalíptic* de la teologia paulina: un contrast amb la tradició jueva?» S'explica el pensament teològic de l'apòstol, que no parla d'un temps present i d'un temps futur, com expressa la tradició jueva, sinó que anuncia un present nou i diferent gràcies a l'esdeveniment de Jesucrist.

Un segon estudi paulí és «Per què les dones havien de cobrir-se el cap a causa dels àngels? (1Co 11,10)». Aquí es tracta un tema controvertit de lectura de gènere, on l'autor s'allunya de fer una lectura normativa de les indicacions paulines. Per a una millor comprensió de la citació, suggereix que els àngels també són susceptibles d'atracció femenina, i que el gest de cobrir-se no deixa de tenir unes connotacions sexuals a neutralitzar.

Tanca la temàtica neotestamentària i el volum: «L'Apocalipsi de Joan, 1Henoc, i el tema de l'influx (amb Mark D. Mathews)». És el segon treball més extens, compartit amb Mark Mathews (34 pp.). Es comença amb la citació de Robert H. Charles que la influència d'1Hen en el Segon Testament és la més notable entre tots els escrits apòcrifs i pseudoepigràfics. Després de mostrar un llarg repertori de cinquanta-un possibles paral·lels entre Ap i 1Hen, es conclou que tretze paral·lels reflecteixen una afinitat específica entre els dos escrits. Altres quinze paral·lels comparteixen terminologia i frases properes. Els vint-i-tres paral·lels restants no tenen cap afinitat amb els textos henòquics, malgrat comparteixen un escenari apocalíptic.

En suma, Stuckenbruck presenta una recerca de categoria amb aquesta col·lecció de catorze treballs. Ho corrobora la quantitat i la llargada de les notes. L'exhaustivitat de la seva investigació també queda reflectida en les trenta-una pàgines de bibliografia que apareixen al final del volum. Però el més destacat és l'índex de citacions, que ocupa la gens menyspreable xifra de quaranta-tres pàgines.

Les influències de Hermann Nickelsburg s'aprecien en l'índex d'autors, que és el més llargament citat després de l'autor. Com a cloenda i aglutinant de les catorze aportacions, les divuit pàgines de l'índex de matèries exhibeixen la quantitat de temes que aquest volum exposa, però sobretot permeten canalitzar amb agilitat la recerca de qüestions específiques.

La consistència de continguts d'aquest volum manifesta la rellevància de la literatura intertestamentària en la investigació bíblica. En primer lloc, constata la vitalitat interpretativa que posseeix el Primer Testament. En segon lloc, contextualitza i facilita una millor comprensió del Segon Testament.

La reedició, senzilla i assequible, que Eerdmans ha realitzat d'aquesta obra de Stuckenbruck serveix per difondre amb més amplitud la recerca d'un referent actiu i qualificat dels estudis henòquics.

Jordi Cervera i Valls

PÉREZ I DÍAZ, Mar, *Mark, a Pauline Theologian. A Re-reading of the Traditions of Jesus in the Light of Paul's Theology* (WUNT II 521), Heidelberg: Mohr Siebeck 2020, 298 pp.

La professora Mar Pérez i Díaz va defensar la seva tesi doctoral intitulada *L'Evangeli de Marc: Una relectura de les tradicions de Jesús a la llum de la teologia de Pau*

l'any 2017 a la Facultat de Teologia de Catalunya sota la direcció del professor Xavier Alegre. La seva investigació acaba de ser publicada en anglès dins la prestigiosa col·lecció «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» editada per Jörg Frey (amb Markus Bockmuehl, James A. Kelhoffer, Tobias Nicklas, Janet Spittler, i J. Ross Wagner com a editors associats). Es tracta d'una de les col·leccions més prestigioses del món en el camp de la recerca bíblica. I, certament, l'altíssima qualitat de la monografia la fa digna de formar part d'aquest club tan selecte.

L'objectiu del llibre és ambiciós: «The objective of this study is to search for and analyse passages in Mark's Gospel that are distinctly Pauline in theology, or are in harmony with Paul's thought or those in which the evangelist has independently echoed Pauline ideas» (p. 2), amb un *caveat* important: «Nevertheless, we do not intend to affirm that everything we read in Mark is Pauline, but rather we intend to show how the evangelist Mark reworked and changed the sources he received so that they are in agreement with Paul» (p. 4). Això vol dir que la investigació ha d'examinar els fragments en què Marc modificà les tradicions que va rebre a fi de posar-les en consonància amb la cosmovisió cristològica de Pau.

Des del punt de vista de la història de la recerca, l'autora ha d'obrir bretxa en una ciutadella molt ben fortificada pel baluard construït per Martin Werner ja fa gairebé un segle *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium* (1923). Werner afirmava amb vehemència que les coincidències entre Pau i Marc pertanyien a l'ambient general del cristianisme dels orígens. Els estudiosos van quedar, en general, convençuts per la tesi del savi alemany i la qüestió es va donar pràcticament per tancada.

Mar Pérez, però, de manera intel·lectualment molt coratjosa, reprèn el tema: «In our research for this subject, it became clear that many authors have analysed and discussed Paulinisms in the Gospel of Mark. However, no one has carried out an exhaustive analysis of theological elements nor has collected them in a research paper» (p. 7). L'objectiu és demostrar que Marc té al cap la visió teològica-cristològica de Pau quan narra el seu evangeli.

La investigació es desplega en cinc capítols: 1. Història de la recerca (*Status quaestionis*); 2. L'estructura de la narració de Marc; 3. Elements de la teologia paulina en l'Evangeli segons Marc; 4. Cristologia; 5. Conclusions. La bibliografia (exhaustiva en relació amb el tema de la investigació) i uns índexs molt útils (bíblics, autors esmentats i temàtic) clouen el volum escrit en un anglès acadèmic perfecte.

En el primer capítol, l'autora ressegueix la història dels estudis marcats des del punt de vista de la influència paulina sobre el seu evangeli. És molt interessant l'estudi dels autors que «although they do not believe that there is direct and indisputable evidence of Mark's dependence on Paul, agree that they are related» (p. 8).

El capítol segon se centra en l'estructura de l'Evangeli segons Marc. És clar que l'evangelista disposava de material tradicional, però la distribució dels temes rebuts en l'estructura de la seva narració és una aportació exclusivament seva. Tota

la perspectiva és molt brillant i la conclusió a què arriba és per a mi absolutament convincent: «The structure of Mark's Gospel has a guiding thread that reaches its peak at the moment of Jesus' death on the cross. The cross is a constant shadow within the Marcan narrative, since it always appears whenever some of Jesus' interlocutors try to identify him as Messiah, or they do not fully understand the kind of Messiah Jesus refers to, or they refuse to accept that the Anointed One has to suffer and die on the cross» (p. 42) i «The cross is the end of the Law and, at the same time, the beginning of the mission to Gentiles. Paul is precisely the apostle to the Gentiles, as he himself says in Romans 11.13. The abrupt and surprising ending of the Gospel is a narrative technique of the evangelist, in consonance with all his work, which serves to stress the importance of the cross» (p. 42).

Tot seguit l'estudi passa a presentar els elements teològics de l'Evangelí segons Marc que convergeixen amb els de Pau. Són nou seccions: 1. El significat de la paraula εὐαγγέλιον. 2. La contínua incomprensió dels qui envolten Jesús (especialment de la seva família i de Pere). 3. El paper de la Llei i les diverses controvèrsies en Marc. 4. L'enigma de les dues multiplicacions dels pans. 5. L'obertura als pagans. 6. La crítica al temple. 7. Les relacions entre Jesús i el poder de Roma. 8. Els relats de la passió, mort i resurrecció de Jesús. 9. El rol i lloc de les dones en l'Evangelí segons Marc. La manera de procedir és molt convincent: analitzar els elements significatius des del punt de vista exegetíc i teològic de l'esplet de temes seleccionats i, a continuació, vincular-los amb textos de les cartes paulines autèntiques. Es tracta de construir el que podríem anomenar una sintaxi de correspondències teològiques en l'estructura profunda de cadascun dels dos autors. Penso que objectivament l'autora aconsegueix el que s'ha proposat: «to verify the trace of the apostle's influence on the evangelist» (p. 45).

El capítol quart considera que la cristologia marcana és una cristologia paulina. L'autora es formula diverses qüestions molt significatives: a) θεῖος ἀνὴρ i la cristologia correctiva; b) el títol cristològic de Fill de Déu i la teologia de la creu; c) els altres títols cristològics: Fill de David, Crist, Senyor, Fill de l'home i Servent; d) la victòria sobre els poders demoníacs; e) Jesús com a plenitud i acompliment de l'Antic Testament. Jo també penso, com l'autora, que «the Gospel of Mark is covered by a shadow that is cast from the first to the last word: the shadow of the cross of the crucified, in the style of what Paul says in 1Cor 1.23: "but we proclaim Christ crucified, a stumbling block to Jews and foolishness to Gentiles"» (p. 191).

La monografia es clou amb un capítol de conclusions que són essencialment un corol·lari del camí coratjosament recorregut per l'autora que permeten afirmar amb tota convicció el títol del seu llibre *Mark, a Pauline Theologian*: «Our work has provided sufficient evidence to affirm that the Gospel of Mark is a rereading of the traditions of Jesus inspired by Pauline theology as we know it from Paul's letters» (p. 245).

En el context dels estudis bíblics a Catalunya, aquest llibre de la professora Mar Pérez, *Mark, a Pauline Theologian. A Re-reading of the Traditions of Jesus in*

*the Light of Paul's Theology* és una fita d'altíssima importància, que honora l'autora per la qualitat de la recerca i que ens fa sentir orgullosos a tots els qui compartim la passió per l'estudi de la Paraula de Déu.

Joan Ferrer

STANDAERT, B., *Nouvelle approche du Quatrième Évangile. L'enjeu inter-ecclésial de son édition et les implications pour tout dialogue*. (Studia Anselmiana 181), Roma: Editions of Sankt Ottilien 2020, 360 pp.

El benedictí P. Benoît Standaert, monjo de Saint-André (Bruges – Flandes Occidental), bibliista i participant en el diàleg Interreligiós Monàstic (DIM), ens ofereix un assaig molt suggeridor sobre l'Evangeli de Joan, amb una clau hermenèutica original, la del diàleg, que ens fa veure el Quart Evangeli des d'una nova perspectiva. Precisament l'Evangeli de Joan, en l'anàlisi dels efectes dels textos bíblics, se l'ha considerat, a vegades, com un dels textos més responsables de l'antisemitisme, i és per això que un anàlisi crític a partir del diàleg és molt benvingut.

El nostre autor fa un examen crític al Quart l'Evangeli i li fa tres preguntes: *a)* Quina és la seva composició?; *b)* Ja que l'obra reposa sobre la figura del Deixeble Estimat, ¿és aquest un testimoni fiable? i *c)* Com fer una hermenèutica d'aquest evangeli en una època on és necessari dialogar amb els qui no creuen i amb les altres religions? La resposta a aquestes preguntes s'anirà donant en els capítols metodològics introductoris, en els apèndixs al final del llibre i com a conclusió al comentari que es fa de cada un dels capítols de l'Evangeli.

Com a metodologia segueix la crítica literària, l'anàlisi estilístic i la retòrica, però també té en compte que el context de l'exegeta, la seva història i els seus interessos, també influeix en l'anàlisi del text, remarcant certes qüestions que per a ell són importants, en aquest cas el diàleg inter-eclesial i inter-religiós, i en definitiva el diàleg en general. El mateix Evangeli de Joan, amb la seva redacció final que inclou Jn 21, és un text inter-eclesial, pel que respecta a una relectura dels capítols precedents, per confrontar-se amb altres comunitats eclesials, representades per la figura de Pere.

Pel que fa a la composició del text, es comença tenint en compte que el capítol 21 és un afegit del redactor final, on apareixen problemàtiques inter-eclesials, i per això té elements en comú amb el pròleg i el capítol 1. El capítol 12 és el centre de l'Evangeli. Els capítols 2-9 formen una unitat (el que tradicionalment s'ha anomenat el llibre dels signes), com també els capítols 13-20 (que narren la passió i la resurrecció de Jesús).

Encara es poden fer més divisions, com per exemple, en la primera part dels signes, els capítols 2-4 forma un grup de perícopes catequètiques, els capítols 5 i 9 continuen amb el tema dels miracles-signes, i els capítols 7-8, on hi ha els debats amb els jueus, tenen també en comú que es desenvolupen en l'espai del temple. El

capítol 6 és del tot singular, tractant un tema eucarístic (substituint en l'Evangelí de Joan la narració de la institució de l'Eucaristia), i per això esdevé el centre d'aquesta secció. En la segona part del llibre els capítols 13-14 narren la cena i el primer discurs, els 15-17 el segon discurs de comiat, els 18-19 el relat de la passió, i els capítols 20-21 els de la resurrecció.

Pel que fa a l'anàlisi de la fiabilitat del Deixeble Estimat com a testimoni, l'autor fa una aproximació històrica a l'Evangelí, arribant a la conclusió (possiblement la que té més consens entre els exegetes avui en dia), que s'ha de distingir, per un costat, un editor final (un deixeble del Deixeble Estimat) i la seva comunitat i, per l'altre, el Deixeble Estimat (Jn 21,24). L'autor s'ha proposat descobrir el treball realitzat per l'editor (de composició i de relectura creativa) respecte als evangelis sinòptics. El Deixeble Estimat seria un testimoni directe de Jesús i el fundador de la comunitat joànica, i l'inspirador de la tradició lligada al seu nom. Standaert creu que aquest deixeble és una figura històrica real, però que apareix en l'evangelí de forma anònima. Res fa pensar que sigui un dels dotze, o que fos de Galilea.

La 2n i la 3Jn serien del Deixeble Estimat (l'ancià), ja que donen més importància a la transmissió oral de la tradició (2Jn 12, 3Jn 13); i en canvi, la 1Jn estaria escrita pel deixeble del Deixeble Estimat, per l'editor del Quart Evangelí, ja que té molta estima per l'escriptura: «nosaltres us escrivim», «jo us escric» (1,4; 2,1.7.8.12.13.14.21.26; 5,13).

Analitzant la manera de fer d'aquest editor, conclou que l'Evangelí de Joan, des del punt de vista històric, és menys fiable que les seves fonts, que serien els evangelis sinòptics; però ell és més creatiu, i els canvis que fa respecte a les altres narracions no és per corregir la història sinó en nom d'una visió teològica superior. Les novetats que veiem en aquest evangelí, però, tenen una coherència interna, i això és el que vol demostrar i remarcar aquest llibre.

En el seu anàlisi de la capacitat o no de l'editor de l'Evangelí d'establir, amb les seves relectures de la tradició, un veritable diàleg inter-eclesial, la conclusió a la qual arriba és negativa: malgrat la utilització de les fonts sinòptiques, en cap lloc es diu que és important la figura de Pere per a conèixer Jesús. Tant al capítol 5 com al 7 diu clarament als destinataris de les altres esglésies: «considereu la meua visió de les coses, accepteu-me amb la meua particularitat, la meua profunditat...». Si és veritat que a Jn 21 reconeixen Pere com una autoritat particular, com a «pastor de les ovelles», la comunitat joànica vol romandre fidel a la seva pròpia manera d'entendre Jesús, aquella transmesa pel Deixeble Estimat, que roman amb ells, en el seu escrit, fins al retorn del Senyor (Jn 21,22). Només en 14,2 quan Jesús diu «a casa del meu Pare hi ha moltes estances», o en 10,16 «tinc encara altres ovelles que no són d'aquesta pleta» hi pot haver una voluntat de tenir en compte les altres esglésies i sortir d'una visió excessivament totalitària.

Especialment interessants en les seves reflexions sobre el diàleg interreligiós, a partir de l'anàlisi dels textos joànics, són les que fa a l'escena de la samaritana (Jn 4) on la importància donada pel Pare a l'adoració en «esperit i en veritat»



sembla anar més enllà dels límits que es posen els grups religiosos específics, ja siguin samaritans o jueus; però l'autor constata com queda oberta la qüestió de si la comunitat joànica és conscient de la nostra incapacitat de posar límits a la voluntat salvadora de Déu, o de si aquesta adoració en «esperit i veritat» només es pot donar de manera veritable en el si de la comunitat joànica o en el cristianisme. També a propòsit de les disputes de Jesús amb els jueus (Jn 7-8) Standaert constata la incapacitat del Quart Evangeli de tenir un veritable diàleg amb els seus oponents.

No hi ha en el llibre una bibliografia general, sinó que cal buscar en les notes a peu de pàgina i en l'índex d'autors les obres amb les quals l'autor ha mantingut un diàleg. Una mirada a l'índex d'autors ens fa veure que en la seva original aproximació al Quart Evangeli ha tingut en compte els comentadors histórico-crítics, ja clàssics (R. Bultmann, R. E. Brown, M.-E. Boismard, etc.), com també aproximacions narratives més recents (R. Vignolo, D. Marguerat), això vol dir que coneix el *status quaestionis* i els debats mantinguts en les últimes dècades sobre els temes més importants, ja sigui a nivell històric, redaccional, i teològic.

Al nostre parer, l'enfocament hermenèutic d'aquest llibre és del tot encertat. Fuig del biblicisme que no té en compte el context però sí els «efectes del text» que pot tenir tot llibre religiós, ens proposa una visió crítica i madura del Quart Evangeli, fent-ne un bon ús. Reconeix les seves limitacions pel que fa al diàleg, valorant la seva creativitat teològica, i fa una relectura a partir dels nous reptes que ens demanen els signes dels temps.

Antoni Pou-Muntaner

Roberto PACIOCCO, *Il negotium imperfectum per Ambrogio da Massa (1240-1257) Con l'edizione del rotolo processuale per la canonizzazione* (Saggi, 20) Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 2019, 226 pp.

Heus ací una molt interessant edició crítica, acompanyada d'un ampli i documentat estudi, del text del procés romà-canònic instruït a la ciutat d'Orvieto, per manament del papa Gregori IX, per tal de promoure la canonització de Fr. Ambròs de Massa († 1240); un religiós de la primera generació de framenors, gran taumaturg, que gaudí d'una enorme fama de santedat per la seva vida i miracles. El procés fou instruït immediatament després de la mort de Fr. Ambròs amb l'objectiu de dotar a la ciutat italiana d'Orvieto amb un nou patró local.

El medievalista i expert en la història dels Ordes mendicants, Dr. Roberto Paciocco, examina les causes de la fallida canonització d'Ambròs de Massa, degut a algunes qüestions formals i a les nombroses complicacions processuals suscitades al llarg dels anys 1240-1318. Amb tot, el juny de 1257, el papa Alexandre IV, a guisa de concessió singular, n'autoritza el culte local a redós del lloc on havia estat sebollit, ran d'un segon procés canònic instruït l'any 1250.

En l'apartat introductori s'examina l'actitud del papat medieval davant el repte de la santedat produïda pels nous Ordes mendicants, on la santedat personal no sempre fou un motiu suficient per a culminar en una canonització. Al llarg de les pàgines 93-211 hi trobem l'edició crítica del text original del procés, redactat en llengua llatina, i iniciat a Orvieto «Anno millesimo ducentesimo quadregesimo, indictione tertiadecima, tempore domini Gregorii pape noni [...] ad sepulchrum recolende memorie fratris Ambrosii de Ordine Fratrum Minorum in civitate Urbevetaana multa faciat miracula gloriosa» (p. 111), i que compta amb les testimoniàncies dels framenors Fr. Morico i Fr. Tobies, junt amb les altres declaracions jurades de persones que conegueren i experimentaren l'acció taumatúrgica del Servent de Déu, validades pel notari Rainer Guiu.

Les declaracions transcrits notarialment, en el seu conjunt, ens mostren un enorme ventall de gràcies i de curacions atribuïdes a Fr. Ambròs de Massa, com ara el guariment d'ofecs, apostemes, asma, febre, dolors cardíacs i de cap, glaucoma, gota, epilèpsia, hèrnia, possessió diabòlica, entre moltes altres malalties i afeccions. Algunes de les curacions són molt xocants com ara aquella produïda en una rara inflor i dolor intens en un testicle de Lluç T. Brance, ciutadà d'Orvieto, guarit en les seva dolença per la intervenció de Fr. Ambròs: «Luca Tancredi Brance, iuratus, dixit, quod cum a nativitate sua habuerit unum testiculorm crosiorem alio multum, ita quod multum orribilis videbatur et femur multum inflabatur [...] et accepit manum beati Ambrosii et posuit manum super femur suum et membrum, faciendo signum crucis et vocavit mercedem quod liberaret» (p. 182).

El curador de l'edició ens indica les correccions efectuades en l'edició crítica del text llatí, essent de particular interès per als estudiosos de la filologia medieval: Aglanum (: Adglianum); Ascisio (: Assisio); cadelam (: candelam); Francissci (: Francisci); frattus (: fractus); Passca (: Pascha); lactum (: lattium); putheo (: puteo); roror (: soror); ructis (: ruptus); ruum (: rivum); Sensionis (: Ascensionis); soldos (: solidos); sonnis (: somnis); traientem (: trahens); ussor (: uxor); viscica (: vesica), entre moltes altres. L'edició es completa amb un índex de noms i de matèries a les pàgines 213-226 i s'incorpora, com correspon, una relació de fonts i bibliografia a les pàgines 83-89, amb l'esment dels fons documentals emprats en l'edició crítica, provinents de l'Archivio Vescovile d'Orvieto, de l'Archivio di Stato d'Orvieto i, també, de l'Archivio Segreto Vaticano. Acabem la ressenya reblant que el text aportat en el present volum és una molt valuosa aportació a l'estudi de la hagiografia medieval —i de retop a la història franciscana— i que mereix una càlida felicitació a Roberto Paccioco, curador d'aquest text editat a cura de les emblemàtiques publicacions del *Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, de la ciutat d'Spoleto, dins de la sèrie dedicada al «Medioevo francescano» que iniciaren els savis professors Enrico Mestò i Stefano Brufiani.

Valentí Serra de Manresa

Carla BENOCCI, *A ciascuno il suo paradiso. I giardini dei cappuccini, dei minimi, dei gesuiti, degli oratoriani, dei camaldolensi e dei certosini in età moderna* (Biblioteca Seraphico-Cappuccina, 108) Roma: Istituto Storico dei Cappuccini 2020, 777 pp.

Des de la molt llunyana època medieval, i per motivacions espirituals, estètiques i simbòliques, s'han construït bonics claustres que compten amb uns jardins dissenyats a guisa d'*hortus conclusus*. Els claustres i els horts monàstics a Occident, tant en l'època medieval com en els segles posteriors de l'època moderna i contemporània, ofereixen uns espais protegits, bells i silenciosos, articulats amb l'objectiu de ser un reflex d'aquella harmonia, pau i felicitat del mític Paradís de l'Edèn.

L'autora, Dra. Carla Benocci, ha realitzat la seva investigació en la perspectiva de l'estudi del simbolisme i de l'organització de l'arquitectura interna en els convents, tenint en compte l'influx directe de la legislació pròpia de cada institut i de les tradicions particulars. La present monografia tracta a propòsit de les hortes i jardins que formen part, i embelleixen, les edificacions dels franciscans-caputxins, les dels frares mínims de Sant Francesc de Paula, les dels jesuïtes, les dels membres de l'Oratori de Sant Felip Neri i, finalment, aquelles més àmplies conreades entorn dels recintes monàstics dels monjos camaldulencs i cartoixans.

A partir de les disposicions legislatives sobre les construccions conventuals i, també, a partir de la vivència de l'espiritualitat pròpia de cadascun dels instituts religiosos, a voltes, l'organització del territori agrari i de l'espai interior en els convents i monestirs reclamava, àdhuc, l'articulació d'un espai «verd» molt més extens, i que comportava l'atenció i el conreu dels boscos, com era, per exemple, en el cas dels monestirs dels monjos camaldulencs que, en tenir situats els seus eremitoris dins de la «boscosa solitudine», concebien la floresta com «il luogo ideale di solitaria immersione nella natura nella sua forma più completa e dominante» (p. 589-633).

Ocasionalment, alguns religiosos necessitaren coneixements específics de medicina i farmàcia per tal de tenir una cura adient de les plantes remeieres, com el cas dels monjos cartoixans —qualificats per l'autora de «abili conoscitori delle proprietà mediche delle piante»— ja que solien conrear les plantes medicinals més delicades i selectes en el petit «hortus» de l'exterior de cada cel·la; lloc de pregària personal i de treball manual i, alhora, l'únic espai per a «esplai» del cartoixà (p. 657-714). Mentre que, a voltes, foren necessaris als religiosos coneixements específics de botànica per a reeixir en el recte conreu de les plantes exòtiques que els missioners enviaven des d'ultramar, particularment aquelles que van ser conreades en els jardins de la Companyia de Jesús; un espai on els joves religiosos hi passaven els moments de recreació i on, també, hi meditaven i contemplaven les meravelles del Déu Creador reflectides en la raresa i la vistositat de les plantes vingudes del Nou Món (p. 295-390). Tanmateix, en la majoria dels casos, els religiosos precisaven, tan sols, alguns coneixements bàsics per a poder desen-

volupar fructuosament l'ofici d'hortolà; simplement uns coneixements de caràcter pràctic per a poder obtenir unes òptimes collites de fruita i verdura com fou, per exemple, el cas dels religiosos mínims; uns frares que practicaven una gran austeritat i una abstinència perpètua i que, des de la seva experiència de vida consagrada, encarnaren una nova sensibilitat respecte de la naturalesa conreada i organitzada per l'home; és a dir, una agricultura posada al servei de les comunitats religioses (p. 211-267).

En canvi en l'Oratori de Sant Felip Neri, on s'organitzaven trobades musicals i festives, alguns dels seus membres arribaren a convertir-se, també, en experts agricultors per a la gestió de vinyes i vergers de fruiters, ja que els felipons comptaven amb uns espaiosos jardins amb capacitat per acollir els berenars i les sessions musicals tingudes a redós dels principals Oratoris, on els jardins eren concebuts talment com «un rifugio e una rigenerazione dell'anima» (p. 425-520). En canvi, l'hort i el jardí dels caputxins de Frascati, construïts sota l'impuls del papa Boncompagni, Gregori XIII, foren estructurats a guisa d'un espaiós *hortus* «a la latina», on es conjuguen de manera equilibrada la bellesa amb la utilitat pràctica per tal d'assegurar el recolliment dels religiosos i, alhora, contribuir al sosteniment de la comunitat (p. 49-92).

La preocupació, avui diríem ecològica, per a la cura de les hortes i dels jardins conventuals i monàstics amb mètodes naturals gaudeix, actualment, d'un gran valor, sobretot a propòsit dels conreus de proximitat, especialment si aquests són practicats a la llum dels principis de l'agricultura tradicional que trobem inserits en el cos de l'encíclica *Laudato si* del papa Francesc. Aquest tarannà ecològic tradicional «avant la lettre», especialment el viscut pels antics hortolans caputxins, es mantingué viu en la mentalitat i en l'experiència dels religiosos expulsats durant els anys de les exclaustracions i la supressió de la vida religiosa en l'Europa decimonònica. Per exemple, en l'àmbit de la Província caputxina de Catalunya, els religiosos exclaustrats es preocuparen per recopilar la valuosa tradició hortícola i floricultora desenvolupada pels antics frares en el llibre publicat l'any 1852 a Barcelona, titulat: *Lo jardiner hortolà y florista, ó modo de cultivar la terra segons ús y práctica de bon pagès, y preparar y cuidar la hortalisa, llegums, cols, enciam [...] segons la práctica y costum dels PP. Caputxins de Catalunya*; un text que fou d'enorme utilitat entre els floricultors i horticultors caputxins, i que fou emprat com a complement d'altres tractats agraris, especialment de l'obra titulada *Curiosidades de la naturaleza* de l'Abat Vallemont; un manual pràctic d'agricultura popular estampat a Pamplona en el llunyà 1735 a cura dels caputxins Pedro-Felipe de Cintruénigo i Gregorio de Villafranca, tal com ja ho vaig esmentar el 2016 en el recull d'antics textos agraris titulat: *La Huerta de San Francisco. Los secretos de horticultura de los conventos capuchinos*. Semblantment, en els anys de la restauració de la vida religiosa el ministre general dels caputxins, Fra Bernat d'Andermatt, insistí en la conveniència de mantenir l'equilibri entre la productivitat del terreny destinat al conreu dels horts i l'espai neces-

sari per a l'esbargiment dels religiosos: «Sería un grave error querer convertir nuestras huertas en haciendas, buscando únicamente como los ávidos labradores el modo de hacerlas producir más frutos, cercenando el espacio de los caminos y arrancando todo árbol de simple adorno. En nuestras huertas ha de haber, en cuanto posible, espacio suficiente para las verduras ordinarias, como también para tener algunas flores, un pequeño bosque con sus caminos y algunos paseos cubiertos de árboles verdes tan largos como lo permita la huerta [...]. Y ningún Religioso se atreva a malograr o deshacer o estrechar dichos caminos bajo el pretexto de sembrar legumbres o verduras, pues en esto denotaría espíritu interesado y falta de caridad para con los demás Religiosos» (*Manual Seráfico*, Roma 1890, 298-299).

Des d'aquesta ressenya volem encoratjar a la Dra. Carla Benocci a prosseguir amb la línia de les seves recerques i que, també, les vulgui orientar a estudiar quin fou el lloc que ocuparen els horts i jardins monàstics més enllà de l'àmbit italià i no tan sols en el món masculí, sinó també les del femení, atès que nombrosos monestirs de monges en el període de l'època moderna comptaren amb belles i productives hortes urbanes que suscitaren l'admiració de viatgers erudits. Aquest fou, per exemple, el cas de l'arxiduc Lluís Salvador d'Àustria († 1915), aristòcrata que s'entusiasmà amb l'hort i jardí de les clarisses-caputxines de Palma de Mallorca, que conrearen una considerable porció de terra que regaven gràcies a una enorme sínia, que fou descrita i dibuixada en la monumental obra *Die Balearen*, publicada el 1882 a Leipzig. A més, voldríem indicar que, en nombrosos punts de la geografia europea, encara que sense arribar a l'esplendor i a la magnitud assolida pels jardins italians, també existiren horts i jardins conventuals força rellevants que, al seu moment, gaudiren d'un gran prestigi per la seva bellesa i per la fecunditat del terreny com, per exemple, aquella fèrtil horta dels frares caputxins del convent d'extramurs de Pamplona, conreada a la riba del riu Arga, a la qual s'hi accedia emprant una barca de rem; o, també, aquella famosa horta «urbana» que cultivaren els religiosos caputxins del convent barceloní de Santa Madrona i que, al seu temps, fou molt elogiada per l'excel·lent organització donada al terreny, arribant a ser un expressiu reflex de la «naturalesa dominada per l'home». És gràcies a la testimoniança aportada pel cèlebre Baró de Maldà —Rafael d'Amat († 1814)— que ens consta que dita horta caputxina es convertí en l'admiració dels barcelonins, que l'esguardaren com un imprescindible pulmó «verd» posat al bell mig d'una ciutat saturada de carrerons molt estrets on, amb prou feines, hi podia entrar el sol, mentre que l'espaiós hort «urbà» del convent de Santa Madrona era: «Ben socorregut d'aigua i verdura, [conreat] a solcs que fan molt goig a la vista, tenint separat d'est gran hort lo més reduït de les flors, i un altre de separat, botànic, o de plantes medicinals», segons la descripció del Baró de Maldà (*Calaix de Sastre*, 22 abril 1800). Aquest reputat hort urbà barceloní només es va veure superat per aquell que envoltava l'antic convent caputxí del «Desert de Santa Eulàlia de Sarrià» —fundat l'any 1578— i que comptava amb un ampli espai dedicat al conreu dels fruiters, amb bancals de

terra amb destinació a les hortalisses, amb un jardí de flors i amb un extens bosquet enjardinat que, a finals del segle XVIII, fou ornamentat amb les creacions del cèlebre escultor Fra Jaume «dels Sants» (Jaume Castelló de Sarrià, 1741-1811); un conjunt de curioses escultures que suscitarren l'admiració del rei Carles IV i de tota la família règia quan l'any 1802 visitaren el convent dels caputxins de Sarrià.

Aquesta monografia que ressenyem a les pàgines de la *Revista Catalana de Teologia* és modèlica i sòlidament documentada (vegeu la relació de les fonts i l'extensa bibliografia de les pàgines 9-35), i s'ha editat amb interessants apèndixs de textos complementaris, que són un bon ajut per a la comprensió del sentit que les cases de religiosos donaren a l'organització del terreny destinat a les hortes i, també, als jardins com és el cas dels jesuïtes, de qui s'aporten textos amb precioses notícies sobre ornitologia, arboricultura, floricultura i jardineria (p. 391-417). Els textos dels apèndixs, en la seva major part, han estat espigolats de l'*Archivio Apostolico Vaticano*, de l'*Archivio di Stato di Roma* —que guarda valuosa documentació de les «Congregazioni religiose: camaldolensi, certosini, oratoniani»— i de l'*Archivium Romanum Societatis Iesu*, entre molts altres arxius i biblioteques, majoritàriament d'Itàlia.

Finalment, el títol posat per Carla Benocci, *A ciascuno il suo Paradiso*, és molt suggeridor i ens dóna la clau hermenèutica per encertar l'orientació que cal donar a la lectura de la monografia. Tanmateix, voldríem proposar, a propòsit de l'àmbit geogràfic, que en el subtítol de l'obra caldria haver afegit «a Itàlia», car l'autora —molt comprensiblement, atès que la present monografia abasta més de 700 pàgines— no arriba a tractar sobre els horts i jardins de les cases de religiosos en altres àmbits geogràfics d'Europa, a excepció d'unes breus referències aportades sobre horts i jardins conventuals caputxins en els Països Baixos, Àustria i Silèsia (p. 93-114).

Una felicitació, ben de cor, a l'autora per tan novadora aportació a la història de l'art i de l'horticultura; una felicitació que volem fer extensiva a l'*Istituto Storico dei Cappuccini* per haver assumit la cura de la present edició, que es publica amb unes molt expressives i encertades il·lustracions (p. 177-208), i que s'edita amb un imprescindible índex de noms de llocs i persones (p. 731-768), preparat per Fra Aleksander Horowski de manera molt meticulosa.

Valentí Serra de Manresa

S. HAUERWAS, *Poner nombre a los silencios. Dios, la medicina y el problema del sufrimiento*, Granada: Nuevo Inicio 2019, 178 pp.

La irrupción de la pandemia causada por el coronavirus ha relanzado la pregunta por el origen y el sentido del sufrimiento, especialmente hiriente en el caso de un inocente. Esta pregunta atraviesa la Sagrada Escritura, alcanzando su máxima

intensidad en la figura de Job y en la crucifixión de Jesús. No han faltado quienes, como los amigos del usita, han vinculado las desgracias a un castigo divino, haciendo reaparecer, incluso con versiones actualizadas, la aparentemente caduca teología de la retribución, que sin embargo resuena a menudo cuando nos preguntamos por qué a la gente buena le suceden cosas malas o, sencillamente, qué habré hecho yo para merecer esto.

En este estado de las cosas, necesitamos profundizar serenamente, y para ello resulta de ayuda la reciente traducción, por parte de la Editorial Nuevo Inicio, de una obra del teólogo estadounidense Stanley Hauerwas que vio la luz originalmente en 1990, bajo el sugerente título *Naming the Silences*, y que aún hoy nos interpela.

S. Hauerwas (Texas, 1940), educado en Yale, ha enseñado teología y ética en las universidades de Nôtre Dame en Indiana y de Duke en Carolina del Norte. Metodista, es uno de los principales teólogos actuales, presenta perspectivas en polémica con el fundamentalismo evangélico y el protestantismo liberal, y con una gran apertura al catolicismo. Hasta ahora, salvo algunas breves contribuciones, no había sido traducido al castellano, por lo que esto redundará en el interés del volumen que presentamos.

#### LA OBRA

Consta de un prólogo y tres capítulos, y tiene su origen, al menos parcialmente, en las conferencias dictadas en el *Institute of Religion* (actual *Institute for Spirituality and Health*) del *Texas Medical Center de Houston*, y en la Universidad de Durham. Quizás esto explique que no se pretenda ofrecer un planteamiento sistemático y exhaustivo, lo cual no excluye que presente ideas sugerentes, al hilo de diversos elementos narrativos.

El autor busca ayudar a afrontar el dolor y el sufrimiento inexplicables, y no pretende hacerlo mediante el consuelo o la explicación de por qué un Dios bueno y misericordioso permite que suframos sin motivo aparente, sino contribuyendo a entender por qué esta pregunta nos resulta tan importante, por qué el problema de la muerte nos produce tanta turbación. No se trata tanto de preguntarse, como suele suceder, por qué a la gente buena le suceden cosas malas, sino por qué nos formulamos hoy esta pregunta, especialmente en el caso de los niños, cuyo sufrimiento constituye un elemento fundamental de la obra. El autor no promete consuelo, sino una explicación sincera de por qué no podemos contentarnos con dar respuestas al problema del mal, cuando lo que necesitamos es una comunidad capaz de absorber nuestra aflicción.

La obra se articula en base a diversos relatos sobre niños enfermos o moribundos, de manera que se teje en torno a estas historias, y el elemento narrativo se erige como una línea clave, constituyendo posiblemente una de las aportaciones más destacables.

## CAPÍTULO I: LA AGONÍA DE UN NIÑO

Emerge la pregunta clásica de la teodicea, de cómo reconciliar la existencia de un Dios bueno y todopoderoso con la presencia del mal en el mundo, que se vuelve más punzante ante un niño sufriente y moribundo. Ante ella, no se trata de hacer especulaciones teóricas, sino de afrontar el sufrimiento de la gente real.

En esta primera parte, el autor presenta el contenido de *La Sangre del Cordero* de Peter DeVries, una novela de rasgos autobiográficos, recientemente traducida al castellano. En ella, se relata la vida de Don Wanderhope, americano de origen holandés y educado en el calvinismo, deteniéndose en la enfermedad y la muerte de su hija Carol a causa de una leucemia. Hauerwas expone el argumento, con abundantes citas literales, con suficiente detalle como para que no haber leído la novela sea un obstáculo para captar su argumentación posterior; evidentemente, eso sí, despierta el interés del lector. En la novela, el protagonista no muestra explícitamente su fe ni su rechazo a esta, y son abundantes las referencias a la religión (a menudo críticas), especialmente el llanto de Don al pie del crucifijo de una iglesia cercana al hospital donde acaba de morir Carol.

Ante el sufrimiento del protagonista, Hauerwas plantea que no se trata de saber si el mundo o nuestra compasión tienen sentido sin Dios, sino más bien de comprender qué clase de Dios es el Dios de los cristianos, que puede hacer inteligible el grito de rabia ante el sufrimiento y la muerte de los pequeños. El relato proporciona a Hauerwas la oportunidad para hacernos notar la importancia de la medicina, ubicua a lo largo de toda la novela, hasta el punto de que quizás se denuncie la fe ciega que se profesa, no ya en Dios, sino en la medicina. Hauerwas pone de manifiesto un elemento fundamental de su obra: las preguntas por el sufrimiento no son atemporales, sino que siempre se sitúan históricamente. Y es por esto por lo que la forma que tenemos de entender el sufrimiento debe estar también situada históricamente.

## CAPÍTULO II: TEOLOGÍA, TEODICEA Y MEDICINA

El segundo capítulo afronta la teodicea, entendida como disciplina filosófica que busca una justificación de Dios, y comienza planteando «por qué la teodicea no es un problema». Afirma que esta es en esencia «parasitaria», pues obtiene su energía vital de otros modos de vida más positivos. Hauerwas denuncia que la teodicea se halla sesgada por los principios del teísmo filosófico de los siglos XVII y XVIII, de manera que el Dios al que busca defender es el Dios de Descartes y de Newton, un Dios extraño, construido por la reflexión filosófica. Así, la creación de lo que denomina «el» problema del mal es correlativa a la «creación» de un Dios concebido al margen de una comunidad de fieles. La teodicea acaba comprometiendo o bien el poder de Dios, o bien su amor o su bondad: si Dios permite el sufrimiento, o bien no es todopoderoso o bien no nos ama suficientemente. Pero



ninguna de estas dos opciones es religiosamente adecuada, ni responde a la experiencia presente en la Escritura. En el Antiguo Testamento, la cuestión del sufrimiento surge de una experiencia concreta de Israel, que pone en tela de juicio la idea de la retribución; la cuestión de la justicia de Dios solo se puede plantear en el marco de una comunidad. Job no es un teórico, sino que su sufrimiento se presenta como un drama. La «idea convencional» de la teodicea distorsiona la vida y el discurso teológico cristianos y acaba siendo una legitimación de la forma en la que se organiza la sociedad. El Dios del teísmo filosófico se convierte en un Dios que legitima el proyecto ilustrado de extender el poder humano sobre toda contingencia, de manera que el hombre tiene que llevar a cabo el trabajo de eliminar el sufrimiento.

Teniendo presente a MacIntyre, se recoge que en la Edad Media no había contradicción entre omnipotencia divina y existencia del mal, y solo desde el siglo XVII esta se convierte en un desafío. Que los cristianos de hoy piensen que el problema del sufrimiento hace ininteligible su fe, indica que están determinados por formas de vida que contradicen sus creencias. Para los cristianos primitivos, el sufrimiento y el mal no tenían que ser «explicados», y una explicación eliminaría la necesidad de una comunidad capaz de absorber el sufrimiento.

En este punto, Hauerwas hace referencia a la idea agustiniana del mal, recordando que Agustín la enmarca en la meta de todo cristiano, la bienaventuranza, vinculada a la conversión, y lo plantea de modo práctico, a la luz de la teología de la historia, y en perspectiva paulina (cf. Rm 5,1-5). En contraste, la visión moderna del problema del mal, unida al teísmo filosófico, implica una labor teórica que abstrae el problema del mal de cualquier comprensión teológica de la historia. El problema del sufrimiento ya no es visto, como antes, como un problema práctico para la comunidad. Para los cristianos, el problema del sufrimiento no puede separarse de la llamada a la conversión, y Hauerwas alerta de que hemos convertido la fe cristiana en un sistema de creencias, sin necesidad de conversión ni de incorporación a la comunidad, lo que implica asumir las premisas ilustradas que exaltan la autonomía, ante la cual el sufrimiento es visto como una amenaza. Las teodiceas modernas se construyen sobre bases ahistóricas, y sobre estas plantean el problema del dolor y sus soluciones.

Hauerwas alerta contra una correlación entre la misión del estado y la de la Iglesia, en la que el mal es visto como aquello que escapa (aún) de nuestro control, y se sugiere que los que tienen las creencias correctas acaban ganando en términos mundanos. Esto lleva a una crisis de fe cuando «a la gente buena le suceden cosas malas», al unirse a una metafísica mecanicista con una visión sentimental de Dios. El «problema del mal» no es creado por el Dios de Abraham, sino por un «dios» del que lo más relevante es su existencia, perfección moral y poder ilimitado, el dios que el poder quiere para legitimar su mandato. El «dios» que trata de justificar la teodicea moderna es irrelevante para la mayoría de la gente, y posiblemente hemos expulsado a Dios en favor de la autonomía. La Revolución newtoniana ha rehabilitado a la «naturaleza» hasta el punto de hacer una teodi-

cea sin intervención divina, que acaba convirtiéndose en una «antropodicea», que busca explicar el mal independientemente de la intención de Dios, y acaba centrándose en el mal que puede ser remediado por el hombre: se desplaza el peso desde la confianza en Dios a la fe en el conocimiento y poder humanos.

Este desplazamiento nos ayuda a entender por qué la enfermedad y la medicina son un contexto para plantear el problema del mal, y por qué nos preocupa más la enfermedad que un desastre natural, ya que esta desafía nuestra pretensión de tenerlo todo bajo control, y la medicina se convierte en la imagen especular de las teodiceas teóricas defendidas por la ilustración. La medicina se convierte en una ideología, la enfermedad en un sinsentido, y se identifica lo que «somos capaces de hacer» con lo que «debemos hacer», de manera que el paciente se convierte en consumidor, y la compasión acaba siendo adulterada en nuestra búsqueda de «resolver» ingenuamente el problema del mal mediante su «eliminación». Hauerwas vuelve al sufrimiento de los niños, que sigue resultándonos especialmente perturbador, porque ellos carecen de una historia personal que pueda dotar a las enfermedades de significado. Lo que nos perturba de la enfermedad no solamente es el dolor y el sufrimiento, sino su sinsentido. Situar las enfermedades en un sistema de causas nos proporciona una sensación de control, que se desvanece sin embargo en el caso de los niños.

El autor rechaza responder al problema del mal mediante la típica apología al libre albedrío, que afirma que al crear hombres libres Dios asume el riesgo de la irrupción del sufrimiento. Recurrir al libre albedrío puede ayudar a explicar parte del sufrimiento que nos rodea (el que causamos libremente, como las guerras), pero no puede demostrarse que un niño «merece» sufrir. Se pone en relación la condición de criaturas con la limitación, teniendo en cuenta que el pecado no es intrínseco a la creaturalidad. Hauerwas denuncia que los intentos de explicar el sufrimiento recurriendo a la apología del libre albedrío tienen el problema de «explicar demasiado», estrellándose ante el sufrimiento y la muerte de un niño.

La cuestión del sufrimiento solo puede ser planteada en el contexto de un Dios que crea para redimir. Dios crea libremente, y se establece una relación narrativa entre Dios y su creación. Israel o los cristianos, a diferencia de los deístas, no reprimen sus expresiones de dolor. Algunos de los Salmos las expresan, pretenden «dar nombre a los silencios» creados por nuestros sufrimientos, poniéndonos en comunión con Dios y con el prójimo, lo que hace posible reconocer nuestro dolor, y este reconocimiento nos hace capaces de vivir la vida de manera fiel. Nuestro Dios no es solo de bondad y poder, sino un Dios que se ha manifestado en su llamada a Israel y en Jesús de Nazaret, y no es un Dios que me garantiza que no habrá adversidad en nuestras vidas. Se nos alienta a expresar dolor y sufrimiento como medio para identificar el mal y la injusticia y responder a ellos. La realidad creada no es como debería ser, y la negativa a reconocer nuestro dolor y sufrimiento es una infidelidad.

Además, para los cristianos primitivos, el sufrimiento era una oportunidad para vivir en fidelidad a Cristo. No era un problema teórico necesitado de solu-

ción, sino un desafío práctico que exigía una respuesta de la comunidad. No se puede excluir el sufrimiento al exponer verazmente la vida cristiana, pero tampoco hay que hacer de este un fin en sí mismo. Distingue entre las formas de sufrimiento que son consecuencia directa de la fidelidad a la cruz (persecución, cárcel, martirio, cf. Rm 5,1-5) de las que no lo son. Los cristianos no tienen la obligación de interpretar todas sus desgracias como unidas causalmente con la cruz de Cristo. Ahora bien, el sufrimiento de la enfermedad puede ser incorporado a la finalidad de servicio que está dentro de la comunidad cristiana, pero sin forzar el descubrir esto, ni convertir a Dios en un tirano o torturador cósmico.

El capítulo finaliza remitiendo al libro *¿Dónde está Dios cuando sufre un niño?* de Penny Giesbrecht. Se trata de la narración, por parte de su madre, de la historia de Jeremy, un niño con un comportamiento de tipo autista. Los Giesbrecht rechazaron en su itinerario muchos argumentos falaces sobre el sufrimiento de un niño, y se vieron apoyados dentro de su comunidad cristiana. El sufrimiento de Jeremy no tiene sentido alguno, pero su vida tiene un lugar en la de sus padres y en la vida de Dios.

### CAPÍTULO III: LA MEDICINA COMO TEODICEA

El tercer y último capítulo comienza tratando acerca del lugar de la muerte en la sociedad liberal. Hauerwas afirma que preguntarnos por cómo queremos morir ilumina cómo nuestras actitudes configuran la atención médica que recibimos. Denuncia la presunción de que la medicina sea moralmente neutra, lo que se revela simplista al preguntarnos cómo deseamos morir. En el mundo contemporáneo, queremos morir sin ser conscientes de ello, sin dolor, sin molestar al otro. Esto habría sido impensable en otros contextos, como en la Edad Media, donde se temía una muerte repentina, sin preparación, y se buscaba una «buena muerte», asociada a enfermedades que permitieran disponerse para ello. Hoy ya no tenemos el sentido compartido de la «buena muerte», y solo la vemos como una amenaza, algo que debe ser evitado, silenciado. Desde la Ilustración conspiramos para ocultar la muerte, en aras del «respeto por el individuo».

Seguidamente, trata «los límites de la medicina» en relación con el bioeticista Callahan. La medicina actual tiene por objetivo la curación, y no el cuidado, de manera que los médicos combaten la muerte como al enemigo, en una guerra que inevitablemente no puede ganarse, para la cual se utilizan todas las técnicas posibles, de manera que morimos «cuando se ha hecho todo lo posible». Hallamos el dilema entre las esperanzas desmedidas en la medicina y cómo poner límites a los cuidados médicos.

Hauerwas recoge cómo trata Callahan este dilema, quien se plantea cómo afrontar la medicina de la tercera edad, y como racionar los recursos. Propone recobrar una «esperanza natural de vida», considerando la vida biográficamente, en el seno de una narración que incluye la muerte, planteada en el horizonte de

una biografía plena, recobrando lo que denomina una «muerte tolerable», evitando alargar la vida de los ancianos. Se presenta el problema de encontrar un lugar en el discurso público al sufrimiento y la vejez, pues nuestro modo de vida actual los recluye a lo privado. Se propone recuperar el sentido de la medicina como medio para vivir en plenitud, y no solamente alargar la vida sin fin aparente.

Hauerwas recibe, aunque críticamente, estas reflexiones, y recuerda que la medicina moderna ejemplifica el dilema del proyecto ilustrado, de convertir la sociedad en una colección de individuos libres de toda atadura, a excepción de la que ellos «elijan». Propone recuperar una visión más limitada y modesta de la medicina, recobrando el sentido de cómo incluso nuestras enfermedades encajan en una *narración*. Entender la vida como «narración» equivale, con distintos presupuestos sociales y políticos, a lo que Callahan denomina «esperanza natural de vida» y «muerte tolerable», que son propuestas difícilmente concretables. Hauerwas alerta de que no hallaremos una solución al problema de poner límites a la medicina mientras sigamos aceptando las premisas principales del liberalismo, y propone frente a ello la narratividad, que hace de nuestras muertes parte de nuestra vida, englobándolas en un tejido más grande.

Hauerwas continúa con la cuestión de la narrativa, y remite al bioeticista H. Brody. Narrar historias es un mecanismo que da significado a las experiencias particulares. Brody pone ciertamente el énfasis en la persona, pero Hauerwas propone profundizar más en nuestro «ser persona». Brody compara la medicina con la ciencia, pues no solamente busca expandir el conocimiento, sino que tiene como objetivo prioritario el curar pacientes con este conocimiento. El paciente es una persona en interacción, con una narración, pero nuestra sociedad no comparte narrativa alguna y se encara la muerte en solitario. Es posible que, sin saberlo, la praxis médica moderna incremente el dolor personal, al ignorar múltiples aspectos de la vida y su búsqueda de significado, y al no compartirse narrativa alguna salvo de que cada uno encara su muerte en solitario.

Más adelante, se insiste aún más en la narrativa vinculada a la medicina, basándose en T. Long, quien remite a su vez a MacIntyre. El escocés reclama una unidad narrativa en nuestras vidas, que supere la mera cronicidad y tienda a una unificación, una vida concebida y valorada como un todo. A la vez, MacIntyre acusa a la modernidad de socavar la idea de la vida como unidad narrativa, pues esta brota de un sistema de creencias, que no todo el mundo tiene. Hauerwas recoge la afirmación de que el miedo a la muerte está en el corazón del proyecto democrático liberal. Pone de manifiesto que el énfasis enorme de la medicina clínica por combatir la enfermedad puede volver a los médicos incapaces de comprender una visión narrativa de la vida, y convertir a paciente y doctor en extraños. De nuestra capacidad para comprender nuestras muertes depende nuestra capacidad para lograr una unidad narrativa vital.

Ahora bien, la cuestión de la narrativa se enfrenta a la muerte de los niños, que no han tenido tiempo de crear sus propias narraciones, y por eso los abandonamos desesperadamente a la medicina para «ganar tiempo» y construirlas. Esta es

la única alternativa, a menos que aceptemos que todos, adultos y niños, nacemos dentro de una narración que no es la nuestra, sino que es creación de un Dios misericordioso.

Seguidamente, se afronta el mundo de los niños con enfermedades terminales, a través del estudio de campo realizado por Myra Bluebond-Langner, quien se dedicó a tratar con niños enfermos de leucemia. Publicó un libro con sus experiencias, presentadas en buena parte como una obra de teatro. Pone de manifiesto la incapacidad de lidiar con la muerte de los niños, como no sea intentando curarlos. A la vez, muestra la capacidad de los niños para actuar como agentes morales, intérpretes y actores responsables de su mundo, que descubren la seriedad de su enfermedad, en un proceso de adquisición de información vinculado al autoconocimiento. Los niños reconocían la necesidad de participar en una «farsa colectiva» que los incluía a ellos, los padres y el personal sanitario, actuando como si el paciente fuera a sobrevivir, sabiendo todos que está muriendo. Esta farsa es un delicado equilibrio, que evita romper las relaciones entre los diversos actores y, aunque es problemática, no lo es menos la opuesta «apertura al conocimiento».

La muerte de los niños nos perturba porque creemos que no han tenido la oportunidad de «vivir su vida». Nosotros hemos sido creados para la amistad con el prójimo y con Dios, no hay teodicea que pueda aliviar el dolor que provoca nuestra muerte y la de nuestros hijos, pero creemos que compartimos una historia que nos hace capaces de permanecer juntos, especialmente a la hora de la muerte.

Finalmente, Hauerwas recurre al relato de N. Wolterstorff ante la muerte accidental de su joven hijo, en el que comparte su sufrimiento sin ofrecer, como Job, ninguna respuesta o consuelo fácil o falaz. Ni tan siquiera halla consuelo en los lugares del Evangelio donde esperaba encontrarlo. Al preguntar al Evangelio por el por qué del sufrimiento no obtenemos una respuesta en firme. Si bien una parte del sufrimiento puede ser fruto del pecado, pero no todo, y el significado de este último se nos escapa. Aunque la técnica avanza, quedan el mal en nuestros corazones y la muerte, que no se vence con tecnología, sino que debe ser vencida por Dios. Wolterstorff, ante el dolor de la muerte, rechaza explicaciones banales, y reclama ser acompañado en su sufrimiento.

#### CONSIDERACIONES FINALES

Como se desprende de la exposición del contenido de la obra, esta ofrece numerosos temas de interés, aunque sin afrontarlos sistemáticamente, cosa que tampoco pretende el autor, y muchos de ellos solo quedan apuntados. De entrada, queda como tarea para el lector adentrarse en la profundización del sufrimiento bajo la mirada de la Escritura (de la cual solo se apuntan algunos elementos, como los Salmos), y la tradición teológica cristiana (que apenas se ve representada por una alusión a san Agustín).

A nuestro juicio, los puntos más interesantes de la obra son la narratividad que permite situar históricamente el sufrimiento en la historia humana y la denuncia del carácter moderno de la teodicea, en contraste con la vivencia tradicional del sufrimiento y la muerte. Resultan también muy sugerentes dos cuestiones que apunta, y que sin embargo no trata en profundidad: el reclamo a la comunidad en el que el sufrimiento es absorbido, y la distinción entre hacer de este un problema teórico que necesita una solución o un desafío práctico que reclama una respuesta. Asimismo, habría sido interesante que hubiera desarrollado la crítica a las consecuencias de la sociedad liberal, aunque más bien esto nos estimula a seguir profundizando en el conjunto de su obra.

Como se ha indicado al comienzo, la obra fue originalmente publicada hace treinta años, en los primeros decenios de existencia de la bioética, y en el apogeo de su versión principialista, tan centrada en la autonomía. Ha transcurrido, pues, mucho tiempo y ha crecido mientras tanto la conciencia de la importancia de la visión personal del paciente, el reclamo a una visión unitaria que atienda a su integridad (dentro de la que se puede incluir el elemento narrativo y el comunitario), y han surgido éticas del cuidado. Todo esto no hace más que poner de manifiesto que el análisis y la propuesta de Hauerwas eran bastante certeros.

En definitiva, y volviendo a la situación actual, en tiempos de pandemia, la lectura de esta obra contribuye a afrontar la vivencia de la realidad con las preguntas adecuadas, evitando caminos que conducen a callejones sin salida o que desfiguran la verdadera propuesta del cristianismo.

Juan Ramón La Parra