

PUBLICACIONS DELS NOSTRES PROFESSORS

Josep PERARNAU: *L'«Alia Informatio Beguinorum» d'Arnau de Vilanova* (Studia, Textus, Subsidia, II). Facultat de Teologia de Barcelona - Secció de Sant Pacià, Barcelona 1978, 214 pp.

En algun indret de l'edició, J. Perarnau anota que les heretgies medievals han esdevingut «un tema llépol» per als historiadors del nostre temps. És una constatació ben fonamentada en el nombre d'obres que en els últims anys estudien les velles heretgies. Però al mateix temps aquesta munió d'obres palesa fàcilment dues estimacions majoritàries del tema, ben equívokes: la del que, sense capficar-s'hi, identifica l'heretge amb el portaveu de les classes oprimides, i la del qui busca en el passat altres moments de crisi per reconfortar-se admirant el triomf de l'ortodox sobre el que va errat.

I Arnau de Vilanova és un damnat per la jerarquia eclesiàstica del 1316; és un inconformista, un cristià idealista i exaltat. Però certament J. Perarnau no pertany a cap dels dos grups d'historiadors esmentats. I fa el que no sembla imprescindible per a un i altre tipus d'historiografia: ell compulsa manuscrits, escorcolla arxius, compara amb autors vells i nous, recull textos inèdits. Així pot fer-nos ofrena de l'edició crítica d'una petita i, fins ara, desconeguda obreta d'Arnau de Vilanova, edició acuradíssima, embolcallada amb notes d'una sorprenent erudició, seguida d'un estudi dels beguins catalans i de les idees del gran metge valencià. Tanca la publicació un conjunt d'índexs: d'obres citades d'A. de V., de fonts inèdites, de citacions bíbliques, de noms de persones, de vocabulari dels textos catalans publicats. Plena de suggeriments de futures investigacions, d'aclaridores síntesis, i — sense dir-ho — de reflexions per el nostre temps, l'edició pot interessar el cristià d'avui, però també, i molt, l'historiador, el sociòleg, el filòsof. Y és que l'heretge o el marginat social no és forçosament un geni ni un avançat; moltes vegades és ben al revés. Però sempre és un element imprescindible per a comprendre les tensions del seu temps i tan sols en el marc — contradictori i dinàmic — del conjunt hom arriba a comprendre avui el veritable valor semàntic, la vida i l'impacte dels grans moviments. És al contrallum del conjunt que les fredes, acadèmiques, tecnificades i manta vegada arcanes

fórmules de l'escolàstica, deixen traslluir deus apassionades, intencions ben poc científiques en una darrera instància.

L'obra arnaldiana que Perarnau ens fa a mans és una apologètica a favor de la «vida plenament cristiana» enfront al que A. de V. descriu com un cristianisme consuetudinari i Perarnau qualifica de «sociològic», a favor del «veritable cristianisme» enfront al racionalisme idolàtric dels teòlegs, a favor de l'espiritualitat integral enfront al món dels diners de final de la primera era mercantil, burgesa, que la humanitat europea ha viscut. Sota les expressions tan simples, tan «evangèliques», de l'autor, Perarnau aconsegueix descobrir la vida i les contradiccions del temps.

Caldrà deixar per a altres més preparats apuntar aquells detalls que sempre escapen a l'editor d'una obra com l'«*Alia Informatio Beguinorum*» en qüestions lingüístiques, documentals o teològiques. El que sí que ens atreviríem a assenyalar són algunes referències ideològiques que semblen facilitar la comprensió de la doctrina arnaldiana i que l'autor, que explícitament declara haver-se limitat a col·locar l'A.I.B. «en el marc de l'arnaldisme» i «en el més general del seu temps» no ha tocat. Ens atreviríem a suggerir que el nucli de l'ambientació rau a ubicar Arnau de Vilanova entre les ambigüitats del potent i creador segle XII i la sistematització filosòfica, inequívocament burgesa, de Guillem d'Ockham, un i altre fruit d'unes condicions econòmiques i socials caracteritzades pel mercat. En aquest context, A. de V. sembla menys marginal, carismàtic, aïllat i heterodox, tot i ressaltar la seva aportació com a genialment vigorosa i arrelada en el seu medi. Fins arribaríem a sospitar que limitar l'ambientació a unes dades generals sincròniques aboca a una deformació de la figura d'Arnau, resultat de la manca de perspectiva diacrònica.

En efecte, la figura d'Arnau de Vilanova i els punts claus de la seva doctrina en l'*Alia Informatio Beguinorum* serien absolutament incomprendibles en el segle IX, en plena formació econòmica feudal. No hi ha lloc per a ells al costat d'un Jonàs d'Orleans, d'un Hincmar de Reims, d'un Joan Scoot Eriugena, o del Pseudo-Cebrià del *De duodecim abusioibus saeculi* popularitzat a començ del segle. Són pensadors amb una visió del món que suposa un nivell de vida general idèntic al que A. de V. desitja per a una ínfima i selecta porció de cristians: salvades les diferències de poder sobre els homes, ningú no té altre cosa que el que li cal per a menjar o vestir-se sense massa diferències. En aquesta situació, la mateixa existència personal s'inscriu en l'harmonia còsmica, en la «physis»; pertot arreu llueix en la natura la immanent força de la Trinitat, veritable «arge», «quid sit» de totes les coses; la mort o el treball són un fet quotidià, però mai un problema racional; i la teologia no és sinó la via metòdica de l'oració, i, per això, «hom estudiava aleshores fins als noranta anys», com nota un goliart enyoradís del segle XII. El segle IX es viu en petites comunitats rurals de caire patriarcal; fins el rei i la seva «casa» — els grans consellers i oficials del regne — tenen un aire de família camperola, aïllada, consuetudinària i piadosa, les defallences dels quals fan trontollar l'ordre benefactor del cosmos. En aquest quadre no hi cap un espiritualisme de la pobresa voluntària, en contradicció amb les ànsies de diner (la pobresa primera

benedictina és renúncia al poder sobre els homes); no hi té sentit una excrescència «idolàtrica» de la raó teològica (l'heretgia feudal és una opció que s'allunya de la tradicional); ni de molt el to familiar de l'entorn deixa sentir l'absència de la integració vital —la «vida veritable»— en oposició amb les «veritats» i els treballs especialitzats. I tals són, precisament, els punts conflictius que Perarnau subratlla en la temàtica de l'A.I.B.

En canvi, tan bon punt s'escolen dos segles, en el XII, un Joan de Salisbury ja clama contra els «cornificians» i els super-especialistes d'allò formal: aquells qui en l'eufòria que els ocasiona el nou saber especialitzat es deixen caure en l'obcecament del gramaticisme, el logicisme, el científicisme —la xarxa més subtil del dimoni on la «solidesa de la natura» s'engalana amb les «finors de la raó»— o el teologisme —el mètode allegòric, inevitable en el tractament bíblic, on Déu parla a través dels fets, però nefast a les arts liberals on són les paraules les que signifiquen. El que la fe profunda, la sòlida formació i una mundologia envejable de gran diplomàtic internacional, fa desitjar a Joan de Salisbury és l'ús equilibrat de les noves eines tècniques com a instruments per a una «filologia» —«amor a la raó»— que porta a les coses eternes (Déu, el Déu vivent d'una vida virtuosa i totalment conseqüent, i que s'interessa primàriament per allò que afecta «ad politicam vitam» i capacita l'home social per a trametre als altres la seva riquesa interior gràcies a l'eloqüència, cim dels arts liberals, i inseparable del testimoni de la pròpia vida. Tota l'obra política de l'anglès és un clam contra el diner i l'avarícia que corrompen els membres del cos social a qualsevol nivell, fins i tot als de l'«ànima» d'aquest cos —l'Església—. I cal remarcar que, en un pre-anunci de la distinció que Descartes farà cèlebre, per a J. de Salisbury ja és evident l'irreductible oposició entre ànima i cos que Perarnau anomena «platònica», donant a l'adjectiu aquell peculiar sentit que té a l'Edat Mitjana i que mai no presentà a Grècia. Pel brillant escriptor del segle XII, l'ànima, gràcies a la seva simplicitat, domina el món amb el seu poder de separar i combinar els elements inseparables dels singulars, fins a constituir l'edifici imponent de les arts liberals, les noves tècniques d'evident utilitat per al domini del món temporal. És en el seu segle, en efecte, quan es palesa l'existència d'un món temporal, fins al punt que hom s'esforça a destriar nítidament dos cossos socials malgrat la coincidència dels seus membres: el que cura dels afers mercantils —ciutadans, nacionals i internacionals— i el que procura la gratuïta presència de Déu i la vida eterna; així floreix la primera Bolonya del Dret Romà i, en ella, Gracià escriu el seu *Decretum* amb afectada ignorància del dret civil, com si ni tan sols existís. Amb això, el món «temporal» o «diví» de l'home s'allunya conceptualment de la «solidesa de la natura», forçant trinitàriament el dualisme agustinianà. I el treball de l'home —«científic» en les arts liberals, el dret, la medecina, o «manual» en els varis i ja distints «oficis»— «comença a ésser clarament perceptible en l'àmbit tematitzat: és mesurat —«pagat»— amb «salaris». Fins i tot arriba a ésser sentit com a més important per a l'home que la pura generositat de la natura: una ciutat sols pot viure del treball que acumula i transporta

artificialment, segons una «raó» que organitza i coordina, superant l'atzar de les pluges o, àdhuc, del diví poder provident. Ja el segle XI un Petrus Crassus, advocat reial, personificava la «Raó» i feia que ella l'inspirés el discurs fiscal que, en nom del seu client, adreçava a un fictici concili contra Gregori VII. El s. XII i per boca de Joan de Salisbury, la «raó» ja cerca un mètode que fa fàcil, agradable i segura qualsevol activitat humana.

El parentiu d'aquestes idees amb les que A. de V. defensa en l'A.I.B. és evident. S'hi troba el mateix desig d'integració personal com arrel de la denúncia dels diversos sabers de l'època com a parcials i desintegradors, com a humans en excés i carregats d'anhel de domini; s'hi dona la mateixa valoració i estima dels «fets» per sobre de les «teories»; també hi queda ja consagrada a un nivell més profund la reacció enfront als diners com a intrínsec inversor de valors, desintegrador i creador de falses façanes socials, àdhuc entre els religiosos «científistes». També en el s. XII i en el diplomàtic i eclesiàstic anglès es troba l'arrel de l'«amor fi» provençal les fórmules del qual endevina Perarnau en les expressions d'A. de V. En efecte, l'«amor cortesà» provençal no sembla ésser altra cosa que l'ampliació poètica, especialment afavorida per les condicions sociològiques locals, de la idealització, moralització i refinament cortesà de la classe militar feudal, que ja en el s. XI oferia «medis» violents de resolució de conflictes que xocaven amb l'interès per la «pau» de l'estament mercantil, i que amb l'incontenible ascens de l'aparell estatal, capaç d'imposar la llei, i de la propietat privada mercantil, s'ha quedat ocios, amenaçat d'extinció, i cal que es defensi sublimant-se en ritus, formes ideals d'utilitat social i costums refinats per sobre dels mortals comuns.

Es fa entenedor, en aquest context, que A. de V. a començos del segle XIV escrigui la A.I.B.: és un científic preclar, que viu en una etapa de sentida inflació econòmica, que ha vist davallar els frustrats intents reactius en el camp teòric que ofereix el s. XIII, que coneix de primera mà l'entesa polèmica entre Felip de França i Bonifaci VIII, i a la llum d'aquestes dades dona l'incertat diagnòstic del seu temps. No és un illús, un dement, com insinua un altre editor de les obres d'A. de V. Porta molt posat a dintre seu un tarannà apocalíptic ben propi del temps. Però l'apocalipticisme és ben explicable en un estadi històric en què el diner té prou voltatge com per a fer-se notar, però no per a desvelar en el camp de l'especulació el secret de la seva natura, i un estadi en què la relativització de l'Església institucional per raó de la mera existència d'una institució nova — la monarquia feudal efectiva — allunya l'home de la natura i de la revelació sobrenatural i permet un renovat sentit de la història agustiniana. Potser és per aquest viarany que caldria cercar el significat sociològic de l'escatologisme herètic medieval.

Quan A. de V. mor, Guillem d'Ockham ben just comença els estudis universitaris i ni tan sols pot sospitar que també ell acabaria allunyat dels estudis acadèmics i greument compromès amb opcions pauperístiques malgrat el seu científisme i el seu vigor lògic. El nominalista anglès té abundantment la preparació lògica i teològica que sembla mancar al metge valencià. Apropar llurs doctrines resulta molt aclaridor per a com-

prendre les d'Arnau de Vilanova. En la comparació caldria destacar dos punts: la precisió i rigor científic amb què copsà Arnau el paganisme de la falsa teologia especulativa, i la perfecta correspondència que hi ha entre el larvat sentit històric del valencià i el seu temps, que també és el d'Ockham.

En el primer punt caldria adduir la teoria del coneixement ockhamista, un punt teòric que ja era plenament adquirit abans que ni tan sols s'hagués interessat per les qüestions de la pobresa, fruit, doncs, dels estudis acadèmics d'un pur universitari oxfordià. Per Ockham l'home en conèixer no fa altra cosa que posar-se a si mateix — espiritualment tant com corporalment — davant del singular que coneix, i posar-s'hi d'una determinada manera, segons un determinat interès. Aquest acte total seu, ell mateix és signe buit de contingut però denotatiu de tal singular exterior a l'ànima; i és acte atòmic, aïllat i infraccionable. El record de tal acte roman i tan bon punt cal, la memòria o l'estímul d'un nou coneixement d'un altre singular semblant fan rebrostar el signe acte anterior pel reconeixement. Els signes del coneixement no tenen entre ells cap relació: són destinats a relacionar-se en la proposició, però és la ment qui els vincula segons la compatibilitat que els dóna la manera originària de captació (lògica) i d'acord amb l'empírica constatació que en la realitat extramental corresponen efectivament a la mateixa cosa. Els enunciat correctament construïts segons la lògica i l'experiència constitueixen les ciències, i hom comprèn que seran tantes i tan diverses com ho siguin els interessos que han generat cadascun dels coneixements atòmics, simples, que es vinculen en els seus enunciat. I és clar que cap de les ciències no serà «la» realitat ni de la cosa coneguda ni de l'home que coneix: són activitats seves sobre el món real. En aquesta perspectiva, Ockham no negarà a la teologia un cert caràcter científic, malgrat la sobrenaturalitat dels seus principis, i una certa eficiència i utilitat. El que sí que posarà totalment en dubte — com ho fa A. de V. — és l'absolutització axiològica del saber sobre Déu. Una cosa és admetre la utilitat raonable de la teologia, com la de les ciències, i molt altra oblidar que els únics valors absoluts són Déu en sí mateix, l'home individual, cadascuna de les coses existents, tots en la seva òntica i inviolable unitat i distinció. Oblidar la intrínseca inadequació del coneixement lingüístic humà a la realitat, quan l'objecte del coneixement és Déu sols pot generar una veritable «idolatria», tal com denuncià A. de V. i com ja havia notat perfectament Joan de Salisbury el s. XII.

Com fa notar Perarnau adduint uns textos del contemporani d'A. de V., Agostino Trionfo, no és discutible que els principis de la teologia siguin revelats, i en això es feien forts els contraris d'Arnau de Vilanova. Però això no és el que discutia l'altra part. Ni tampoc no sembla ben exacta la qualificació d'existencial amb què Perarnau vol caracteritzar la postura del metge valencià: l'intent és molt superior a una mera aplicació concreta d'una teoria general i abstracta a la concreció d'uns individus. El que es posava en dubte, com a resultat d'una renovada visió del món i de l'home de resultes d'un absolutament nou mode de viure, era la capacitat instrumental de les fórmules tècniques — ja reconegudes ele-

mentalment com a «operatives» — per a traduir el fet sobrenatural i fer-lo arribar a la unitat viva de l'home, un home que ja apareixia com a superior a les especialitzacions i no assolible a través de cap d'elles com a subjecte únic i totalitzant dels seus varis sabers. El que glateix en el rerafons de la polèmica és un problema epistemològic i ideològic i no merament un aspecte existencial de la veritat admesa. Per això Arnau de Vilanova podia afirmar enfront als seus adversaris que cap teologia no pot portar més enllà d'un cristianisme «sociològic», com sociològiques són les opcions que generen els diversos sabers humans. No era una arcaïtzant antropologia platònica la que portava Arnau a assenyalar que l'home no troba Déu en la teologia i sí en la Passió de Crist: és que la Passió és un fet històric concret en el qual s'expressa factualment la totalitat de l'amor del Déu vivent. És la història i no la «natura» i la «ciència» l'àmbit de la plena integració personal de l'home; la història és el nivell ontològic de l'home, entre Déu i la natura. A nivell històric l'home es troba amb Déu per a trobar-se a si mateix, i «diu» — «es diu» — la natura per a dominarla. Per això, sense dir-ho massa, un Arnau i un Ockham, pensadors avançats en el seu segle, essent científics i precisament perquè ho eren, redescobreixen la vella noció d'història creada especulativament per sant Agustí a la Ciutat de Déu, mal que el redescobriment superador de la «physis» feudalitzant comporti l'addició d'unes reforçades oposicions que no existien en el dualisme agustinianà: la de sobrenatural-natural i la de pensador humà i natura pensada. Per això la visió del món que estrenen Joan de Salisbury, Arnau i Ockham, juntament amb altres pensadors de la Baixa Edat Mitjana, caminarà a través de la modernitat vers la secularització i l'abstracció científica i no metafísica.

L'Arnau de Vilanova, doncs, que escriu l'*Alia Informatio Beguinorum*, no és ni un enyoradís de religiositats feudals ni un irracionalista mig dement ni un hiperracionalista inconscient dels límits de la raó. És un científic que, ben arrelat en l'humus del seu segle, ja endevina tot el món de la modernitat, amb els seus problemes i els seus enganys.

Francesc J. Fortuny

J. PERARNAU, *Dos tratados «espirituales» de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías, n. 25. Roma [1978], 154 pp.

El camí que ha seguit Josep Perarnau per tal d'arribar a les noves troballes arnaldianes és el millor comentari a la importància de les mateixes. És estudiant uns manuscrits lullians de les biblioteques romanes Casanatense i Angèlica que va topar amb unes peces intrigants, que han resultat ésser traduccions castelleses desconegudes d'Arnau de Vilanova. Es tracta de textos «espirituals», és a dir, escrits religiosos en la línia dels tractats ja coneguts i editats del famós personatge. El fet curiós, però, és que, havent estat Arnau gairebé l'antípoda de Lull en

tants aspectes, es pugui donar el cas de trobar unes obres arnaldianes aplegades intencionadament amb uns tractats lullians, com és el cas del ms. Casanatense 1022.

Aquest fet ha estat l'origen d'una investigació els resultats de la qual no poden ser més sorprenents i excitants. En l'estudi preliminar dels dos textos que edita, Perarnau demostra que ja en el primer decenni del segle XIV un impugnador dels reformistes o «espirituals», Agostino Trionfo, ataca conjuntament Ramon Llull, Arnau de Vilanova i Peire Joan Oliu, en el seu «Tractatus contra sompniores et divinatores» i, al mateix temps, un escriptor anònim, versemblantment lullista, defensa també conjuntament Arnau i Llull. Els dos noms, per tant, malgrat les diferències de formació, de temperament i de mentalitat, serien complementaris, perquè coincidirien en una qüestió de fons: el reformisme espiritual. Els dos noms i els dos grups, és a dir, els lullistes i els arnaldians. I aquesta coincidència en qüestions de fons es manté tot al llarg del segle XIV, perquè tant els lullistes com els arnaldians, o almenys uns quants, es confonen fàcilment amb els grups de beguins.

El lullisme del tres-cents a casa nostra potser un dia serà conegut a fons, però per ara, Perarnau ens dóna una pista sòlida: Cal esbrinar la participació dels lullistes en el moviment dels beguins, directa o indirecta, i la influència d'aquests en els textos i en l'evolució del lullisme tres-centista. És en el camp del beguinatge on es troben Arnau de Vilanova i Ramon Llull a través dels seus deixebles i seguidors.

Els textos que edita acuradament Perarnau documenten l'extensió de les idees arnaldianes a Castella. Amb un veritable luxe de detalls i de rigor, Perarnau situa el medi d'on surten aquestes versions i relaciona la supervivència de l'arnaldisme com a tal amb la història general del moment, mèrit que sempre cal subratllar, perquè l'oblit d'aquest esforç moltes vegades ha dut a interpretar els textos totalment fora del seu entorn vital, amb les males conseqüències que se'n deriven per a la comprensió dels fenòmens generals. En la introducció al «Dyalogus de elementis catholice fidei» un estudi aprofundit del text castellà comparat amb el llatí permet d'arribar a la conclusió que la traducció castellana del tractat d'Arnau fou elaborada sobre un text català preexistent, avui perdut. Per altra banda, i a propòsit d'un estudi anterior de W. Burger, Perarnau estableix que el «Dyalogus» no és un mer catecisme, ni tan solament un catecisme per a ús d'arnaldistes o de beguins, ans una iniciació «declaradament personal» al cristianisme, vist més aviat com una forma de vida, que no pas com un cos de doctrina, en una línia, diríem avui, resoltament encarnada. I aquesta obra és, per això mateix, una mena de pòrtic o introducció general als escrits religiosos d'Arnau.

El «De helemosina et sacrificio» era un text fins ara considerat perdut; prou conegut, perquè fou l'obra més afectada per la sentència inquisitorial del 1316, aquesta obra ha estat guardada en dues traduccions: una de napolitana i la castellana que publica ara Perarnau. Vilanova hi defensa la primacia de la virginitat sobre el matrimoni i de l'almoïna sobre les fundacions pies per a fer dir misses i sufragis; l'èmfasi del tractat recau sobre aquest segon punt, i aquest èmfasi ens fa

endevinar la polèmica que suscità en temps d'Arnau la seva presa de posició.

És indubtable que aquesta edició de dos tractats arnaldians, apareguda ja l'«*Alia informatio beguinorum*», posa d'actualitat el problema de l'obra d'Arnau i la projecció de la seva personalitat cap a Castella. Perarnau demostra que hi ha molt a dir i, sobretot, molt a fer encara entorn d'Arnau de Vilanova. Nosaltres creiem, potser massa parcialment, que la seva contribució a investigar els orígens dels lligams entre arnaldisme i lullisme durant la primeria del segle XIV és una de les poques aportacions fonamentals que han aparegut darrerament en el camp de la història de la nostra cultura, aportació que donarà segurament molt de joc anys a venir. Per altra banda, amb l'edició d'aquests textos Perarnau ha iniciat un estudi del fenomen del beguinatge que obre també noves perspectives per a interpretar correctament algunes dades que fins ara eren disperses i que han de contribuir a donar una imatge nova, notablement enriquida, del nostre segle XIV.

Jaume de Puig

A. MATABOSCH, *Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo Ecuménico entre Upsala i Nairobi (1968-1975)*, Madrid, Edic. Cristianidad, 1975.

«A primera vista pudiera parecer de poco interés dedicar un libro al ecumenismo. Tanto a nivel popular como de expertos o dirigentes de iglesias, los centros de atención se han desplazado durante los últimos años. Es un hecho que ya no despierta el entusiasmo de hace unos años» (p. 13).

Estas palabras de Antonio Matabosch responden a una realidad ciertamente constatable. El ecumenismo parece haber entrado en «crisis». Hay que advertir, con todo, que este vivir en crisis forma parte constitutiva del mismo movimiento ecuménico que, como movimiento especializado en desarticular puntos de vista contrarios, teologías excluyentes, posturas eclesiales cerradas en sí mismas, vivirá siempre en tensión hasta que consiga aquella unidad visible y estructural que siempre se pretende.

Sin embargo, la crisis actual tiene modalidades también actuales y, en este sentido, nuevas. Se dice, por ejemplo, que los problemas realmente importantes se hallan en otra parte; que las causas originantes de las divisiones están ya superadas; que las iglesias continúan centradas en sí mismas, sin renovarse ni cambiar; que la proliferación de instituciones, de comités y de secretariados discurre al margen de la vida real de los cristianos; que la crisis ecuménica no es más que el reflejo de una crisis más profunda que están atravesando todas las iglesias y comunidades cristianas.

Estas críticas están en parte justificadas, pero la situación paradójica actual está precisamente en el hecho de que el movimiento ecuménico puede ofrecer hoy un panorama vastísimo de avances positivos, una conciencia sólidamente establecida de la unidad entre los cristianos y una teología ecuménica y dialogal sin precedentes.

Ante estas críticas y ante el progreso ecuménico evidente, es interesante constatar la misma evolución del autor que descubre una línea clara que unifica los esfuerzos ecuménicos entre Upsala y Nairobi. «Por ello —confiesa Matabosch— puede decirse que esta obra sostiene una tesis, una idea de fondo: el compromiso de las iglesias por la liberación del hombre es el camino que lleva a su renovación en Cristo y, por ello, a la unidad de los cristianos» (p. 13).

El punto de partida del libro, que corresponde a los condicionamientos actuales del ecumenismo, se sitúa en torno a la Asamblea de Upsala (1968), cuyas aportaciones pueden sintetizarse en torno a tres sectores:

1. La toma de conciencia del actual mundo conflictivo y de una imprescindible acción de las iglesias. Upsala-68 se reunió bajo el impacto de la guerra de Vietnam, la guerra de Biafra, los conflictos de Oriente Medio, la revolución estudiantil simbolizada en el Mayo Francés, el terrorismo y el racismo simbolizados en la muerte de Martín Luther King. En este contexto se ha hecho famosa una frase de Visser't Hooft: «Ya es hora de comprender que todo miembro de la iglesia que rehúsa prácticamente asumir una responsabilidad hacia los desheredados, estén donde estén, es tan culpable de herejía como aquellos que rehúsan tal o cual artículo de la fe» (Cfr. W.A. Visser't Hooft: *The mandate of the Ecumenical Movement*, en *The Uppsala Report 1968* (edic. inglesa), p. 320).

2. La ampliación del concepto de unidad expuesto en Nueva Dehli (fundamentado en la unidad local) con el concepto de «catolicidad» (Cfr. Sección I: *The Holy Spirit and the Catholicity of the Church*, en *The Uppsala Report 1968*, p. 7-20).

3. Por último, Upsala-68 vislumbra nuevos temas y planea nuevos estudios sobre la cuestión de qué es lo «humano», la justicia, la unidad de la humanidad. Así, en el informe del Secretario General, Ph. A. Potter al Comité Central (Ginebra, agosto de 1973), se hace referencia a todos estos temas que indican el sentido de la evolución del movimiento ecuménico. Después de leer estas páginas (27-34) se puede aceptar que «nada humano es ajeno al movimiento ecuménico, pues Dios ha asumido en Cristo nuestra humanidad y la ha redimido al precio de su sangre, llamándonos a ser instrumentos suyos y a participar en su obra de liberación de todas las personas y de todas las cosas, con la esperanza de la manifestación final de su Reino» (p. 28).

En resumen, Upsala manifestó nada menos que «what is needed is nothing less than a new conception of humanity» (W.A. Visser't Hooft: *O.c.*, p. 319).

El autor, partiendo del conjunto de esta problemática, presenta los diversos aspectos del ecumenismo moderno, ilustrándolos con numerosos documentos que clarifican una evolución siempre difícil de seguir.

En primer lugar, se estudia el tema específico del ecumenismo, *el tema de la unidad*. Para ello se hace necesario exponer brevemente (p. 35-37) el camino recorrido hasta 1968. De este modo se hace más comprensible el tema «*fraternidad conciliar, como meta de la unidad. Concilio universal y conciliaridad*» y los documentos de Lovaina-1971, Salamanca-1973 y Accra-1974. Por otra parte, la unidad de las iglesias debe realizarse a base de una serie de convergencias doctrinales. En este sentido, los temas del *bautismo*,

eucaristía y *ministerio* han sido siempre temas privilegiados en la discusión ecuménica. La evolución de los estudios teológicos sobre esta problemática queda ampliamente presentada en las págs. 52-77 y constituye un prólogo importante para comprender el documento definitivo de Fe y Constitución «*Bautismo, Eucaristía, Ministerio*» (publicado en castellano por la revista *Diálogo Ecuménico* n.º 37-38, tomo X (1975) 7-64). Por último, dentro del tema específico de la unidad hay que señalar la inclusión de documentos importantes como «la autoridad de la Biblia» (Lovaina-1971), «relaciones entre la Iglesia Católica y el Consejo Ecuménico de las Iglesias» (1972), «relaciones con los cristianos conservadores» (1973), «testimonio común y proselitismo» (1970) y «cristianos en diálogo con hombres de otras religiones» (1970).

La lectura del tema «*las iglesias y la liberación humana. Problemas teológicos*» (p. 123-301) obliga al cristiano a replantearse muchas ideas tradicionales sobre conceptos teológicos esenciales para una definición del ser cristiano en el mundo. Temas como la redención, la misión, fe e ideologías, evangelización y justicia social, ortodoxia y ortopraxis, la salvación hoy y en un contexto de injusticia social, etc., van apareciendo como los grandes temas que preocupan a los cristianos de todas las confesiones. Ante este cúmulo de problemas, el lector no deberá extrañarse de que el antiguo dicho ecuménico de que «la doctrina separa y la acción une» se haya transformado en su contradictoria. Hoy día es, precisamente, la acción social, el enfoque de la justicia, la valoración de las estructuras político-sociales y las consecuencias públicas de la fe cristiana los grandes temas conflictivos que separan, no tanto a las iglesias, cuanto a los mismos cristianos dentro de una misma iglesia. Por otra parte, hay que advertir que la tendencia decidida por la justicia social y las consecuencias públicas (éticas y políticas) de la salvación y de la evangelización han chocado con el carácter más conservador y tradicional de las iglesias ortodoxas. El «dossier» de esta oposición puede estudiarse en las cartas y declaraciones del Patriarca Pimen de Moscú y las respuestas del mismo Consejo Ecuménico de Iglesias (p. 149-164).

Otro tema importante de la teología ecuménica de estos años analizados, ha sido el estudio encargado a David Jenkins sobre lo «humano» (p. 165-183). Definir «lo humano» en nuestro mundo entrecruzado de ideologías diversas es algo esencial. Pero de modo sorprendente, en agosto de 1972 y ante el Comité Central reunido en Utrech, Jenkins planteó una hipótesis que se vería confirmada en los años siguientes: «Mis trabajos me han llevado a formular la hipótesis según la cual las necesidades y las presiones que han conducido al CEI a concebir el proyecto de Estudios sobre el humanum no están centradas en primer lugar en la cuestión «¿Qué es el hombre?», sino en la de «¿Cómo hacemos la teología?» (p. 167). Así, el desarrollo de los estudios sobre lo «humanum» ha puesto en tela de juicio los modos tradicionales de practicar y de aplicar la teología. «Por ello — dice Jenkins — nuestra teología será más auténticamente teológica y humana si, en lugar de partir de la antropología cristiana tradicional, empieza por estudiar cómo buscan realmente los hombres su identidad, su liberación y su plenitud de seres humanos en el mundo actual, tanto a escala individual como social» (p. 171).

Junto al tema de «lo humano», ha aparecido además una nueva perspec-

tiva que obliga a las iglesias a salir de sí mismas para enfrentarse con la realidad y la complejidad del mundo moderno. Nos referimos al tema desarrollado en Lovaina-1971 y Zagorsk-1973 sobre las implicaciones de la unidad de la iglesia en el contexto más amplio de la unidad de la humanidad. Esta mutua interdependencia no puede olvidarse, ya que los problemas de la humanidad (hambre, guerra, subdesarrollo, analfabetismo, etc.) interpelan constantemente a las iglesias y exigen una respuesta adecuada a la magnitud de estos desafíos. A nivel teológico, esta respuesta sólo podrá darse con un nuevo método teológico «inter-contextual» (p. 183-201) y dentro de un largo proceso de reflexión.

Por último, cabe señalar que el movimiento ecuménico se plantea — dentro de este método «inter-contextual» — problemas más urgentes que aún no han encontrado una solución satisfactoria. Tales temas son: ciencia, tecnología, límites de crecimiento económico, justicia social y el futuro del hombre y de la sociedad (p. 205-218); programa para combatir el facismo (p. 219-228); derechos humanos y denuncias proféticas (p. 229-236); la educación liberadora (p. 237-248).

Este es, en suma, el contenido del libro que presentamos. Como habrá advertido el lector, se trata de una auténtica «suma» de todas las cuestiones teológicas, éticas y tecnológicas que preocupan actualmente no sólo al ecumenismo más oficial, sino a todo hombre sensible a los problemas reales que la humanidad tiene planteados. Se trata, además, del análisis de «un momento» de la larga historia del movimiento ecuménico, pero de un «momento» especialmente significativo por su cercanía temporal y por su misma temática aún no superada. Se trata, por último, de intentar que la iglesia sea auténtico sacramento de la salvación del mundo, es decir, que la iglesia responda de modo inteligible y real a las cuestiones reales que el mundo plantea.

El libro «liberación humana y unión de las iglesias» sostiene la tesis de que el compromiso de las iglesias por la liberación del hombre es el camino que lleva a su renovación en Cristo y, por ello, a la unidad de los cristianos. Podemos decir que el autor ha dado cumplida razón — tanto histórica como documental — a esta importante afirmación. Por otra parte, los numerosos documentos incluidos posibilitan no sólo una lectura crítica de todas las afirmaciones generales, sino que puede ayudar a una meditación teológica personal y al enriquecimiento de las propias perspectivas sobre un conjunto de problemas eclesiales de evidente importancia.

Héctor Vall

A. MATABOSCH, *Divorci i Església. Estat de la qüestió*, Barcelona 1977, 163 pp.

El treball estudia el pensament sobre la indissolubilitat del matrimoni a l'interior de l'Església, tant en la seva línia oficial com en les diverses tendències renovadores, durant els darrers vint anys. No s'ocupa, per tant, de les postures de l'Església davant del divorci civil ni del seu procediment pastoral respecte dels divorciats que han establert una

nova unió o relació conjugal. Si bé realitzat des d'un angle primordialment canònic-teològic, l'estudi té en compte també les implicacions exegètiques, històriques i sociològiques.

L'autor diu que es proposa exposar i, dintre del possible, valorar d'una manera ordenada i fidel les diverses teories actuals i les raons que cada una d'elles aporta.

Creiem que la primera part del seu propòsit l'ha duta a terme a la perfecció. En efecte, la seva exposició és clara, completa, fidel i ordenada i la relació bibliogràfica ben poc menys que exhaustiva. Només en el capítol V, sobre l'exigència de la fe i de l'amor en el sagrament del matrimoni, tema especialment complex i difícil, l'exposició sembla una mica menys elaborada i diàfana.

Més parca és l'aportació de l'autor a l'hora de valorar les diverses teories. Aquesta es redueix a una breu conclusió i a algunes remarques fetes al llarg del treball. Si bé l'autor deixa entreveure les seves preferències, s'estima més que les diverses teories i les seves raons, degudament confrontades, es critiquin mútuament. Però estem segurs que el lector agrairà aquesta discreció que li permetrà de trobar en el llibre no la manera de pensar de l'autor sinó un panorama, el més complet i objectiu possible, de l'estat de la qüestió.

Es podria fer també alguna petita observació sobre l'ordre del temari. Pensem que l'Apèndix dedicat a la possible desaparició de la frontera entre declaracions de nullitat i dissolució del matrimoni i a la consumació existencial i en la fe s'hauria pogut col·locar molt bé després del capítol sobre l'ampliació del poder vicari o ministerial de l'Església, al qual fa relació. A més, s'ajunten en un mateix capítol les discussions sobre la necessitat de la fe i de l'amor, que, si bé convenen en la seva naturalesa d'elements subjectius, tenen, com fa notar el mateix autor, molt diversa significació tant respecte de la constitució del sagrament del matrimoni com de la seva consistència. En tot cas, hauria estat més lògic fer precedir l'amor —exigit per la mateixa realitat humana del matrimoni— a la fe —requerida per la seva condició de sagrament.

A través de la lectura hom es referma en la convicció que la qüestió de la indissolubilitat del matrimoni resta en molts aspectes una qüestió oberta. I, si bé es cert que en molts punts la reflexió no ha tocat encara fons, es perfilen unes línies vàlides que es van obrint pas i que ens poden dur a replantejaments profunds. El que cal és ser valents per a dur-les fins al final i treure'n totes les conseqüències. L'autor no defuig de fer-ho en un nou estudi

Jesús Huguet

J. LLOPIS y otros, *De la fe a la teología*, Barcelona, Edic. Herder, 1977, 241 pp. Trad. cast. de «De la fe a la teología», Barcelona 1973.

Més d'una vegada haurem sentit a dir que la reflexió teològica, al nostre país, es troba en un estadi de subdesenvolupament, de somnolència fins i tot, i que ací hom es limita a repetir, amb més o menys traça, el que es diu més enllà dels Pirineus. De fet, tot i que de teòlegs en el sentit estricte de la paraula, en el passat recent de la nostra Església, a penes si se'n podrien comptar amb els dits d'una mà, crec que aquesta apreciació avui ja no és vàlida. A mida que anem prenent consciència de la nostra situació de poble dintre la història dels altres pobles, és possible d'aconseguir també un pensament teològic que no vagi simplement a remolc del que sol ventilar-se fora. Que hi ha indicis d'una reactivació en el camp de la teologia, em penso que no es pot negar.

En aquest sentit bé val la pena d'assenyalar l'obra «De la fe a la teologia» que, ara també en traducció castellana, ens ofereixen un grup de professors de la Secció Sant Pacià de la Facultat de Teologia de Barcelona. El llibre constitueix un d'aquests indicis clars de reactivació. És evident que ací no em refereixo tant al que l'obra pugui valer per si mateixa — un recull d'estudis sobre alguns dels problemes teològics més candents en l'actual situació de la fe — com al que en realitat significa, la preparació que suposa, l'indiscutible nivell de reflexió crítica que denota en els autors. El president de la Facultat, Dr. Pere Tena, parla en la presentació de l'obra del valor poètic i gratuït que té sempre el discurs teològic, i del sentit que una publicació com aquesta adquireix en la situació concreta de l'Església, a Catalunya, un poble — se'ns diu — «en situació de passadís».

No sé si seria just qualificar aquest llibre de «primer esbós de treball en equip» o de «publicació d'alta divulgació teològica». El to desigual de les aportacions aconsella de parlar més aviat, malgrat certes convergències, de simfonia atonal. I tant la profunditat de pensament com el rigor analític d'algunes pàgines — penso en el treball deliciós de Mn. J. M. Rovira — ens fan adonar que no estem davant d'una obra de simple divulgació.

Però deixem ara aquesta qüestió i fixem-nos, ni que sigui sumàriament, en la temàtica tractada pels diversos autors.

El llibre, la presentació tipogràfica del qual mereix un elogi a part, comença amb una aportació de Salvador Pié. Amb claredat i concisió l'A. es pregunta: «què és la salvació». La pregunta és incisiva. Massa vegades, en parlar d'allò que és específic de la salvació portada per Jesucrist, els cristians ens trobem una mica perduts. Crec que Salvador Pié reix a dir-nos, amb sobrietat, en què consisteix l'originalitat de l'experiència cristiana en l'alliberament humà. El camí seguit em sembla del tot correcte. Una aproximació lexicogràfica i una breu panoràmica sobre l'actual vocabulari de la salvació permet d'afirmar que la salvació, revelada per Déu en la vida del creient per l'Esperit del Ressuscitat, té una gratuïtat i constitueix «el nucli diví de la recerca alli-

beradora... de tot home». S'examina tot segut el text d'Ex 13,3-4 de cara a clarificar els diversos nivells de significat continguts en l'experiència de l'èxode en tant que paradigma de l'experiència religiosa jueva i cristiana d'alliberament-salvació. Respecte d'això escriu amb encert Salvador Pié: «d'una *dada històrica* comprovable (les migracions) que s'eleva a *categoria política* (l'alliberament) arribem a un nivell més profund: el de la *significació religiosa* de l'esdeveniment (la salvació). Queda clar el que es vol dir: a l'interior mateix del fet humà d'alliberament es llegeix en profecia la intervenció salvífica de Déu, actualitzada pel memorial de la Pasqua. Es tracta, doncs, de reconèixer la història com a reveladora, de veure, per la fe, que el subjecte de l'alliberament del poble (història) és el Déu salvador (fe). Ara bé, — continua la reflexió de Salvador Pié — la categoria-clau «alliberament-salvació» assoleix el seu vèrtex en Jesucrist. Al terme del treball l'A. pot caracteritzar la relació entre alliberament i salvació com a encarnació, crítica i profecia, i concloure així la seva aportació: «La Salvació constitueix el nucli diví i el *sentit últim de l'alliberament humà*, mentre que aquest, dut a terme en ell i per ell mateix, *constitueix el camí humà i el sagrament de la salvació*».

Les preocupacions de la fe provenen només de les dificultats ambientals o són provocades també en nom de la fidelitat a Déu? Aquesta és la pregunta a la qual intenta de respondre el P. Evangelista Vilanova. L'interès de la qüestió fa que el seu estudi es llegeixi amb profit malgrat la densitat de certes pàgines. La pregunta sobre Déu, molts cristians se la plantegen a l'interior de l'experiència terrestre. Això és vàlid si «Déu ofereix la seva *teologia* revelant una *antropologia*», i si la paraula de Déu «és compresa com una certa elucidació de la comprensió que l'home té d'ell mateix». Però quan es tendeix a limitar la fe a una fe en l'home, ¿no tenim la temptació de reduir la fe a una actitud ètica? El P. Vilanova fa notar més avall que l'acte experimental de la fe és inseparable del seu contingut conceptual. ¿Però com discernir allò que no varia en el llenguatge de la revelació? En realitat — se'ns diu — de criteris absoluts no en tenim, per bé que ens és permès de buscar «normes hermenèutiques», sense perdre la referència al símbol baptismal en el qual la comunitat cristiana confessa la seva fe.

«Presència de Déu i experiència de l'home» és el títol de l'aportació original i valuosa de Mn. Josep Rovira Belloso. ¿L'afirmació de Déu pot tenir ascendent en el medi humà? Per a dilucidar aquesta qüestió s'analitzen dos camins, el de la contingència «expressat per sant Joan de la Creu a nivell de contemplació i per E. Schillebeeckx a nivell de discurs teològic explícit», i en segon lloc «la via amoris», expressada per l'experiència de sant Ignasi de Loyola i H. Urs von Balthasar. La *via amoris* arrenca d'allí on acaba la *via contingentiae*. Aquests autors estudiats per Mn. Rovira han fet, ni que sigui implícitament, una «afirmació intel·lectual justificada racionalment» de la presència de Déu en el món de l'home. Notem, de passada, que estem davant d'un estudi un xic difícil, que cal llegir amb atenció.

En un recull sobre problemes candents no hi podia mancar, és clar,

un estudi sobre el problema del pecat en el món i sobre la situació de la humanitat a causa del pecat. Antoni Matabosch és qui s'ocupa d'aquesta qüestió. La dificultat de l'argument i la situació dels estudis bíblics i sistemàtics feien particularment àrdua la tasca de traçar una panoràmica satisfactòria sobre la qüestió. No té res d'estrany, doncs, que en llegir aquestes pàgines que tracten no sols de la qüestió prèvia del pecat, tal com es presenta en la Bíblia, sinó també de la qüestió del pecat del món i del problema dels orígens, hom quedi amb gana.

Considero francament reeixida i clarificadora la visió de conjunt que R. Sala presenta sobre el problema de la Resurrecció de Jesús. Les qüestions relatives als relats de les aparicions i a la tradició del sepulcre buit amb una lucidesa i penetració gens corrents. És just valorar la capacitat de ponderació de l'A. en una qüestió que pel seu caràcter sol desvetllar bastants apassionaments ben poc científics.

Un especialista en problemes d'eclesiologia, J. Perarnau, ens parla en aquesta obra del problema de la fundació de l'Església per Jesús de Natzaret. El problema no és nou; d'aquí que hom n'exposi l'evolució en alguns teòlegs del s. XX com ara Harnack, Loisy, l'encíclica *Pascendi*, la teologia postmodernista, la crítica històrica. El problema, afirma l'A. al terme del seu estudi, queda obert. La seva solució va lligada a la qüestió més ampla de la «història de Jesús», i remet finalment al problema, força complex, de les relacions entre ortodòxia i veritat.

«Els carismes, signes de la presència de l'Esperit en la comunitat cristiana». Un tema actual com aquest, tractat per un especialista en Orígenes, J. Rius Camps, és natural que desperti un fort interès en el lector. Les pàgines sobre «el compromís d'encarnació de l'espiritual o perfecte entre els fidels creients, segons la teologia d'Orígenes» mereixen un extens comentari. Acontentem-nos d'assenyalar-ne la qualitat extraordinària. També voldria dir que l'A. ens presenta un interessantíssim esbós d'un tractat sobre els carismes, esbós que, naturalment, demanaria de ser complementat amb criteris més vigorosos.

Dues darreres aportacions de l'obra tracten dels sagraments i de la pregària respectivament. El plantejament que R. Pou fa sobre la problemàtica de la pràctica sacramental em sembla del tot vàlid. Les nocions de convocació, invocació, memorial, comunió, testimoni, edificació permeten ací d'aprofundir el sentit de l'únic sagrament de la salvació, manifest en l'Església una, que és el sagrament cristià en el món. Sobre el per què de la pregària J. Llopis ens ofereix unes pistes de caràcter molt personal. En elles s'intenta de superar la visió purament horitzontalista o purament verticalista bo i posant en relleu el caràcter d'acció «simbòlica» que té la pregària, i alhora fent veure com és necessària la pregària per a un creient, si vol ésser fidel a les exigències antropològiques, religioses i cristianes de la seva fe. Amb raó es diu que la pregària no és la realitat del diàleg personal amb Déu, sinó només el seu signe, i d'aquí la seva ambigüitat. J. Llopis acaba el seu estudi amb unes reflexions plenes de lucidesa sobre les formes de la pregària.

Amb aquest ràpid recorregut al contingut de l'obra em penso que el lector pot fer-se una idea, aproximada, del seu interès. Aquí no he

pretès sinó fer una invitació a la seva lectura directa. El llibre porta l'empremta d'una reflexió nascuda al si de la nostra Església. Diria que ha estat pensat en català. Això li dóna unes tonalitats del tot peculiars. Cal felicitar-se'n en la mesura que són garantia de noves adquisicions.

Cebrià Pifarré