

## RECENSIONS

Raymond Jacques TOURNAY, *Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour, Études sur le Cantique des Cantiques*. (Cahiers de la Revue Biblique 21), Paris, J. Gabalda et Cie Editeurs, 1982, 138 pp.

En 1967 paraissait un petit livre *Le Cantique des Cantiques*. Edition abrégée (Cerf, Paris) où R. J. Tournay avec la collaboration de Melle. Miriam Nicolay résumait le grand commentaire d'A. Robert, oeuvre posthume publiée par les soins de Tournay avec le concours de A. Feuillet (*Le Cantique des Cantiques*, Traduction et Commentaire, Paris, Gabalda, 1963). R. J. Tournay, stimulé par les récentes études et notamment par l'ouvrage de Marvin Pope (*Song of Songs*, New York, Anchor Bible, 1977) reprend l'exégèse du Cantique sous une forme plus brève et extrêmement soignée. Nous nous trouvons avant toute étude exégétique devant une herméneutique dite de la «double entente», deux registres, dit l'auteur, qui sont corrélatifs.

L'auteur initie son travail avec une traduction intégrale du poème qu'il divise de la manière suivante: un prologue, dix poèmes, un épilogue. Ct 8,8-13 étant considéré comme une addition. Le chapitre premier se consacre donc à l'histoire de la structure et des divisions du Cantique. Nous passons à l'analyse des premiers versets, clé apte à nous introduire au sens authentique de notre oeuvre. Suivant R. J. Tournay l'auteur aurait voulu diriger le lecteur vers une lecture messianique. Historiquement notre poème célèbrerait le mariage de Salomon (cortège nuptial Ct 3,6-11) avec une princesse égyptienne (fille du Pharaon Siamun ou Psousennes II, rois de la 21ème dynastie) au cours duquel Salomon reçut la ville de Gezer en héritage (1R 9,16; 7,8; 9,24). Salomon s'étant entouré de fonctionnaires et de lettrés égyptiens (R. de Vaux, *Titres et fonctionnaires égyptiens: RB 48[1939]*) ces derniers auraient fait connaître en Israël les contes et les chants d'amour égyptiens.

Salomon, personnage proverbialement sage (1R 5,12), on lui attribue 1005 chants (5000 d'après la LXX), est le bien-aimé de YHWH. Il est donc le type même du Roi-Messie (dont on va célébrer les amours) attendu par la fille de Sion, Jérusalem. Jérusalem, Salomon, Sulamite, mots dont la racine est shalom (paix), Tournay fait une étude attentive de ces termes.

Cette interprétation est également celle de G. Nolli, disciple de Tournay

(*Cantico dei Cantici*, La Sacra Bibbia) lui aussi admet le double sens: l'un originel et l'autre voulu par le dernier rédacteur.

Théodore de Mopsueste (+428) voyait déjà dans le Cantique un poème qui célébrait les épousailles de Salomon: «je suis noireaude» (Ct 1,6) indiquait selon lui que les femmes juives se seraient moquées du teint basané de l'Égyptienne. Le Vème Concile oecuménique, on le sait, condamna cette interprétation son tort étant (Tournay) de s'en tenir à l'histoire de Salomon sans percevoir en lui le Messie attendu par la fille de Sion.

Tournay considère que le sommeil/réveil du jeune homme est fondamental pour l'interprétation du Cantique. Il évoquerait le délai d'avènement du Messie: le sommeil étant une image poétique. Quant au réveil il est, toujours selon Tournay, suffisamment évoqué dans les Psaumes («Réveille-toi...éveille-toi...lève-toi...»: Ps 7,7; 35,23; 44,24.25; 59,5, etc....).

A l'époque perse un poète aurait sélectionné d'antiques chants d'amour égyptiens les incorporant à des matériaux divers (?); ainsi des poèmes dont la signification première était érotique auraient acquis un sens nouveau. C'est ainsi que le Cantique des Cantiques serait susceptible d'être interprété; à la fois comme un chant d'amour véritable entre deux amants, et comme un chant nostalgique d'attente messianique.

Dans l'épilogue, notre auteur voit à la fois un lyrisme amoureux et un langage didactique: «Fort comme la mort est amour» (Ct 8,6). Certains thèmes procèderaient de la littérature prophétique ce qui autoriserait le lecteur moderne à une interprétation polyvalente selon l'expression anglaise: «double entendre».

Suit une analyse exégétique à propos des Monts de Beter et Moriyya (Ct 2,17) dont l'explication la meilleure se trouverait dans les écrits rabbiniques (où?). La formule d'appartenance mutuelle (Ct 2,16; 8,11) serait à rapprocher de la formule classique de l'alliance: «Vous serez mon peuple et je serais votre Dieu». Tournay signale encore que dans le pseudoépigraphe de la *Vie d'Adam et d'Eve* (43,3.26 citant Ct 4,13s) nous aurions là le plus ancien témoignage de l'utilisation du Cantique par le monde juif pour illustrer la vie des ancêtres d'Israël. Notre auteur voit également des allusions à David (cité une seule fois dans notre cantique, Ct 4,4) à propos de *dod, dodi* (mon chéri) dont il est fait mention 33 fois dans le Cantique. On sait en effet, qu'il est composé des mêmes consonnes que David; mais il y voit une autre allusion dans le terme *edom* (rouge) qu'il rapproche de *roux* (Gn 25,25). Une dernière allusion serait faite à David roi-pasteur par excellence, notre protagoniste étant lui aussi un berger. Ainsi une lecture messianique du Cantique découvre à côté de Salomon, des allusions à son père David.

R. J. Tournay dans son étude affirme que le texte hébreu du Cantique se prête à une lecture ambivalente: ainsi l'amour humain entre homme et femme s'y trouverait exprimé dans sa réalité charnelle, mais dans un langage qui reprendrait le langage de l'alliance davidique et messianique. Nous aimerions préciser que cette ambivalence ne se trouve pas dans le texte, sinon dans le lecteur. Notre auteur évoque le fait que l'exégèse rabbinique ne voit aucune difficulté à admettre une multiplicité de sens dans la bible (Ps 62,12: «Une fois Dieu a parlé deux fois j'ai entendu») on connaît les interprétations *pešat* (simple), *deraš* (appliqué), *sod* (mystique); on connaît aussi les procédés targumiques d'herméneutique sur la base desquels le

*meturgeman* «traduit»: *Tartey Masma* (sens double), *Al Tigrey* (ne lit pas), *Gezerah sawah* (comparaison des égaux). Mais si l'on admet l'exégèse rabbinique ici, pourquoi ne pas l'admettre dans d'autres cas?

Les commentaires récents de l'exégèse moderne reconnaissent certes la complexité du problème herméneutique que pose le Cantique, mais ceci n'est pas une raison suffisante pour affirmer qu'il y a là double sens. Le fait que l'intention première du texte ne soit pas en accord avec la tradition interprétative n'est pas un problème d'exégèse, mais un problème de théologie et de l'histoire de l'exégèse. Vouloir faire concorder l'exégèse du poème avec la tradition de l'interprétation est une manipulation de la science exégétique. Or, un texte poétique comme celui du Cantique, aux multiples métaphores peut se prêter aisément à ce genre d'exercice.

L'argument que nous déploie Tournay pour justifier sa thèse est le suivant: si un poème d'amour peut se muer en écrit de sagesse (comme l'exégèse actuelle le présente souvent), il peut aussi se muer en écrit à résonnance messianique: «c'est au lecteur qu'il appartiendra de pencher dans un sens ou dans un autre...il est raisonnable de ne pas réduire le Cantique à n'être qu'une idylle champêtre ou un poème érotique». Or, si nous lisons attentivement notre poème à la lecture du statut anthropologique de Gn I-II, le Cantique des Cantiques n'a rien d'une idylle champêtre. Le projet du statut de l'homme et de sa compagne dans les récits de création (sacerdotal et yahviste) est extrêmement sérieux. Il nous semble bien que le Cantique n'est rien d'autre qu'un long commentaire de Gn II.

Signalons quelques erreurs dans les notes: p. 36: *A Study of the language...* lire 1978 (et non 1979); p. 46 (note 8): Missoula Montana lire 1978 (et non 1878); p. 61 (note 7): lire M. SADGROVE (au lieu de SADGROUX). Qu'on nous permette de conclure notre point de vue sur une pensée de Gogol: «Il y a une grande tristesse à ne pas voir le bien dans le bien.»

Madeleine Taradach

Ulrich WILCKENS, *Der Brief an die Römer*. (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament VI), Zürich y Neukirchen-Vluyn, Benziger-Neukirchener Verlag, tres vols., resp. 1978, 1980 y 1982, resp. 337, 274 y 166 pp.

Después de los Comentarios, bien recientes y bien completos, de Käsemann (1973), Cranfield (1975) y Schlier (1977), hubiéramos creído que la exégesis global de la Carta a los Romanos tenía que esperar algunos años antes de producir otro comentario de envergadura. Sin embargo, el Comentario de U. Wilckens, cuyo tercer volumen acaba de aparecer, ha logrado aprovechar en tiempo récord las aportaciones de los Comentarios anteriores y darnos una obra capaz, a mi entender, de dejarlos a la sombra.

Ulrich Wilckens ha sido siempre un modelo en su búsqueda apasionada de la verdad y en su capacidad ilimitada de ir aprendiendo e irse corrigiendo. Sus primeros escritos le colocarían en la escuela de historia de las religiones (en la línea de Reitzenstein y Jonas), luego vinieron los años de su colaboración con Rendtorf y Pannenberg; el libro que comentamos

representa la culminación de su etapa más dura y más autóctona, culminación que procederá con alguna dificultad, dado su nombramiento como Obispo de la Iglesia Evangélica alemana.

Por su espíritu juvenil, casi deportivo, el A. se ha sentido siempre cercano a aquello que más «hierve» en la Iglesia, tanto en su país como fuera de él. De todos modos, como estudioso, ha creído que su aportación exegética debía ser la de un concienzudo estudio histórico-crítico de los textos: buscar lo que el «Pablo histórico» dijo a sus no menos históricos oyentes.

Pocos volúmenes del «*Evangelischer-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*» harán tanto honor a la idea que inspiró la serie como ese Comentario a los Romanos. Partiendo de una rendición luteranamente pasiva a la Palabra de Dios («adora, profundamente inclinado, sus pisadas» —enseñaba Lutero), sale en busca de aquel Pablo que puede llevar a unos a una comprensión católica de Lutero y a otros a una comprensión evangélica del Concilio Tridentino. En esa búsqueda, el A. no ha despreciado ni una página de lo que se ha escrito (en el siglo que sea y desde la posición que sea) a la luz del texto de Pablo. No contento con eso, ha buscado en el diálogo personal, profundo y pormenorizado, la comprensión de las posiciones que le eran más distantes.

Desde un punto de vista formal, el Comentario sigue escrupulosamente un mismo tipo de disposición. Después de una Introducción relativamente breve, la Carta es dividida en perícopas (de, más o menos, diez versículos), cada una de las cuales es sometida a un análisis (estructura interna y relación con otras perícopas), exposición (versículo por versículo y palabra por palabra), resumen (de las ideas de la perícopa, en contraste con otras posibles exégesis) y, en distintas ocasiones, *excursus* (contexto más amplio, antecedentes o resonancia posterior de algún tema de la Carta).

En cuanto a la situación histórica, que dió origen a la Carta, el A. combina de modo original dos opiniones conocidas: *a)* la existencia de un movimiento judaizante, fuertemente antipaulino, *b)* una comunidad, eminentemente gentil, afectada (valgan las expresiones) de «gentilitis» más que de «judaitis». Según el A., Pablo escribiría su «Suma teológica» en forma de «*Dialogus cum Iudaeo*» en previsión de una ofensiva judaizante, que todavía no había llegado (otra opción sería: un «*dialogus cum iudaeo*» que, en su desarrollo, intenta curar la «gentilitis»).

En cuanto a la estructura de la Carta, el A., aparte del Prólogo y el Epílogo, incluiría los cinco primeros capítulos del texto en una primera parte; los cc. 6-8 y 9-11, por su parte, darían respuesta a dos cuestiones planteadas en c. 3: respectivamente, la pregunta sobre la realidad (casi en sentido católico) de la justicia cristiana y la pregunta por la fidelidad de Dios para con su pueblo; los cc. 12-15, por fin, darían consejos para la vida cristiana. Por otra parte, el mismo autor nos brinda argumentos en favor de una consideración de cc. 5-8 como una unidad, cuando nos muestra el profundo paralelismo existente entre 5,1-11 y c. 8, así como entre 5,12-21 y c. 7. Aparte esas grandes divisiones de la Epístola, es importante el trabajo de Wilckens en encontrar correlaciones, como quien dice, de cada perícopa con todas las demás. Con ello queda relativizado todo tipo de divisiones y

nos vemos obligados a dar más peso del que veníamos dando a la unidad total de la Carta.

La exégesis como tal puede considerarse exhaustiva: ni se omiten las razones, ni se dejan de citar los autores que apoyan o contradicen. El A. no cree tener una clave que le resuelva de golpe todos los problemas exegeticos, pero tampoco cree que otros autores la tengan. Quien se considere «apuntado» a cualquiera de las escuelas o tendencias hasta ahora conocidas, tendrá la impresión de encontrarse ante el sincretismo más desesperante.

En contra de las distintas teologías «dialécticas», el A. afirma sin reticencias la familiaridad de Pablo con el pensamiento helenístico o judío en sus distintas formas. Más aún: intenta comprender *desde dentro* esos pensamientos distintos y presupone, en líneas generales, que también Pablo los comprendía desde dentro.

El A. tiende a tomar al pie de la letra cada una de las frases del texto, aun cuando se encuentren en aparente contradicción entre sí. Tiene que ser verdad que la ley es «santa, justa y buena» y que Cristo es el «fin» (sc. acabamiento) de la Ley, que Dios recompensará a cada uno «según sus obras» y que nadie se justifica «por las obras de la Ley». Ese intento de salvarlo todo es metodológicamente mucho más válido que la rápida supresión de uno de los dos extremos. De todos modos, quien lea la Epístola en función de su mensaje echará de menos un mayor esfuerzo por encontrar un entronque orgánico de esas expresiones aparentemente contradictorias. El mismo interés ecuménico en conceder a una parte tanto como a otra, hará que, en ciertos momentos, se llegue a construcciones no suficientemente sólidas desde el punto de vista de la coherencia racional.

Entre las aportaciones más originales del Comentario, sobre todo desde el punto de vista de la sensibilidad moderna, citaríamos la vindicación del pecado como hecho objetivo que está ahí (con tendencia a acarrear otros males) casi independientemente de la conciencia y del arrepentimiento. Sólo Dios con su poder puede «borrar» el pecado, con un acto que *cambia* la realidad de las cosas y no puede, por tanto, llamarse meramente declarativo.

El justificado por la fe y por el bautismo (acertadísima también la vindicación de esa duplicidad, íntimamente compenetrada) está comprometido a realizar una justicia que imite en todo la justicia-bondad de Dios. Para ello, se supone, necesitará la ayuda del Espíritu Santo, pero no por ello, según el A., recibirá la justicia como don permanente, pues, al estar *en él*, se teme que sería menos *de Dios*.

Después de varios decenios de interpretación existencial, el A. entiende, creo que con razón, que el c. 7 de la Carta tiene a la vista las dos tablas de la Ley. No resulta convincente, de todos modos, cuando identifica la «ley de mis miembros» con la Ley de Moisés y reduce todo el poder maléfico que el texto atribuye a dicha ley al simple poder sancionador (era mejor, diríamos, ver ahí la lucha de la «carne» con el Espíritu).

En las reflexiones, trabajosas para el mismo Pablo, de cc. 9-11 sobre la suerte salvífica del pueblo judío, el A. renuncia, aunque no sin haberlo intentado, a encontrar una exégesis que pudiera atraer al mismo judío no creyente.

En el estudio de los últimos capítulos, sobresale el largo *excursus* sobre la interpretación de 13,1-7 (sobre la autoridad civil), texto que el A. ha tratado diversas veces, afinando cada vez más el equilibrio entre los principios y su aplicación a realidades concretas. Finalmente, en cuanto a la identificación de aquellos que se negaban a comer carne, el A. da una interpretación tan sencilla como, a mi modo de ver, convincente.

No podemos predecir si este Comentario marcará una nueva época en la exégesis de Romanos, pero podemos desear que así sea.

J. Sánchez Bosch

Gary G. PORTON, *The Traditions of Rabbi Ishmael. Part Four. The Materials as a whole.* (Studies in Judaism in Late Antiquity XIX), Leiden, E. J. Brill, 1982, XIII + 261 pp.

Este es el último de los volúmenes de la colección sobre las tradiciones de R. Ismael. En él van las conclusiones de G. G. Porton. Los tres primeros volúmenes aparecieron en 1976, 1977, 1979 y fueron recensionados en *RCT* 4 (1979) 234-238; 5(1980) 233-234. La primera de estas recensiones recordaba las dificultades en que incurre la hipótesis reinante a propósito de la doble división de las fuentes tannaíticas (según Porton). Por tanto hay que corregir el *lapsus calami* de la p. 237 (lin. 2) de la primera recensión de este modo: «(los) textos que se ofrecen para probar la hipótesis reinante son pocos, la metodología utilizada no es correcta...» Este tema es tratado de nuevo por Porton en los capítulos VI y VII del v. IV de la colección.

Dicho volumen consta de siete capítulos: una introducción al tema (*cap. I*); análisis de nueve textos adicionales que el A. había pasado por alto en los tres volúmenes anteriores (*cap. II*); a continuación el A. describe las diversas fórmulas literarias con las que se introducen las palabras atribuidas a R. Ismael (*cap. III*); intento de identificación de los círculos rabínicos responsables de la transmisión del *corpus* ismaelita (*cap. IV*): el amoraíta R. Yohanan de Tiberíades es el transmisor principal de las sentencias de R. Ismael (p. 57). Este rabino de Tiberíades y sus discípulos jugaron un papel importante en la transmisión de las enseñanzas de R. Ismael. Estas posiblemente llegaron a sus manos a través de R. Yehudá, el Patriarca, uno de los discípulos de R. Aquiba (p. 92). Es curioso constatar que los alumnos de R. Ismael «raramente citan a su maestro, si es que lo hacen alguna vez» (*ibid.*). Sólo la escuela de R. Aquiba nos transmite la doctrina y pensamiento de R. Ismael (*ibid.*). El *cap. V* trata de sintetizar las opiniones de R. Ismael que se centran alrededor de los siguientes temas: «el honor debido al sábado, la pureza del sacerdocio y de Israel, y la separación entre Israel y los gentiles» (p. 159); aunque bastante humano en su legislación a propósito de los esclavos, R. Ismael se muestra constantemente desdeñoso (y seguramente injusto alguna vez) hacia los gentiles (pp. 157s). El *cap. VI* estudia las técnicas exegéticas de R. Ismael. El resultado es inesperado: no hay modo de distinguir entre las técnicas exegéticas de la escuela de R. Aquiba

y las de R. Ismael. El examen de los textos no le permite al A. continuar suponiendo que «Ismael y Aquiba tenían diferentes teorías acerca de la manera adecuada de interpretar la Biblia» (pp. 209s). Así que no merece credibilidad la tradición que se transmite en la introducción de *Sifra* y que atribuye a R. Ismael los célebres trece principios exegéticos..., aunque *puede* que haya en ello un núcleo de verdad histórica (p. 220). El *cap. VII*, finalmente, resume las conclusiones que pueden sacarse respecto a la vida de R. Ismael: no hay duda de que Ismael vivió en Palestina durante los ss. I y II de nuestra era. El A. añade: «Supongo que fue una personalidad interesante y dinámica. Actuó como rabino, con todo lo que ello pueda implicar, y fue un exégeta de la Biblia. Por desgracia, nuestras fuentes no nos permiten decir mucho más» (p. 212).

En la Introducción el A. confiesa abiertamente que el lector va a encontrar por segunda vez en este volumen las conclusiones de los volúmenes anteriores, o que, en el mejor de los casos, se hará explícito lo que antes era implícito (p. 6). Y así es. A pesar de todo, se impone una valoración global de la obra porque las conclusiones a las que llega el A., siguiendo los pasos de su maestro J. Neusner, están lejos de lo que es «doctrina común» en los manuales sobre literatura rabínica.

El A. parece aplicar correctamente el método histórico-crítico al material rabínico. Tenemos poco que objetar a su metodología. Repetimos la objeción que ya hicimos acerca del v. III de su colección: lamentamos que no se hayan incluido en el estudio de Porton las colecciones midrásticas posteriores a la primera mitad del s. VII d.C.. A veces estas colecciones tardías contienen material antiguo... Además, si no se cree necesario estudiar estos textos, a lo menos ¿no podían haberse citado como paralelos?

Teniendo en cuenta la naturaleza del método y que su uso en el campo de la literatura rabínica es reciente, era casi de esperar que el A. nos dijera que no podemos llegar a las «ipsissima verba» de R. Ismael, menos aún si tomamos en consideración el contenido de las fuentes rabínicas. Según Porton tampoco se puede aceptar, sin más, como pensamiento auténtico de R. Ismael, lo que las fuentes tannaíticas o amoraíticas ponen en sus labios: «Si bien algunas de las opiniones atribuidas a Ismael puede que sean realmente suyas, no tenemos ningún modo de distinguir entre éstas y otras que no son *auténticas*» (p. 152 y cf. pp. 218s 224s). ¿Cómo, pues, se preguntará el lector, ha podido el A. sintetizar las opiniones de R. Ismael? ¿Cómo ha podido afirmar en la síntesis, por ej.: «Está claro que Ismael creía en un Dios operante que reaccionaba de acuerdo con las obras de Israel. Dios castigaba a Israel cuando éste afligía a las viudas y a los huérfanos, cuando no observaba los mandamientos, cuando ignoraba la Torá... El castigo de Dios se realizaba a través del exilio y de la sequía» (p. 159)? Estas preguntas no obtienen respuesta ni aquí ni en los otros volúmenes de la colección. No queda claro cómo, a pesar de la poca o nula confianza que inspiran a Porton las fuentes (cosa que repite constantemente), se ha llegado a este tipo de esbozo de la figura espiritual de R. Ismael. Esta es una de las ambigüedades de la obra, a mi entender. Dicho de otro modo, a pesar de que el A. continuamente afirma que las fuentes no nos permiten llegar con seguridad ni siquiera al contenido del pensamiento de

R. Ismael, de hecho, Porton atribuye un cierto número de opiniones a R. Ismael. ¿Cómo y a través de qué principios?

Respecto al contenido hay que lamentar también que por lo menos el estudio de algunas perícopas que hemos querido controlar da la impresión de ser superficial o precipitado. Por ej., en el v. IV esto sucede en el análisis de las palabras de R. Ismael como exégeta de Dt 15,7-8. El texto bíblico dice literalmente: «Si hubiere en medio de ti un necesitado... le abrirás tu mano (PTH TPTH) y le prestarás». R. Ismael dice: «Si (antes) fue un hombre rico y se avergüenza, empieza con palabras (PTH LW BDBRYM) y dile: Hijo mio, ¿es que necesitas pedir prestado? De aquí que se diga: Hay que dar la limosna como si fuera un préstamo» (*Midraš Tann.* i. l.). Es a todas luces insuficiente comentar (v. IV, p. 181): «Ismael da un ejemplo de cómo debe ponerse en práctica el significado literal de Dt 15,8». (Hay que hacer la misma crítica respecto al comentario del A. en v. II, p. 198). R. Ismael interpreta de modo simbólico «le abrirás tu mano», o, si se prefiere, Ismael sigue el procedimiento MA<sup>c</sup>AL, paronomasia, por el que *abrir la mano* equivale a *abrir la boca*.

A pesar de estas reservas, la obra de Porton me parece importante y habrá que tenerla en cuenta. En primer lugar, porque trata con metodología nueva un campo muy poco estudiado. En segundo lugar, por las conclusiones a que llega; éstas ponen en cuestión —en realidad excluyen— la misma división de midrašim tannaíticos en «escuela de R. Aquiba» y «escuela de R. Ismael». Antes, pues, de hacer un juicio definitivo sobre la obra de Porton, habrá que estar atento a los juicios de la crítica.

Es, pues, una obra que tiene que estar presente en toda biblioteca que posea un apartado sobre judaísmo, por reducido que sea. También merece ocupar un espacio en los estantes de los estudiosos del NT. Creemos, consiguientemente, que puede llegar un día a una segunda edición. Por ello, desearíamos que ésta contuviera menos erratas de imprenta que la presente: p. 5 lín. 30; p. 12 lín 3; p. 23 lín. 16; p. 25, n. 127 lín. 1; p. 52 lín. 22; p. 101 lín. 13; p. 122 lín. 25; p. 133 lín 22; p. 203, n. 343; p. 179 lín. 14 ... Respecto a las transcripciones encontramos *lapsus* fáciles de corregir en p. 10 lín. 38; p. 12 lín. 18; p. 49 lín. 20-21 y p. 181 lín. 9. 11 donde LHWSY está en vez de LHWSY'.

E. Cortès



Josef FINKENZELLER, *Die Lehre von Sakramenten im allgemeinen. Von der Reformation bis zur Gegenwart.* (Handbuch der Dogmengeschichte, IV, 1.b), Freiburg, Ed. Herder, 1981, 160 pp.

Aquesta col·lecció titulada «Manual de la Història dels Dogmes» dirigida per M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk i M. Seybold, la tradueix a la llengua castellana la «Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.)» de Madrid. El volum que presento, de moment, encara no ha aparegut traduït; es tracta de «La doctrina sobre els Sagraments en general. Des de la Reforma fins a l'actualitat». El mateix autor J. Finkenzeller va publicar també el fascicle 1.a. sobre els sagraments en general, que s'ocupa des de l'Esclatista fins a l'Esclatista.

La intenció bàsica de la col·lecció és la de no moure's de la simple presentació de dades objectives, és a dir, de presentar sistemàticament i en línia històrica el fet com a tal de les dades positives que marquen el curs de la teologia i del dogma cristians. El volum que presento és fidel a aquesta intenció esmentada. Divideix el volum en tres capítols: el primer, dedicat a la manera de presentar els sagraments els Reformadors i el Concili de Trento; el segon, a la presentació dels sagraments segons l'Esclatista posttridentina; i el tercer capítol, molt breu, exposa la concepció dels sagraments durant els ss. XIX i XX.

Tal com resta indicat en el títol de l'obra, res no es mou ací de l'àmbit del tractat anomenat «De Sacramentis in genere». S'exposen les dades que afecten els aspectes comuns i generals dels set ritus bàsics de l'Església anomenats els set sagraments. En això està perfectament dins la línia d'una història dels dogmes, ja que aquesta perspectiva de la sistematització d'un tractat de «Sagraments en general» com a tal ha restat absorbida, sobretot a partir del Concili Vaticà II, per un diguem-ne tractat sobre el «Sagrament eclesial» com a tal.

El primer capítol es compon dels cinc apartats següents: 1. La visió sobre els sagraments segons M. Luter; 2. La visió dels sagraments segons les fórmules confessionals evangèlico-luteranes; 3. La visió dels sagraments segons J. Calví (i H. Zwingli); 4. La visió sobre els sagraments en les fórmules —confessions— dels reformadors; 5. L'aportació del Concili de Trento sobre els sagraments en general (pp. 2-67).

Es tracta en aquest primer capítol de presentar una visió objectiva i elemental dels trets bàsics de la doctrina sacramental sense moure's de l'esquema sistematitzat per la teologia escolàstica: essència dels sagraments, nombre, institució, ministre, efecte i necessitat... Dins aquesta perspectiva i projecte, el capítol primer ofereix un contingut molt realista i substancial. El mateix es pot dir del capítol segon, dedicat a la visió sobre els sagraments en la teologia escolàstica posttridentina, on s'exposa amb sobrietat i de forma realment objectiva la teologia sacramental, en la seva més estricta sistematització, dels teòlegs catòlics que expressen els punts cardinals del tractat «De Sacramentis in genere» tal com ho féu el Concili de Trento, en tant que es referí als aspectes que entraren en litigi amb diferents propostes presentades pels reformadors (en general i en particular). Els temes dels apartats són: 1. La comprensió de la paraula sacramen-

tal com a forma del sagrament; 2. La institució dels sagraments per Crist; 3. El nombre i l'ordre dels sagraments; 4. La forma d'actuar i l'eficàcia dels sagraments; 5. La intenció del ministre dels sagraments (pp. 68-132). El capítol tercer és tractat més superficialment tant pel que es refereix a l'Escola de Tubinga com als autors aïllats a què es refereix. Però on hi ha un buit realment considerable, cosa que no s'explica, és en parlar de la doctrina teològica sobre els sagraments durant el s. XX i sobretot en el Vaticà II (pp. 132-160). Certament que l'autor no es vol sortir, suposo, del tema sobre els «Sagraments en general»; malgrat això, no situa degudament la perspectiva que ha de donar una «història dels dogmes» dins el context ric en aportacions (pensem en la doctrina sobre els «Misteris»...) i situat en un moment d'evolució empesa per l'intent de retornar a les fonts i que provocà un gir espectacular en el fet d'integrar la sistematització del «De sacramentis in genere» en el si d'una nova dinàmica de l'eclésiologia sacramental (l'Església com a sagrament). Aquest darrer capítol, doncs, és força deficient i fa que es desequilibri l'harmonia i l'aportació d'aquest volum.

Ramon Pou

Philibert SECRETAN, *Méditations kantienues. En deça de Dieu, au-dela de tout*, Lausanne, Ed. Age d'homme, 1981.

Les meditacions kantianes de Ph. Secretan volen restituir a Kant el que li pertany després dels intents de dialectització del seu pensament, especialment els duts a terme per A. Kojève (*Kant*, Paris 1973) i L. Goldmann (*Le Dieu caché*, Paris 1959). Enfront d'aquests dos autors, Secretan vol mostrar que el poder d'admiració en la filosofia de Kant es resisteix a una totalització dialèctica. Aquest poder no està potser tan allunyat de la capacitat d'obediència de Pascal; aquesta és la juguesca del nostre autor. Kant és el model d'una filosofia inacabada i un exemple de pensar inicial; aquí rau el seu interès per a nosaltres. Però seguim pas a pas el fil de les meditacions.

Què puc saber? És la pregunta que Kant es planteja a l'inici de la seva filosofia crítica. Kant vol aplicar a la metafísica el que ha fet l'èxit de la revolució científica. Però la metafísica no és un saber d'objecte; és més aviat el coneixement que la raó té de si mateixa el que constitueix el camp metafísic. Podria enunciar-se així: límits i principis de l'ús de la raó especulativa. Metafísica i crítica semblen identificar-se. La raó, en definitiva, sap el seu ordre. Però per Kant hi ha una disposició natural de la raó que la raó ha de vèncer, i és aquesta victòria de la raó sobre la tendència natural que és l'essencial de la crítica. El concepte de límit és el concepte de la separació de dos mons que la imaginació intenta d'unir: el món de les formes omplertes d'un contingut fenomenal i el món de les formes pures. En altres termes, l'ordre categorial i l'ordre transcendental. Suprimir el límit és donar via lliure a la il·lusió transcendental. És el sentit del límit el que farà legítima la transgressió que es convertirà en admiració. El límit té per funció de prohibir creure que a la totalitat transcendental pugui correspondre una substància còsmica, psíquica o divina.

Què haig de fer? El deure apareix com la conformitat de la voluntat a l'interès de la raó. S'anomena raó pràctica perquè es dona a conèixer no com a logos teòric, sinó com a llei. La crítica de la raó pura pràctica té per tasca elucidar el deure com a deure. El deure pur és l'adequació de la voluntat realment lliure, o voluntat pura, i de la llei moral, o imperatiu de la raó.

Què puc admirar? És la pregunta que Kant es formula en la tercera crítica, la del judici. Judici fa al·lusió a una relació primera, anteconceptual de l'obra. És com una «crítica de la crítica». La crítica del judici està dominada pel problema de la relació de l'home a tot el que sembli presentar una finalitat. Kant elabora les seves tres crítiques com tres teories de l'ordre: lògic, ètic, sensible. L'ordre sensible és el portador d'aquesta dimensió anteconceptual. La funció de la idea en aquest context és una funció de representació; de dir el que no pot ser dit, de saber el que no pot ser conegut. Conegut com a desconegut, dit per un llenguatge que enuncia i no expressa. La filosofia, en definitiva, no pot dir l'absolut de manera unívoca.

Què puc esperar? L'esperança kantiana va estretament lligada a la impossibilitat de realitzar l'ideal de la santedat. Aquesta és la perfecta conformació de la voluntat a la llei moral. Kant oposa clarament una existència humana en el món i un món més enllà de l'existència. L'esperança és això mateix que omple la impotència de la imaginació. El fonament de la seva religió moral és que el Déu visible és la Llei.

Aquestes són les grans qüestions de la filosofia kantiana. Però el que interessa al nostre autor és sobretot l'evolució que ha sofert la filosofia de Kant amb el que ell anomena la dialectització de la crítica, protagonitzada per Hegel i represa per l'Escola de Frankfurt. Les tesis principals d'aquest kantisme d'esquerra giren al voltant de l'emancipació. I aquesta és necessàriament parricida, deïcida, regicida. L'emancipació promulgada per la filosofia és necessàriament una contradicció. Instaurar el govern de la Raó contra l'obscurantisme religiós, la tirania política, el sistema ideològicodogmàtic porta la mateixa Raó a representar Déu, el Pare, el Rei, l'Autoritat.

Aquesta visió maniquea d'una llibertat totpoderosa, que trobaria en la necessitat el seu principi contrari, no és dualista, sinó monista. Un pensament monista només pot introduir el conflicte dialectitzant l'U. El pensament de l'emancipació serà dialèctic o no serà.

¿És aquest l'únic destí de la llibertat —es pregunta el nostre autor— o hi ha una altra perspectiva si la llibertat es posa en règim d'obediència? Aquesta és la de Secretan i la raó d'apropar Kant a Pascal inspirant-se, però també distanciant-se'n, en l'obra de L. Goldmann.

De l'Ego transcendental al Déu transcendent hi ha una distància infinitament infinita; és la distància mateixa entre l'ordre dels esperits i l'ordre del cor. Però Pascal no tem designar la condició i l'instant en què aquesta distància deixa de ser un límit que no es pot passar. Aquest moment privilegiat és precisament aquell en què la curiositat es transforma en admiració, el moment en què l'esperit, renunciant a la seva curiositat —que equival a la il·lusió transcendental de Kant— va fins al final del seu

esforç racional. Cor i raó són els dos modes de la imaginació sotmesa o revoltada, obedient o idolàtrica.

La filosofia que Secretan vol oposar al sistema de saber no és cap desafiament a la raó, sinó una nova manera d'entrar en intel·ligència. Si l'edat de la Raó s'ha desenvolupat plenament en el saber, si l'adult n'és la figura, i l'emancipació l'efecte, l'obediència pot significar que és declinada l'oferta d'aquesta maduresa i que en ella la part d'admiració és un retorn a la infància. Potser hem entrat en l'edat on el desenvolupament del principi Raó ens obliga a girar-nos sense por vers testimonis d'humanitat on s'expressen les grans necessitats d'admiració i d'obediència. ¿Cal continuar oposant a això —es pregunta el nostre autor— la disciplina del concepte? Sí i no. Sí, en la mesura que la raó, en la seva voluntat de poder, ha desplegat en el pla teòric i pràctic la gran estratègia del seu imperialisme. No, en la mesura que la intel·ligència demana que sigui formulat i ordenat allò que perilla quedar privat de paraula i de discurs. Com conduir la intel·ligència a l'admiració i a l'obediència? Com sobrepassar la Raó sense perdre la raó? Aquestes són les preguntes que es plantegen a aquesta filosofia.

L'admiració sola és exaltada, l'obediència sola és abaixament, submissió, servitud. Entre l'una i l'altra s'ha de teixir un lligam de concordança i d'equilibri on la raó trobi la seva dignitat, i la intel·ligència la seva força.

La manera com es pot traduir aquest anhel de la filosofia és que es pensi com a símbol. El recurs al símbol fa menys referència a la seva naturalesa de figura o d'imatge que al seu poder de suggerir la unitat del que està separat. El poder del símbol és «deduir» d'un destí singular un sentit universal. I tots els qui combreguen amb aquest destí universal el refereixen a llur experiència particular.

La filosofia troba la simbologia en el seu mateix enunciat: filo-sofia. Amor i saviesa. Però és un símbol fràgil, que designa la fragilitat de l'home. Separat de la saviesa, l'amor esdevé captatiu, exclusiu, i es converteix finalment en odi. Separat de l'amor, el saber esdevé tirànic. El símbol és reduït a la ciència en el saber absolut; és emancipació. La filosofia és desxiframent del símbol i condició de vida segons el símbol; és obediència.

Una filosofia de l'obediència és una analèctica on l'Altre, reconegut com a presència, és condició de la meua pròpia alteritat, de la meua persona i de la meua llibertat. L'analogia és aquesta relació a la vegada irreductible a la igualtat del mateix i victoriosa de l'estranyesa recíproca; una relació la veritat de la qual és l'amor. A la dialèctica del mestre i de l'esclau s'oposa el combat de Jacob amb el Desconegut (Gn 32-33).

L'interès de la raó, conclou Secretan, és emancipació; l'ànima de la intel·ligència és obediència. La raó diu ordre, coherència, organització. Sigui l'ordre de les coses, sigui l'ordre del pensament que dona compte del real, o de les representacions reguladores del real. Aquest ordre és una condició necessària d'intel·ligibilitat del real. La intel·ligència és «nous», no «logos». La raó és impersonal. La intel·ligència és inseparable de l'emergència de la persona. El domini de la intel·ligència és el sentit. La síntesi suggerida entre aquestes dues instàncies és la «pensée», de difícil traducció, punt d'encreuament que unifica una exigència de la raó i un esdeveniment de l'esperit, tendint sempre més enllà de la raó; però també aportació

necessària de la raó a la intel·ligència perquè aquesta no empengui el vol de l'il·limitat amb la imaginació.

La filosofia és, contrafigura de l'amor intel·lectual, la xifra d'un «intellectus amans». Aquesta és la tesi del nostre autor.

Cal assenyalar encara que en el postfaci es fa menció de dues obres recents dedicades a Kant. Una és l'obra de M. Clavel, *Critique de Kant*, Paris 1980; l'altra és l'obra de F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris 1980.

En acabar la presentació d'aquesta obra de Philibert Secretan, em permeto d'afirmar que la seva lectura és altament recomanable. És una obra que ens deixa a les portes de la teologia, tal com indica el sots-títol, assumint plenament les aportacions de la raó emancipada, i mostrant-ne els límits. És per aquest motiu que em sembla ser un punt de partida vàlid per al discurs teològic.

Josep Hereu i Bohigas

Silvano ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*. (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento 3), Trento 1982, 288 pp.

L'autor és un bon coneixedor de la teologia de Karl Rahner i sap seguir perfectament, punt per punt, la línia del seu pensament, a partir dels dos postulats fonamentals de la teologia rahneriana: l'orientació antropològica i el mètode transcendent. Ja des d'aquesta perspectiva, el llibre del Dr. Zucal té el mèrit d'apropar-nos, amb tots els avantatges d'una sistematització erudita i crítica, al cor mateix de la reflexió teològica del teòleg alemany, el qual és qualificat de teòleg de la *svolta antropologica* (pp. 45-78), en tant que exposent d'una teologia que cerca l'hermenèutica de les dades revelades mitjançant les categories filosòfiques i que construeix les seves pròpies conclusions d'acord amb les exigències de les noves antropologies, conservant la difícil fidelitat a les tesis més clàssiques del tomisme.

Val a dir, però, que el propòsit de l'autor és el de respondre des de la teologia al desafiament de la filosofia —una filosofia molt diversa, com és ara la de Heidegger, la de Freud i la de Marx— que vol veure en la mort «la grande dominatrice dell'esistenza humana» (p. 32), atès que «per la riflessione contemporanea la morte è ormai una determinazione antropologica» (p. 33): i l'autor reconeix, amb raó, que, fins ara, la teologia havia eludit el tema autònom de la mort i més aviat s'havia dedicat a parlar del després de la mort.

L'autor no ens vol oferir una teologia pròpia. «Si tratta di vedere come la teologia contemporanea (restringendo il campo alla teologia cattolica) si assuma il compito di sviluppare una vera e propria teologia della morte come è chiaramente richiesto dagli sviluppi recenti del pensiero filosofico sulla morte. Una personalità in particolare emerge nella teologia cattolica in veste di protagonista di una tale svolta: Karl Rahner» (p. 33). D'acord amb aquest projecte, l'obra del Dr. Zucal esdevé una immillorable referència a la nova teologia catòlica sobre la mort i una aproximació molt reeixida a la

teologia de la mort, de Rahner, perfectament diferenciada d'altres opcions teològiques. La finalitat d'aquest projecte justifica el poc espai que l'autor dedica, a tall de conclusió, a fer un judici crític de les tesis rahnerianes (pp. 265-274); segons les pròpies paraules de l'autor, «la conclusione finale offrirà un giudizio complessivo sul significato della nuova teologia della morte sviluppata da Rahner, non nascondendo dubbi e perplessità accanto ai meriti indubbi che il nuovo orientamento teologico porta con se» (p. 34).

El llibre conté la valuosa aportació personal del mateix Karl Rahner, en forma d'un prefaci de dues pàgines (pp. 5-6 en alemany, i 7-8 en italià), valuosa, dic, aportació, com a mínim en el sentit que porta la data de juliol de 1982. Rahner concedeix que la seva teologia sobre la mort encara mereix l'atenció dels estudiosos; recorda, però, tres coses: la primera, que les successives edicions del seu llibret *Zur Theologie des Todes* no han aportat nous elements a la *quaestio disputata*; que de cap manera no ha defensat la hipòtesi de Boros sobre l'opció final; i que, finalment, ha abandonat la teoria de la *pan-cosmicitat* de l'ànima després de la mort, perquè «avui jo defenso globalment la teoria de Greshake sobre la relació entre ànima i cos després de la mort», teoria que ha experimentat una aparent reprovació de part de la Congregació per a la Doctrina de la Fe. En tot cas, Rahner aprofita l'ocasió per a presentar l'enfocament de la seva teologia de la mort: «aportar una contribució a la comprensió de l'esdeveniment de la mort del Crist, mitjançant el qual som redimits i salvats, tot esperant que Déu ens doni la gràcia de poder-lo reproduir en nosaltres mateixos amb fe, esperança i caritat en el moment de la nostra mort».

El llibre de Silvano Zucal té moltes coses positives. Jo n'assenyalaria tres: la constatació de la presència del tema de la mort en el pensament teològic de Rahner, en tant que clau hermenèutica de tota la teologia dogmàtica, entesa transcendentalment com a antropologia teològica; l'organització de tota la temàtica teològica sobre la mort entorn i a partir de l'afirmació rahneriana sobre la doble universalitat de la mort (un esdeveniment que afecta l'home sencer i que afecta tots els homes); l'anàlisi del concepte rahnerià de *definitivitat*, que exclou més enllà de la mort qualsevol tipus de procés de creixement postmortal i que potencia l'opció de la fe, en tant que opció d'una llibertat que dóna immortalitat, com a lloc de l'encontre entre la plena realització de l'home i l'acció escatològica de Déu, opció que constitueix l'autèntic caràcter mortal de la mort.

Metodològicament el treball del Dr. Zucal és correcte: els títols i els continguts de la tercera part del seu llibre «La morte nella sua realtà dialettica e nella sua natura 'velata'» (pp. 79-216), reproduïxen pràcticament els títols i continguts del *Zur Theologie des Todes*, afegint-hi tot un seguit de cites procedents d'altres textos rahnerians; i em semblen molt encertades les observacions que hi fa l'autor, a tall de conclusió: la teologia de Rahner és alhora tradicional i contemporània, una teologia que en el fons no ha variat substancialment —«solo la tesi della pancosmicità dell'anima subisce un certo appannamento nell'ultimo Rahner» (p. 215)—, una teologia que s'estructura entorn de dues afirmacions bàsiques, és a dir, la realitat dialèctica de la mort i la seva naturalesa «amagada».

Tanmateix, jo diria que l'autor no manifesta amb suficient claredat dos

aspectes de la teologia rahneriana sobre la mort, dos aspectes que, d'alguna manera, constitueixen la grandesa i la misèria de la gran intuïció del teòleg alemany.

L'autor diu: «Rahner vuole infatti mostrare che la morte non è solo un 'patire a-teleologico', ma anche un compimento attivo..., il compiersi della vicenda della libertà umana»; i afegeix: «la morte ha certo un suo 'senso': biologico, per esempio, ed etico... Ma andare al di là di questo..., mi sembra nella sostanza infondato» (p. 273). L'autor acusa Rahner d'un racionalisme teològic, que ho vol explicar tot, que vol explicar *positivament* —com a victòria de la nostra llibertat— «il disfacimento di un uomo, il suo traspasso, la tragedia di un'improvvisa scomparsa». Però l'autor, quan fa aquest judici, no té prou en compte la comprensió rahneriana de la historicitat humana que considera l'estructura immanent de l'existència humana en tant que auto-realització de la persona, que exigeix la possibilitat d'una consumació final: la qual cosa esdevé *en* la mort, en tant que *en* la mort —com a moment darrer i obert de la temporalitat humana— l'home assolix la definitivitat de les seves pròpies opcions, precisament perquè *en* la mort l'home perd totes les seves possibilitats de futur. És aquesta la interpretació que dona Rahner a l'afirmació cristiana de la mort com a final del *status viatorum*.

L'autor no sap o no vol veure la dinàmica interna del pensament del teòleg alemany. Una dinàmica que, d'una banda, fa incompatible la solució de Rahner amb la de Boros; i, de l'altra, que el porta inexorablement a la tesi de Greshake sobre la seqüència immediata mort-resurrecció. Perquè, en el fons, Rahner imagina la resurrecció dels morts com a realització escatològica de la persona humana que ha anat emergint d'una llibertat feta de temps i de món, una resurrecció que no és comunió de l'home salvat amb un món i amb una història que, després de la mort, encara resten, sinó comunió amb un món i una història que prèviament la llibertat humana ha anat redimint de la seva tendència a caure en el no-res.

L'autor observa encertadament: «La parola 'risurrezione' torna poche volte nell'opera di Karl Rahner sulla morte...» (p. 267). L'autor tradueix correctament el pensament de Rahner quan diu: «Immortalità dell'anima o risurrezione della carne non possono in ultima analisi che riportare alla stessa realtà: la definitività compiuta dell'uomo dinnanzi a Dio» (p. 207). Però l'autor no en treu totes les conseqüències, i, al meu entendre, les conseqüències de la doctrina de Rahner sobre la resurrecció deixen sense resposta els grans interrogants filosòfics i teològics sobre l'autenticitat del futur de la història humana.

En el fons, el llibre de Silvano Zucal és molt més que una exegesi de la teologia de Karl Rahner sobre la mort. Com diu el mateix Rahner en el prefaci, «es vermittelt auch in seiner italienischen Sprache deutsche Theologie nach Italien hinein. Und ein solcher Austausch, der natürlich gegenseitig sein muss, ist gewiss auch wünschenswert» (p. 6). La qual cosa seria també de desitjar en l'intercanvi entre la teologia alemanya i la teologia que es fa en terres hispàniques.

1. F. J. NOCKE, *Eschatologie*, Düsseldorf 1982.
2. H. KÜNG, *Ewiges Leben?*, München 1982.
3. W. LAUER, *Sterben und Tod*, München 1983.

El panorama bibliogràfic alemany sobre el tema teològic de l'escatologia és sorprenent i alarmant. L'únic text que, editat per primera vegada l'any 1975, dins la col·lecció *Quaestiones disputatae* de la Herder, ha arribat l'any 1982 a la quarta edició i continua com a *best-seller* és el de G. Greshake - G. Lohfink, *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, un text realment polèmic, l'èxit del qual cal atribuir-lo a la tesi de Greshake sobre la immediata seqüència entre mort i resurrecció, ja defensada en el seu *Auferstehung der Toten* (Essen 1969), que ha provocat la reacció contrària de H. Vorgrimler, en *Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie* (Freiburg-Basel-Wien 1980) i sobretot la de l'actual prefecte de la sagrada Congregació per a la Doctrina de la Fe, cardenal Ratzinger.

La tensió originada per aquest enfrontament ha fet que, en el camp de l'escatologia, s'abandonés pràcticament la línia iniciada amb molta lucidesa per D. Wiederkehr, en *Perspektiven der Eschatologie* (Zurich 1974). La polèmica ha malmès l'enfocament d'una escatologia preocupada pel futur de l'home i de la humanitat, que conjuntament amb el tema de l'esperança i de l'acció alliberadora havia ocupat l'atenció, durant els anys setanta, d'un F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Magúncia 1969 —aquest autor, juntament amb G. Scherer, F. J. Schierse i d'altres, publicava posteriorment *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, Essen 1972—, d'un K. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft*, Munic 1971, d'un J. B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Magúncia 1977, i d'un W. H. Schmidt, *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart 1981.

1. Franz-Josef Nocke, en aquest context, ha publicat, editat per l'Editorial Patmos, un manual d'escatologia per a ús d'estudiants i de professors de religió d'ensenyament mitjà. El llibre vol situar el tractat teològic sobre els *eskhata* de l'home i del món en la perspectiva dels anys setanta: i això és molt d'agrair! En el llibre, l'escatologia no vol oferir notícies objectives sobre un futur llunyà o descriure topogràficament el més-enllà, sinó que és teologia de l'esperança; com diu el mateix autor en la introducció, es tracta de redescobrir el sentit profund de les afirmacions bíbliques i dogmàtiques, en tant que, mitjançant el món de les imatges, pretenen oferir-nos les dades adients per tal de trobar el camí que condueix al cel i per tal de descobrir el cel en les experiències humanes del goig i del sofriment.

La primera part del llibre se centra en el tema de l'esperança universal, tal com és anunciada en els grans temes de la tradició i en tant que inserida en l'esforç de la humanitat per construir un futur millor. La segona part del llibre parla de l'esperança individual, que inclou els temes de la mort, de la resurrecció, del judici, de la purificació postmortal, de l'infern i del cel.

L'autor ha aconseguit un bon equilibri en l'exposició dels temes de l'escatologia cristiana. Possiblement, l'interès per aquest equilibri no li ha permès d'endinsar-se en el gran tema de la mort que, com ell mateix



confessa, és un tema de moda, i no tant sols dins la teologia.

2. El tema de la mort serveix de punt de partença del llibre de H. Küng, *Ewiges Leben?* —el tercer tema després del *Christ sein* i del *Existiert Gott?*—, en el sentit de preguntar-se sobre què passa a l'hora de la mort i què passa després de la mort. I ho fa tenint en compte l'horitzó de la pregunta que avui dia ve assenyalat per interessos estrictament foranis a la mateixa teologia: els interessos de la medicina, de les ciències de la naturalesa, de la filosofia i de la història de les religions. El punt de partença és, doncs, aquest: ¿La vida eterna és una projecció del desig de supervivència que hi ha en l'home, o és una realitat?

El tractament que Hans Küng dóna al tema del seu llibre no és un tractament acadèmic, en el sentit estricte de la paraula. Prefereix l'estil interdisciplinari i d'assaig. El llibre té una introducció, tres parts centrals —«L'horitzó», «L'esperança», «Les conseqüències»— i un epíleg. En la primera part, l'autor passa revista a la situació actual del problema i a les respostes que més influeixen en el nostre temps; en la segona part, l'autor centra la seva atenció en el tema de la resurrecció i en el del cel i de l'infern; en la tercera part, que al meu entendre és la més reeixida, exposa el seu punt de vista sobre la mort, en tant que acte humà, sobre el cel, en tant que pre-anunciat a la terra, i sobre la fi del món i el Regne de Déu. L'epíleg és una confessió de fe en la plenitud escatològica —«Nicht ein Menschenreich, nur das *Gottesreich* ist das Reich der Vollendung... Ewiges Leben: dies meint Befreiung ohne neue Versklavung. Mein Leiden, das Leid des Menschen, ist aufgehoben, der Tod des Todes eingetreten: 'Ein neues Lied, ein besseres Lied' (Heine) wird dann zu singen sein. Die Geschichte hat dann ihr Ziel erreicht, die Menschwerdung des Menschen ist abgeschlossen... Nicht mehr das 'Du sollst', die Moral, wird herrschen, sondern das 'Du bist', das Sein. Nicht mehr die distanzierte Relation, die Religion, wird das Verhältnis Gott-Mensch bestimmen, sondern das offenbare In-eins-Sein von Gott und Mensch, von dem die Mystik träumte. Nicht mehr dir Christusherrschaft der Zwischenzeit im Zeichen des Kreuzes, unter dem Glauben, in der Kirche wird gelten, sondern direkt und allein, zum Glück einer neuen Menschheit, die *Gottesherrschaft*. Ja, Gott selbst wird herrschen in seinem Reich, dem sich auch Jesus Christus, der Sohn, unter- und einordnen wird, nach jenem anderen grossen Paulus-Wort: 'Wenn ihm (dem Sohn) dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott sei alles in allem'».

3. L'Editorial J. Pfeiffer, de Munic, que ha editat el llibre del Dr. Werner Lauer, escriu aquestes paraules a tall de presentació: «In einer Zusammenschau von Wissenschaft, Ethik und Weltanschauung zur Frage nach Sterben und Tod wird die religiöse Todesauffassung des Christentums als eine auch vor der Vernunft gerechtfertigte Antwort des Glaubens ausgewiesen». I ens dóna la fitxa de l'autor: «Werner Lauer, Dr. theol., Dipl.-Psych., ist Professor für Moralphychologie an der Theologischen Fakultät der Universität München».

Jo diria, doncs, que el llibre *Sterben und Tod* és, com a mínim, interessant. En remarcaria l'originalitat de l'enfocament: la mort com a problema

fronterer, o, millor dit, com a problema-límit, que afecta la ciència, l'antropologia, l'ètica, la psicologia moral i la reflexió existencial filosòfica. Des d'aquesta perspectiva, l'autor ens ofereix els següents capítols: «Gedanken über die Erfahrbarkeit des Todes», «Psyche und Tod», «Identität und Tod» i «Entwicklung und Tod: Fakten und Hypothesen».

L'originalitat del llibre, però, es troba en el sisè capítol on l'autor tracta el tema de la relació amb els difunts, a partir de les investigacions d'Elisabeth Kübler-Ross, a la qual qualifica de figura central de la moderna Tanatologia.

El capítol setè ve a ser el punt d'arribada de tot el llibre: en una primera part, l'autor proposa les diverses respostes al problema de la mort, que la teologia ha de tenir en compte; i en una segona part, reflecteix la resposta religiosa del cristianisme. El títol és prou significatiu: «Die Entscheidung: Weltanschauliche Antworten auf Sterben und Tod», un títol que, al final, es concreta en aquest altre: «Entscheidung in Gnade: Das Ja zu Kreuz und Auferstehung».

Josep Gil Ribas

Gian Luca POTESTÀ, *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*. (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Scienze religiose 5), Milà 1980, 286 pp.

L'interès per les repercussions de les teories de Joaquim de Fiore en d'altres pensadors i més en general en la vida de l'Europa de la Baixa Edat Mitjana no decau, i aquest llibre n'és la prova. L'estudi sobre l'esquema històric-salvífic que presideix el pensament d'Ubertino da Casale i en particular la seva gran obra *Arbor vitae crucifixi Iesu*, tan influent en els darrers segles medievals, és justament un camí de descobrir com aquelles teories trobaven gran ressò i, doncs, s'expandien, però alhora es modificaven i, per tant, vivien en ambients franciscans.

La tesi central de l'obra és que —d'acord amb la doctrina teològica, tan específicament franciscana, de la primacia absoluta del Crist, compartida per Ubertino— la teoria joaquimita de les tres edats del món paral·leles i apropiades a cada una de les tres persones divines, resulta variada pel fet que el nostre autor estableix i afirma una relació de cada una de les tres edats amb la persona del Crist, cosa que preservaria Ubertino de contemplar i molt menys acceptar per a qualsevol moment de la història d'aquest món, una situació només determinada per l'actuació impalpable de l'Esperit Sant, afirmant, per contra, la relació envers el Fill i envers la seva obra l'Església. És cert que, elaborada la seva teologia en el fort de les polèmiques entorn del carisma franciscà inicial i en particular entorn de la pobresa, Ubertino diria clarament que els membres de l'Església són els «electi», cosa que en context molt més radical repetiria, però no inventaria, Calví. Però el punt cèntric és la problemàtica entorn de l'autenticitat del carisma franciscà, i no és pas un dels punts menys importants de l'*Arbor vitae crucifixi Iesu* el de proporcionar notícies directes sobre sant Francesc

d'Assís desestimades per la compilació oficial de la *Vida de sant Francesc de sant Bonaventura*.

L'estudi de Potestà té, encara, un altre avantatge, i és el de basar-se en una investigació detallada i comparativa de les diverses parts de l'*Arbor* amb les obres que l'han inspirat, fins a ésser, més d'una vegada, purament i simplement copiades: sant Bonaventura per a la teoria de la predestinació absoluta del Crist prescindint del pecat d'Adam, sant Tomàs d'Aquino per a la doctrina del Cos Místic i Pèire Joan (Oliu) per a la doctrina de les tres edats del món i la de la significació del fet franciscà com a prefigurador de l'època de l'Esperit Sant. Però la indicació de fonts no és sols una il·lustració relativa a la circulació d'idees a través de textos, ans també, i sobretot, la forma d'individuar aquells passatges en els quals Ubertino s'ha apartat de les seves fonts i ha caminat per compte propi, amb el resultat d'aquella coloració cristocèntrica de les teories joaquimites que Potestà creu ésser el fons de la visió casaliana de la història.

La presència i influx del Crist en la visió trinitària de la història i la comparació amb els textos de grans teòlegs contemporanis són dues aportacions que faran indispensable l'obra de Potestà. Col·locaria entre les seves limitacions el desconeixement directe de l'obra d'autors de primera fila com Arnau de Vilanova (citada sempre mitjançant intermediaris) o el de l'estudi de Miquel Batllori sobre la secta de l'esperit de llibertat en l'Úmbria contemporània.

Josep Perarnau

J. BADA I ELIAS, *El Seminari Conciliar de Barcelona (1868-1982)*. Barcelona 1983.

Aquest breu estudi, publicat amb motiu de la commemoració dels cent anys de la inauguració de l'edifici del Seminari Conciliar barceloní, comença pel 1868, any de la «Gloriosa», en què la Junta Revolucionària de Barcelona va ocupar l'antic Col·legi de Betlem, seminari diocesà des de l'expulsió dels jesuïtes el 1767, i va fer obligada la recerca d'un nou emplaçament per a la institució, que provisionalment s'instal·là al carrer dels Tallers.

El fet que amb la Restauració borbònica l'edifici de la Rambla retornés a la Diòcesi no va deturar les gestions per al trasllat del Seminari Conciliar a una nova seu.

L'obra s'inicia amb la part dedicada a l'edifici actual, i n'estudia el projecte, la lenta construcció i les successives modificacions que ha anat sofrint (millores, destruccions...).

Vénen després dos capítols que repassen els diversos reglaments i plans d'estudi que han regulat l'ordre disciplinar i intel·lectual de la institució. I encara s'afegeixen unes pàgines entorn l'ambient religiós i cultural a la casa, així com la seva relació amb la diòcesi i amb l'Església universal.

Finalment es dona notícia de dues institucions vinculades al Seminari barceloní de bell antuvi: la Biblioteca Pública Episcopal i el Museu de Geologia.

Els apèndixs clouen la publicació: tant els documents seleccionats com els quadres estadístics són ben significatius; i resulten molt útils el rectorologi i l'elenc d'oracions inaugurals.

D'entrada, l'autor ja adverteix de les limitacions del treball, singularment el to narratiu, condicionat per l'ocasió del centenari, fa renunciar a una visió crítica en favor d'una mera descripció. També l'absència de comparació amb la realitat d'altres seminaris catalans o d'Espanya.

El conjunt, a més, es presenta no del tot cohesionat, car es va emprendre pensant tractar només de l'edifici, tema del primer capítol, i s'hi han anat afegint altres motius. Però, així i tot, l'obra fa un servei molt estimable. Permet d'accedir a un considerable aplec de dades sobre la vida del Seminari barceloní més d'un segle enrera; i, ahora, comprendre-la en el marc de l'atzarosa història social i política de l'Espanya contemporània, de les orientacions i directrius de la Santa Seu, de la mentalitat i interessos dels diversos estaments de l'Església de Barcelona, etc.

El llibre, doncs, és una primera aproximació a l'etapa més recent de la història del Seminari Conciliar de Barcelona i prepara sòlidament el camí de noves i més completes investigacions.

J. Torné Cubells

Jacint VERDAGUER, *Brins d'Espígol*, Primera edició preparada per Amadeu-J. Soberanas. Pòrtic de Pere Bohigas. (Institut d'Estudis Tarraconenses Ramon Berenguer IV), Tarragona 1981, 268 pp.

En morir Mn. Cinto Verdager, el nostre insigne poeta i un dels més alts artífexs del català modern, romangueren inèdites les seves tres darreres obres: «Brins d'Espígol», «Jesús-amor» i «Al Cor de Jesús». Després de moltes vicissituds, l'any 1977, foren adquirides totes tres per la Biblioteca de Catalunya, i, tot just fa a penes dos anys, el 1981, en l'avinentsa del setanta-cinquè aniversari del traspàs de Verdager, la més enllestida d'elles, almenys des del punt de vista redaccional, ha estat publicada per primera vegada amb cura i encert.

El títol, la forma i àdhuc la finalitat de «Brins d'Espígol» són justificats pel mateix Verdager, en el pròleg, així: «Totes les seves poesietes són curtes y, per lo tant, comparables a pobres brins d'herba de la que creix en nostres boscos. Mes d'herbes n'hi ha de moltes maneres y he pogut triar... Lo nom de *brins d'espígol* m'ha semblat lo més escaygut per uns pensaments religiosos que semblen nascuts per ser sembrats, com los brins d'aquexa planta, en los hermitatges y temples del Senyor, per ser escampats davant les processons de pregària y de devoció.»

En aquest llibre Mn. Cinto ens demostra el seu extens coneixement de les flors i de les plantes de les nostres contrades, posat, en aquest cas, al servei d'una intenció moralitzadora, ben poc del gust actual, de guisa que les flors d'aquests poemets es converteixen en flors espirituals o, si voleu, s'esbadeilen en un apòleg o tendeixen a l'edificació.

Els reculls que li són més afins són «Flors del Calvari», «Flors de Maria»

i «Roser de tot l'Any». Aquesta similitud permet el transvasament de poemes d'un d'aquests llibres a l'altre. Per això no és estrany que retrobem en «Brins d'Espígol» poesies que ja figuraven en algun d'aquells.

Malgrat que aquesta obra no superi la qualitat del corpus verdaguerià conegut, tampoc no cal situar-la dessota d'ella. Així, ací i allà, s'hi troben, mig amagades en el llenguatge senzill i ingenu típic del poeta de Folgueroles, autèntiques perles.

Possiblement algun lector de «Revista Catalana de Teologia» es preguntarà: Com és que un llibre d'aquestes característiques és recensionat en una revista teològica? Creiem que la sola publicació d'un aplec de poemes verdaguerians fins ara inèdit és una notícia important a Catalunya que ultrapassa l'àmbit estrictament literari. Altrament els versos de Mn. Cinto destil·len adesiara una teologia quintaessenciada, que, per frescor, simplicitat i emoció, excel·leix sobre la de més d'un escrit de teòlegs experts.

Jordi Mas i Antó