

BUTLLETÍ BIBLIOGRÀFIC

«MANUALS» D'ANTROPOLOGIA TEOLÒGICA EN LA DÈCADA DELS '80 (i II)

10. Marcel NEUSCH, *Les chrétiens et leur vision de l'homme*, Paris, Desclée, 1985, 304 pp.

Aquest volum forma part d'un manual de teologia que en tindrà onze: cinc sobre el vessant històric i cultural del cristianisme i cinc sobre el vessant social i doctrinal, més un d'introductor. Tindrà, per tant, una doble dimensió: la de «cristianisme» i la de «fe cristiana». El volum de Neusch, professor a l'Institut Catòlic de Paris, no ha volgut ser un tractat sobre l'home cristià seguint simplement la Bíblia o uns pensadors cristians, sinó que «ha preferit col·locar-se a la cruïlla on les savieses humanes creuen el cristianisme» (p. 9). Vol fer una antropologia cristiana, ben cert, però amb una volta o una marrada.

En el capítol primer (pp. 13-39) ens amplia el seu propòsit. Hi ha, diu, tres èpoques principals en la reflexió sobre l'home: el teocentrisme (edat mitjana), l'antropocentrisme (en els temps moderns) i les filosofies de l'exterioritat (en els darrers decennis), que posen en dubte radicalment la dimensió religiosa de l'home. L'estudi teològic haurà de tenir en compte el context cultural del passat i del present i aportar-hi la seva visió fonamental de l'home davant Déu (coram Deo). La primera part del llibre (pp. 41-123) exposa de manera més àmplia cada una de les tres perspectives en tres autors clau: Agustí (Déu), Kant (l'home) i Lévi-Strauss (la cultura). Aquesta primera part acaba amb un capítol dedicat a una perspectiva ordenada del pensament antropològic actual. En conclusió, l'A. declara que tot i que el cristianisme no disposa d'una sola antropologia, perd la seva essència si no es nodreix de l'Evangeli i si no dialoga amb els altres humanismes.

En la segona part del llibre (pp. 155-282) Neusch vol exposar una visió més sistemàtica sobre l'home a partir del principi segons el qual la persona, tot fent-se, es fa, és a dir, que és per la marrada de la seva manera d'actuar que es descobrirà l'ésser de l'home. En un primer capítol desenvolupa les formes constitutives de l'ésser humà exigides per la seva concepció cristiana que són les que ens donen una clau per rellegir les antropologies actuals i distingir entre aproximació filosòfica i teològica. L'anàlisi del «desig» permet aprofundir la noció clau d'«alteritat» que es desenvolupa en una doble dimensió teocèntrica (la Paraula de Déu) i exterior (la situació). L'alteritat és, per tant, un element estructural de l'ésser humà que el fa accedir al seu jo més autèntic.

Els dos capítols següents exposen l'actuar humà en el doble aspecte de la responsabilitat humana o de l'espai de la responsabilitat (el setè) i dels criteris de l'actuar

ètic (vuitè). Primer, per tant, descriu les diferents formes mundanes d'alteritat, com són ara, la dura realitat de les coses, l'altre com a diferència sexual o el viure amb altres persones que actuen de manera diferent. Es tracta, per tant, de l'estudi del treball i de la tècnica; de les relacions home-dona; de l'economia, la política i de l'espai religiós. Pel que fa a l'actuar ètic, parteix dels valors que impliquen exigències ètiques. El criteri de les decisions humanes són els altres, el proïsme, i en darrer terme l'amor.

Els dos darrers capítols, finalment, posen la qüestió del sentit de l'existència i de la possibilitat de trobar una resposta a l'absurd de la mort. La idea central de l'autor és que l'home pot prendre una opció sobre el seu propi destí, donar-li un sentit per la seva manera de ser i d'actuar. Però que no pot escapar del no-res si no s'abandona al Crucificat que li promet la resurrecció i la vida. Aquesta és la Paraula de testimoniatge del cristià en el nostre món. L'A. conclou que la vida del Crist aporta una nova manera de comprendre's un mateix i d'entendre el món i fonamenta el testimoniatge cristià del sentit de la història.

El professor Neusch demostra un coneixement notable del pensament actual. És clar i original en alguns aspectes. No desenvolupa tots els àmbits d'una antropologia teològica clàssica, que li podien servir molt bé per donar més cos a la seva reflexió. Tot i així és profund i interessant. La bibliografia a cada capítol és útil, així com els textos reproduïts i les preguntes que ajuden a la reflexió.

11. Giorgio GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo. Saggio di antropologia teologica fondamentale (Protologia)*, Leumann (Torino), Elle Di Ci, 1985, 527 pp.

Aquest llibre aprofundeix en la línia manualística de Ladaría i Sanna, tot i que fa un tractament més ampli de les qüestions i exclou els temes de la gràcia. L'A. ha volgut explícitament reagrupar, i donar-los un nou sentit, els temes de l'antic tractat «De Deo creante et elevante» (cf. p. 5), a fi de trobar «l'estructura nativa» de l'home que posi de manifest allò que l'home ha de fer per arribar a ser finalment ell mateix. Vol estudiar allò que és primordial o germinal, és a dir, la «protologia» entesa com a discurs sobre allò que és primer des del punt de vista constitutiu. En primer lloc té un sentit ontològic, en tant que estudia l'estructura salvífica de l'home tal com és posada per Déu, però té també un significat cronològic perquè la llibertat humana ha determinat universalment la humanitat des del principi amb el pecat original originant. Es pot anomenar també antropologia teològica fonamental, no pel que fa al mètode, si no pel que fa al contingut (al punt de partida). L'antropologia segona tractaria el desenvolupament o trajectòria (la gràcia) i la tercera l'acompliment o punt d'arribada (escatologia).

Gozzelino divideix l'obra en cinc capítols: creació i elevació; estructura humana; historicitat humana; àngels i dimonis; i pecat original i justícia original. Els quatre primers apartats són l'obra de Déu en l'home; el darrer, els elements introduïts per la creatura.

El primer capítol porta com a títol «L'home creatura de Déu en Crist Jesús» (pp. 27-102) i és considerat per l'A. com «la clau de volta i el fonament indiscutit de tota la resta» (p. 6). En aquest i en els altres capítols se segueix estrictament el mateix mètode: dades de l'Esclatúra en l'Antic i el Nou Testaments, la tradició cristiana i, finalment, els aprofundiments sistemàtics. En tot aquest primer capítol l'A. insisteix en el lligam entre aliança i creació, de tal manera que la creació és el

primer pas de la història de la salvació. Cal destacar especialment en aquest capítol els aprofundiments sistemàtics en la relació de Crist amb la creació, la «predestinació» en Crist, el problema del sobrenatural i alguns aspectes del misteri de la creació (no es parla aquí del tema avui tan important de l'ecologia).

El capítol segon (pp. 103-186) desenvolupa l'estructura humana, és a dir, en tant que ésser relacional i unitat de diversos (el problema de l'ànima i del cos). L'A. ho entén com el component estàtic de l'home. Només dues observacions a aquest apartat: s'hi defensa una posició estrictament tomístico-hilemòrfica i és en aquest context i no en el capítol de la creació on es parla dels orígens de la humanitat i de cada ésser humà. El component dinàmic de l'home es tracta en el tercer capítol (pp. 187-292), intitulat «L'home, història i llibertat en el sofriment» o bé la seva existència terrena. Per a l'A. la historicitat constitueix la dada central, mentre que la llibertat i el sofriment són més aviat la seva instrumentació.

A continuació desenvolupa el tema dels àngels i dimonis, com a «context creatural transhumà» (pp. 293-420). Es tracta d'un estudi molt documentat, que no amaga cap dificultat (cf. pp. 367-383) tot i que és clarament favorable a la seva existència. Si alguna crítica hi podem fer, és que ocupi més d'una quarta part del llibre.

El darrer capítol (pp. 421-522) és una bona exposició, clara i equilibrada, sobre el pecat original. Ben documentada. En algun moment no és prou just en el judici sobre algun autor; per exemple, quan afirma que D. Fernández identifica pecat original i pecats personals.

En conjunt és un bon manual, amb bona bibliografia. Hi manca una breu introducció a cada capítol que situï el tema en el conjunt i en relació al món d'avui. El tema de l'home com a imatge de Déu és absent completament i fa que a aquesta antropologia li manqui un principi unificador prou consistent. El tema de la creació no és pas prou consistent, tot i la seva importància.

12. Javier IBÁÑEZ y Fernando MENDOZA, *Dios Creador y Enaltecedor*, Madrid, Ediciones Palabra, 1985, 364 pp.

L'única diferència entre un tractat de la neoescolàstica més antiquada dels anys cinquanta sobre «De Deo creante et elevante» i aquesta obra és la data de l'edició de cada una i, s'hi pot afegir, la llengua en què estan escrites. El títol, l'esquema de treball, el desenvolupament de cada tema, tot, és una còpia exacta de la més rànica teologia preconiliar. Fins i tot la bibliografia no cita cap obra més tardana dels anys cinquanta (només un parell són més recents).

Anem per parts. En primer lloc l'esquema:

Déu creador: Existència; Naturalesa: causes material, exemplar, final i eficient; Propietats: llibertat, temporalitat, obra de Déu, conservació, concurs i govern diví.

Déu creador i enaltidor: Els àngels: per naturalesa; segons la gràcia; L'home: segons la seva naturalesa: origen, naturalesa, propietats de l'ànima; segons la gràcia: enaltiment i naturalesa caiguda: pecat original.

És un esquema copiat dels tractats neoescolàstics clàssics des de Palmieri fins a Boyer. No ha introduït cap de les innovacions del Vaticà II.

El contingut de cada capítol segueix també la neoescolàstica més tronada, a base de tesis que estan desenvolupades així: explicació, qualificació teològica, magisteri, adversaris, Sagrada Escriptura, Pares i argument teològic.

Pel que fa al contingut teològic, no aporta cap element hermenèutic digne de menció; desenvolupa en molts moments una simple confirmació teològica del que

ja sabem per la filosofia; parlant de l'ànima i el cos afirma que l'home té «dues parts essencials»; l'estat de justícia original és descrit d'una manera absolutament idíl·lica (Adam fins i tot tenia ciència infusa), etc.

En resum: un llibre que més val oblidar.

13. José COMBLIN, *Antropología cristiana* (Teología y Liberación I), Madrid-Sao Paulo, Ediciones Paulinas-CESEP, 1985, 283 pp.

Aquest llibre és el primer volum de la nova col·lecció «Teología y Liberación» que ha de constar de cinquanta volums. En aquest es vol donar «una visió general de la humanitat i del seu alliberament des del punt de vista cristià» (p. 13). La visió és volgutament genèrica perquè altres volums seran més concrets. En la Introducció l'A. afirma que des que la teologia ha fet l'opció dels pobres ja no és una ideologia per a la classe dominant, ni una síntesi o enciclopèdia de les ciències humanes, ni una filosofia de l'home, ni una teoria general de l'alliberament de la humanitat. Segons ell, el que ofereix són uns homes i dones concrets reunits en comunitat i no una doctrina, una concepció de vida o un pla sobre el món. La primera referència de tots els conceptes antropològics cristians és la vivència de les comunitats cristianes on Jesús es fa present (pp. 14-15). No és estrany, doncs, que iniciï el llibre amb un capítol dedicat a l'home nou que està en les comunitats cristianes (pp. 19-58).

En el capítol segon (pp. 59-114), «La persona i el cos», intenta posar un fonament contra els idealismes sobre la base d'una opció realista. Desenvolupa un concepte de la persona humana com el d'haver arribat a ser una mena de compendi dels valors de la modernitat, a qui cal afegir el sentit de la solidaritat, de la comunitat i de la prioritat dels pobres. La persona està íntimament unida al cos. L'home és, diu, el seu cos i en el seu cos està tot el que constitueix el seu valor. Reacciona contra els dualismes i desenvolupa tota una teoria del cos.

Els quatre capítols següents, que formen el cos central del llibre, desenvolupen les diverses relacions del cos amb les altres realitats, com són ara, el món, la naturalesa, la història d'alliberament i l'alliberament personal. El capítol tercer (pp. 115-156), «Els homes en el món», explica que els homes estan immersos en l'espai i en el temps humans. El cos humà només viu en una pàtria i en una cultura concretes, envoltades d'altres cultures, alhora locals i universals. Pel que fa al temps, situa la vida humana en el conjunt de la història i la contempla, per tant, com a breu i inscrita en una cadena de generacions. El capítol quart (157-186), «Els homes i el desafiament de la matèria», exposa la profunda relació de l'home i la terra o la matèria; aquesta relació s'exerceix mitjançant la ciència, la tècnica i el treball. Pel que fa als dos primers punts, desenvolupa la història de les relacions fecció i el perill d'arribar a ser, en lloc de mitjans, instruments de dominació que imposin el seu propi creixement com a fi darrer de l'actuació. Pel que fa al treball, estudia especialment la dignitat del treballador, l'alienació del treball i la propietat. El punt central d'aquest apartat és el de recalcar que l'alliberament dels treballadors és l'aspecte cabdal de tot alliberament realment humà. Els dos capítols següents estan dedicats a l'alliberament. El cinquè, a les dimensions més col·lectives, com són ara la història dels alliberaments col·lectius, la guerra i la conscienciació (pp. 187-223). El sisè, a l'alliberament personal i individual (pp. 225-245), en el seu doble aspecte d'alliberament de les estructures, la llei i les potències, i d'alliberament per a una vida plena, en la veritat i el servei als més pobres.

El capítol setè (pp. 247-270), «La humanitat davant Déu», fa com una recapitulació de l'espiritualitat cristiana trinitària. Cada home s'ha de sentir en la presència de Déu i responsable d'una missió; per això és imatge de Déu i valor absolut. En Crist es troba el valor humà. En l'Esperit som portats a la plenitud humana. El llibre acaba amb un sumari de 20 tesis i un glossari d'onze temes.

Aquest llibre és una contribució relativament equilibrada de la Teologia de l'Alliberament a l'Antropologia. No es pot dir que el conjunt sigui gaire original, tot i que hi ha capítols especialment interessants (com és ara el de l'alliberament personal). El capítol dedicat a les comunitats de base és una mica simplista. La bibliografia al final de cada capítol és bona.

14. José I. GONZÁLEZ FAUS, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* (Presencia teológica 40), Santander, Sal Terrae, 1987, 751 pp.

Aquest llibre vol ser i és un manual, tot i la llargada que té. Al dir de l'autor, allò que ensenya la teologia cristiana sobre l'home no afegeix res al que ja sabem per altres cantons; sí que afegeix tanmateix que tot l'humà està atravesat per una doble contradicció perquè és alhora creatura (limitació) i imatge de Déu (transcendència del límit), pecat (negativitat increïble) i Gràcia (positivitat inesperada) (p. 9). D'aquí es dedueix l'esquema general del llibre: en la primera gran part s'hi desenvolupa el naixement de la contradicció humana, és a dir, la creaturitat, com a possibilitat del que és filial, i la imatge divina, com a llavor del filial; en la segona s'exposa la radicalització de la contradicció humana, és a dir, el pecat com a ruptura del filial i corrupció de la fraternitat, i la gràcia com a projecte de fill i de germà. És una «graella» senzilla on pot anar encabint les dades. És important remarcar que l'A. dona dues raons per escriure aquest llibre: primer, la de trobar un llenguatge comprensiu sobre el pecat i la gràcia, perquè és on ens juguem la rellevància del cristianisme en el futur; segon, la d'assumir el dolor del món actual.

Secció I, «Creaturitat» (pp. 19-78). No la concep com un primer pis, sinó en íntima relació amb els altres tres aspectes. En vint condensades pàgines fa una síntesi de les dades bíbliques, històriques i teològiques sobre el tema. Es veu ben clar que no és pas aquest l'aspecte que li interessa més i per això no parla de la creació en el Nou Testament (on no importa tant el sentit finit del món com el seu sentit cristològic) ni cita a Scheffczyk, autor de la millor obra històrica sobre el tema (*Création et providence*, Paris, Du Cerf, 1967). En canvi, on es mou molt àgilment és en les conclusions teològiques, especialment quan vol trobar un «atisbo a balbucir» per entendre la creació a partir de la teoria del símbol de Rahner per a fugir, així, tant d'un monisme emanacionista com d'un dualisme.

La secció II, «Imatge divina» (pp. 79-178), desenvolupa en un primer moment la crida a la Plenitud de manera clara i concisa. Com ja és habitual, el que és més suggerent és la reflexió teològica, en aquest cas sobre la cultura de la increença, que vol instal·lar-se en la finitud. En la segona part d'aquesta Secció vol respondre al problema de la crida de Déu a la infinitud, alhora gratuïta i acompliment del que hi ha de més humà en l'home. L'A. estudia l'ésser humà com a limitat però sempre amb un dinamisme il·limitat en l'amor, la ciència, l'acció, la llibertat i la vida humana.

La Secció III, «Pecat» (pp. 179-419), és un llarg i interessant estudi, per passos o nivells, a partir de l'experiència humana i les dades bíbliques, de la negativitat de la conducta humana: la seva universalitat, la dimensió personal, l'aspecte emmas-

carador o impersonal (solidari), el pecat en la història, etc. En aquest context és fàcil i lògic l'estudi de l'anomenat pecat original, però amb la voluntat explícita de fugir tant de l'agustinisme (maldat radical i original) com de la posició anselmiana (simple pèrdua de la justícia original). L'exposició s'inicia amb unes experiències sobre la contradicció humana en alguns filòsofs i continua amb una exposició molt acurada de les dades de la fe. Les conclusions teològiques estan en una línia equilibrada: l'ésser humà està moralment i interiorment deteriorat (originat), per obra del mateix home i des de l'inici de la història humana (originant); aquest deteriorament contradiu la voluntat de Déu sobre l'home (dimensió de pecat) (cf. pp. 365-366).

La Secció IV, «Gràcia» (421-730), posa de manifest la doble dimensió de l'obra divina: de reconstrucció del que és humà i de potenciació. El primer capítol és introductor i és una visió de la gràcia des de Déu mateix, és a dir com a do de Déu, que és Déu mateix, i que per tant no és ni una cosa ni un mèrit humà. En els tres capítols següents es desenvolupa la visió des de l'home de la gràcia, seguint acuradament la Carta als Romans del capítol 5 al 8. Romans 5: el fet de la justificació com a conseqüència de la gràcia (la inhabilitació); Romans 6-7: l'obra de la gràcia com a alliberament del pecat, de la llei, etc.; Romans 7: el caràcter històric d'aquest alliberament: l'home se sent alhora lliure i esclau; Romans 8: l'alliberament de la gràcia com a alliberament *per a* les obres de l'Esperit de Déu. Aquesta Secció acaba amb el desenvolupament de la dimensió comunitària de la gràcia o comunió dels sants i de l'experiència de la gràcia.

Ens trobem davant d'un llibre clar, entenedor, molt llegible. És complet i resumit, en general bé, les dades sobre cada tema. És equilibrat en les conclusions. El que ens sembla més apreciable és que vol fer comprensible i creïble el missatge cristià, i per tal d'assolir-ho remarca l'engalzament humà de la fe, la relació amb les situacions humanes personals i col·lectives.

15. Wolfhart PANNENBERG, *Antropologia in prospettiva teologica*, Brescia, Queriniana, 1987 (original alemany 1983), 638 pp.

L'A. ens informa que aquest llibre és el resultat de trenta anys d'estudi (p. 8) i que té com a objectiu estudiar la dimensió religiosa de la realitat humana, de les ciències humanes. Segons Pannenberg, les dimensions religioses de la realitat avui es menystenen amb la pretensió que no expressarien la veritat i no serien opcions serioses (serien només subjectives). Però ell creu que el menystenir-les provoca efectes destructius per la integritat de la vida individual i associada dels homes. Amb raó, diu, la teologia actual s'ha fet antropocèntrica, però està corrent un gran risc de fragmentació i de privatització perquè en la societat no se li reconeix una validesa i credibilitat universals. Però, argumenta l'autor, «la fe cristiana i el seu anunci no poden mantenir el convenciment de la pròpia veritat si no és reivindicant de manera plausible la seva validesa universal» (p. 15). Per això, la fe cristiana es veu obligada a defensar «el propi dret de veritat» en la interpretació de l'ésser humà, en una confrontació que té com a objecte «de si la religió pertany necessàriament a la humanitat de l'home o si, al contrari, afavoreix l'alienació de si mateix» (p. 16). L'A. creu que K. Barth en refusar l'antropologia cau en el subjectivisme teològic.

De què es tracta doncs? D'assumir teològicament l'antropologia secular, les disciplines antropològiques, basats en el principi que el Déu de la Bíblia és el Creador

de tota la realitat. L'antropologia dogmàtica gira entorn de dos temes centrals: la semblança amb Déu (el lligam de l'home a Déu) i el pecat (la llunyania de l'home de Déu); temes centrals per a l'antropologia teològica i també en l'assumpció o interpretació teològica de les antropologies no teològiques. De tota manera, l'A. no vol fer una antropologia teològica tradicional, sinó una antropologia teològica de tipus teològico-fonamental, que s'adreça als fenòmens de l'home (biologia, psicologia, sociologia i història) i que pregüna el contingut d'aquestes disciplines en les seves implicacions religioses, rellevants en el pla teològic (p. 23).

Amb aquests pressupòsits, l'obra es divideix en tres parts, d'acord amb les disciplines científiques que es volen estudiar.

La primera part, «L'home en la natura i la naturalesa de l'home» (pp. 25-175) aborda temes relacionats amb la biologia i la psicologia. El punt de partida és que l'antropologia moderna posa l'home en relació amb la natura, especialment els animals superiors. Es manifesta en diverses concepcions: behaviorista, psicologia animal, filosofia alemanya (p. e. Max Scheler) que té el seu màxim exponent en Herder. En un llarg estudi sobre aquest filòsof exposa la relació entre obertura al món i semblança amb Déu, o millor dit, la relació amb el món com a expressió de la semblança de l'home amb Déu. Només un ésser que transcendeix és capaç de dominar. «Un nexa d'aquesta naturalesa entre temàtica religiosa i domini humà sobre la natura, només podia ser cultivat per una religió que contraposa clarament entre ells realitat divina i realitat mundana, que no confon Déu amb les potències de la natura i que, finalment, posa l'home al costat de Déu, oposant-lo també al món» (p. 84). No s'oblida del pecat.

La segona part, «L'home com a ésser social» (pp. 177-359), tracta temes de sociologia i de psicologia. L'autor es proposa examinar el tema del desenvolupament del «jo», de la subjectivitat, en el que és social. L'autonomia de l'individu en la societat és quelcom de modern. S'ha desenvolupat recentment la teoria de la constitució del jo a partir de la relació amb el tu, amb la qual cosa s'assoleix la superació de l'individu isolat. L'A. segueix a G. H. Mead, que va més enllà del personalisme dialògic de Buber i Ebner en afirmar que «és precisament en la relació social amb l'altre que... troba la clau per entendre la relació de l'home amb el món i la seva gènesi» (p. 211). A continuació desenvolupa el problema de la identitat personal, la personalitat i la seva dimensió religiosa, fonamentat en la noció de «basic trust», que el fa afirmar que en l'home hi ha una necessitat que li fa posar la confiança en Déu, capaç de garantir una seguretat il·limitada. Finalment, tracta el tema de l'alienació, del pecat, de la culpa i de la consciència de culpa.

La tercera part, «El món comú» (361-610), tracta del tema de la història. El món comú dels homes, diu, no ha estat mai el seu ambient natural, sinó que ha estat sempre una natura explicada i estructurada pèr l'home, és a dir, aquell món comú que anomenem «cultura». L'A. desenvolupa la idea que la unitat d'una cultura està fonamentada en la consciència col·lectiva de sentit que constitueix l'ordre del món social, el permea, i originàriament, s'expressa en el joc (cf. p. 457). A continuació examina el contingut social de les institucions socials: propietat, treball, economia; sexualitat, matrimoni, família; ordenament polític, dret i religió. El darrer apartat està dedicat a «La religió en el sistema de la cultura» (pp. 544-557). Defensa que cal tornar a una fonamentació religiosa de la societat i a una cultura teònoma, perquè les altres fonamentacions (filosofia o ciències) han perdut llur credibilitat. Només la religió pot donar raó de la identitat dels individus.

W. Pannenberg, un liberal post-Barthià, estableix un mètode dialògic que considera essencial a fi que la teologia no es converteixi en un ghetto i no se la consideri

un conjunt de formulacions gratuïtes i purament subjectives. Per això realitza una bona apropiació dels fruits de la filosofia i de les ciències socials: Herder, Scheler, Plessner, Gehlen, Freud, Durkheim, Mead i la tradició filosòfica anglo-saxona. Pannenberg és capaç de trencar amb el marc de l'idealisme hegel·lià. Es tracta d'un llibre profund, meditat, d'una correcta apologètica. No és ben bé un manual perquè va més enllà; és una síntesi d'una antropologia teològica fonamental.

16. Pedro TRIGO, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Madrid, Paulinas, 1988, 358 pp.

Aquest llibre no vol ser ni una història del dogma de la creació, ni una glossa de les formulacions dogmàtiques, ni seguir un esquema doctrinal sistemàtic; només vol donar respostes reals a preguntes efectivament plantejades i creu que, seguint la teologia de l'alliberament des d'una correcta interpretació dels signes del temps, s'obre la porta a rebre la revelació en la seva totalitat. Per a l'A., la fe en la creació és un punt d'arribada a partir de l'Aliança i ens ajuda a proclamar la nostra esperança. Els sis capítols del llibre segueixen un camí en cercles concèntrics o en espiral i no només tracta el tema de la creació sinó també altres propis d'una antropologia teològica.

En el primer capítol (pp. 21-80) es parteix de l'experiència de la creació a Amèrica Llatina, com a lloc hermenèutic. Si hi ha creació en la història i en la història americana, aleshores la creació es converteix en l'horitzó del procés d'alliberament. En un segon moment es fa una exposició de la fe d'Israel en la creació. En el capítol segon (pp. 81-122), caos-cosmos, es pregunta fins a on arriba el poder creador de Déu, si hi ha algun poder rival. La resposta és que el poder de Déu és únic i incontrastable: en tant que creat, tot és bo. Per tant, tenir fe en el món com a creació significa afirmar la història com a procés obert, i és protesta i esperança i principi d'acció transformadora.

Una primera dificultat es presenta en el mal intrahistòric (capítol tercer, pp. 123-158), que sembla contradir una creació bona. Es desenvolupa la doble vessant de mal, el no culpable i el mal com a pecat. Una segona dificultat és la possible incompatibilitat del món amb Déu, el conflicte entre naturalesa i creació (capítol quart, pp. 159-219). L'A. s'esforça a mostrar que només una plena acceptació de la condició creatural ens permet valorar el que existeix i alhora trobar-nos davant de Déu, per tal de trobar veritables camins per construir una història solidària.

El capítol cinquè, titulat «Vida i història» (pp. 221-300), parteix d'una doble paradoxa a Amèrica Llatina: Déu és el Déu de la vida, però hi ha un anhel insatisfet de vida; Jesús és el Senyor de la història, però hi ha una frustració històrica. Com llegir els signes dels temps? És necessari alliberar la història des de la primacia de la vida concreta. El darrer capítol, el sisè (pp. 301-346), és possiblement un dels més madurs i reeixits: «La persona i els seus valors.» Es pregunta pels criteris vigents de valoració i per l'aportació de la teologia. La resposta es troba en l'afirmació que Déu és el nostre model; que no ens fonamentem en nosaltres mateixos, sinó des de Déu, ens definim respecte d'Ell que ens ha fet capaços d'Ell, i aquesta direcció marca tot el nostre ésser. La imatge és una referència de l'home a Déu, però amb vista a una representació respecte de la creació: l'home ha de dominar la terra com ho fa Déu, en nom de Déu. Ser imatge de Déu fonamenta l'absoluta dignitat i inviolabilitat de tota persona humana i és una realitat que no es pot perdre.

Conté també un dinamisme per dominar la terra de cara a la vida plena i per transformar la societat humana en una veritable comunitat.

En resum, ens trobem amb un llibre que, tot i que es presenta com una teologia de la creació, abasta una àmplia gamma de temes antropològics: creació, pecat, persona, relació home-món, etc. És un enfoc típic de la Teologia de l'Alliberament, especialment pel que fa al punt de partida de la vivència dels cristians llatinoamericans. De tota manera, la major part del llibre pot ser útil per a un públic europeu.

17. Juan de SAHAGÚN LUCAS, *El hombre, ¿quién es? Antropología cristiana*, Madrid, Sociedad de educación Atenas, 1988, 243 pp.

Vol ser un manual, a l'interior d'una col·lecció de manuals, la «Biblioteca bàsica del creient». L'A. afirma que l'home és un misteri i que per això ha donat peu a moltes concepcions. Ell vol estudiar-lo des de l'origen i destinació en Déu i que posa com a principi primordial la idea de l'home com a imatge de Déu, concepte que després es desglossa en variats aspectes, objecte del llibre.

El primer capítol, «La pregunta i les respostes» (pp. 17-54) és introductori. Les dues guerres mundials i el descobriment del valor absolut de la persona humana no ens permeten fer la pregunta general de ¿qué és la persona humana?, sinó per l'absoluta irreductibilitat de tota persona. Diversos factors ens han forçat a preguntar-nos més per la nostra existència que per la nostra essència: la immediatesa de la ciència i de la tècnica, la democràcia, el pluralisme ideològic, la crisi actual. Les respostes que s'han intentat són molt variades i contradictòries. L'A. vol fer una aportació des de la fe.

La base de la reflexió és l'originalitat de l'home (capítol segon, pp. 55-74). L'home ocupa un lloc singular i de privilegi en el cosmos, alhora en continuïtat i en discontinuïtat (cf. Teilhard i Max Scheler). Cal formular aquesta realitat dient que és «persona», que està constituïda, primerament, per la «Unidad y mismidad», és a dir, «jo sóc jo mateix (em sento intransferible i únic, irrepètible)» i «jo sóc meu (sóc el meu propi amo)»; un segon aspecte és la comunicabilitat i l'alteritat. L'A. passa a continuació a tractar l'estructura humana, és a dir, el problema de l'ànima i el cos (capítol tercer, pp. 75-107), i les qüestions de l'origen de l'ànima, la corporeïtat i el procés evolutiu.

En els tres capítols següents l'autor desenvolupa alguns aspectes que queden oblidats en moltes antropologies teològiques. En primer lloc, «La tasca de ser home» (capítol 4, pp. 109-146). Aquesta tasca es descobreix en la seva historicitat: som tot fent-nos. Implica encarnació, temporalitat i intersubjectivitat. En aquesta tasca cal accentuar també l'alteritat de la persona, la dialèctica individu i societat, la presència de l'altre en la meua vida i la condició sexuada. Historicitat i alteritat exigeixen la llibertat que crea el progrés i la cultura (capítol 5, pp. 147-169). L'estructura dinàmica de l'ésser humà, així com la seva realització temporal, el converteixen en una resposta, en una correspondència a una invitació des de l'exterior d'ell mateix (capítol 6, pp. 171-202), on es tracta de la vocació humana, la dimensió ètica de l'ésser humà i el futur de l'home (utopia i esperança).

Finalment, el llibre es tanca amb un capítol titulat «La veritable pàtria d'identitat: Déu amb l'home i l'home amb Déu» (pp. 203-227). Déu, afirma, no trenca l'autonomia de l'home, tot i que és una exigència per a l'home. Crist és la veritat de l'home.

Creiem que val molt la pena tenir en compte aquest llibre en el conjunt de les antropologies. L'autor coneix bé la filosofia antiga i actual i desenvolupa un manual complet i moltes vegades original. Entre els aspectes propis de l'home sobresurten «la seva singularitat i vinculació amb el cosmos, la seva alteritat i caràcter progrediant (historicitat), el do de la llibertat i el factor de la cultura, la seva vocació específica i estructura ètica, la utopia i l'esperança, i finalment, Déu com a meta i perspectiva» (p. 13). No és ni un mal programa ni una mala explicació del programa.

18. Gianni COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero* (Corso di Teologia Sistemática 9), Bologna, Edizioni Dehoniane, 1988, 464 pp.

L'any 1988 fou molt prolífic pel que fa a la publicació de manuals d'antropologia teològica que ja tenen una bona maduresa: Trigo, Sahagún, Colzani i un dels llibres de Ruiz de la Peña. El que ara comentem es nota ja molt treballat, molt actual i d'un plantejament original.

L'A. és del parer que avui dia estem en una crisi aguda sobre l'home. La qüestió antropològica té unes arrels molt profundes. Colzani en presenta dues. Hem, pasat, diu, de l'afirmació de la subjectivitat racional a la seva dissolució, i del positivisme de la ciència a veure que l'activitat científico-tècnica se separa de les finalitats humanes. L'antropologia és la síntesi cultural del nostre temps i és també un gran desafiament per a la comprensió de la fe cristiana, perquè cal inscriure la fe en la vida. «Pensar la fe, diu, de conformitat amb la seva estructura i en el quadre d'un horitzó cultural precís és la tasca pròpia de la teologia» (pp. 13-14). L'antropologia teològica, afegeix, és el tractat teològic que més ha sofert l'isolament cultural de les disciplines teològiques i per això cal treballar amb més cura per fer aquest gran pas. Totes aquestes consideracions fonamenten l'enfocament d'aquest llibre, tot ell en diàleg amb la cultura actual. Una darrera consideració interessant: l'A. no vol fer un «manual» en el sentit clàssic del terme (on tot es reduïa a fórmules irreformables, llunyanes de la realitat, on metodològicament es juxtaposava fe i raó), sinó un «tractat» d'antropologia teològica.

Metodològicament, Colzani divideix el seu tractat en quatre grans parts. La primera és bíblica i inclou l'esdeveniment cristià pel que fa a la visió de Déu sobre l'home. La segona és la tradició de l'Església des de la filosofia grega fins avui dia. La tercera i quarta parts són reflexions teològiques, una sobre el projecte que Déu tenia i l'altra sobre la història del projecte (pecat i justificació). Aquest mètode té l'avantatge d'una visió més complexiva, sense repeticions, de la Bíblia i la història, especialment. Té el perill, ja veurem si hi cau o no, de no poder donar totes les dades necessàries, per exemple bíbliques.

Primera part: «L'esdeveniment cristià i la seva interpretació bíblica» (pp. 23-106). L'A. creu que no pot exposar el missatge de Jesús sobre l'home sense col·locar-lo en el marc de la predicació de Jesús, entès com a anunci decisiu o bona notícia que el Regne de Déu està proper. Només en aquest marc es dona una valoració precisa de l'existència humana. Per això tracta successivament l'Evangeli de Jesús, la fe de la primera comunitat cristiana, l'experiència religiosa d'Israel, com a rerefons natural de la fe primitiva, i les teologies de Pau i de Joan. El resultat és un discurs molt interessant i travat, però que obliga a repetir el que és propi d'altres tractats teològics (Teologia fonamental, Cristologia).

Segona part: «La memòria de la fe en la tradició de l'Església» (pp. 111-214). Aquesta part històrica és molt suggerent perquè relaciona sempre els temes antropològics amb la cultura de cada moment: filosofia grega i els Pares; ètica grega i el pelagianisme; la cultura cristiana medieval; la cultura antropocèntrica moderna; i la teologia contemporània.

Tercera part: «El projecte cristià sobre l'home» (pp. 219-332). A l'A. li va molt bé incloure unitàriament el tema de la gràcia en l'antropologia, no com un segon moment, sinó com un primer moment, precisament. És a dir, inicia l'estudi del projecte diví sobre l'home per la predestinació, la destinació a la gràcia, l'estat original i la participació a la glòria de Crist. Inclou també un estudi sobre la llibertat com a condició indispensable per a l'existència de qualsevol història. Això li permet passar a la quarta part: «El projecte cristià a la prova de la història» (pp. 337-446). Tracta els temes del pecat, el pecat original, la justificació, la vida nova, les virtuts i carismes, i el testimoni enfront del món.

El tractat de Colzani és, en conjunt, un bon llibre, clar, amb una relació directa amb la cultura, amb una distribució original dels continguts, amb una bibliografia selecta i valorada. També té inconvenients, com per exemple que no parla de l'acció de l'home en el món i que desenvolupa molt poc el tema de l'ànima i el cos. És molt dubtós de si es pot tractar el tema de la creació en el context de «la llibertat creatural de la persona» (pp. 289-320). Es pot posar en dubte de si els següents temes s'han de tractar en aquest ordre: gràcia, estat original, pecat original i justificació. De tota manera, les deficiències no poden deslluir les evidents qualitats de l'obra.

19. Juan Luís Ruíz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Punto límite 17), Santander, Sal Terrae, 1983, 232 pp.

20. ÍD., *Teología de la creación* (Presencia teológica 24), Santander, Sal Terrae, 279 pp.

21. ÍD., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Presencia teológica 49), Santander, Sal Terrae, 1988, 286 pp.

22. ÍD., *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Presencia teológica 63), Santander, Sal Terrae, 1991, 412 pp.

Aquestes quatre obres formen part d'un pla estructurat i anunciat en un article de 1980 (*Sobre la estructura, método y contenidos de la Antropología Teológica*, dins *Studium Ovetense* 8 [1980] 347-360). Ruíz de la Peña ja havia publicat el darrer volum de l'antropologia (*La otra dimensión. Escatología cristiana*, Madrid 1975), però ara anuncia que es tracta d'un pla en quatre volums, al qual afegirà com una introducció sobre les noves antropologies. L'antropologia teològica, diu, és «aquella àrea de la dogmàtica que es proposa donar raó de la visió cristiana de l'home» des de la seva mateixa arrel, és a dir, la referència a Déu (p. 384). El tractat sobre la creació (vol. I) és l'inici o el pòrtic, així com l'escatologia (vol. IV) n'és el final, tot i que els seus continguts influeixen en totes les altres dimensions antropològiques. Al revés que a Colzani, a Ruíz de la Peña li sembla que s'han de fer uns tractats que reflecteixin no l'«ordo intentionis» sinó l'«ordo executionis», la manera concreta com s'ha desplegat en la història de salvació el disseny diví sobre l'home. Per això, després de la creació estudia les estructures bàsiques de la visió cristiana

sobre l'home (vol. II) i més tard les situacions històriques concretes per on travessa la relació home-Déu, tant a escala individual com a escala social (vol. III).

19. La idea de la primacia ontològica i axiològica de l'home sobre la resta de la creació és un dels convenciments bàsics de l'Occident cristià, però avui dia és posada en qüestió des de molts indrets. L'A., convençut que la teologia ha de fer sempre referència a la situació cultural del moment, vol «posar a l'abast dels estudiants de teologia el marc de referències en què s'ha de moure avui el *logos* cristià sobre l'home si vol ser un discurs contextual i intel·ligible» (p. 10). Vol fer una crònica del que s'ha defensat des de l'existencialisme fins als nostres dies, articulant-ho en tres eixos o grups de problemes, que es plantegen com a contraposicions dialèctiques.

Capítol I: «La dialèctica subjecte-objecte» (pp. 17-70): ¿És l'home una realitat subjectiva, personal, enfront del món de les coses, o només hi ha una realitat objectiva omnicomprendiva? Es tracta de la dialèctica entre humanisme i antihumanisme, que l'A. tracta en l'existencialisme, en l'estructuralisme i en el marxisme humanista.

Capítol II: «La dialèctica home-animal» (pp. 73-130): ¿És l'home una espècie zoològica més, o es diferencia qualitativament de qualsevol altre animal? S'estudia el reduccionisme biològic de Monod i Morin i la sociobiologia de Wilson, així com els qui defensen l'originalitat estructural i ontològica de l'home. Aquest capítol serveix de pont per al següent, perquè si es defensa la singularitat d'allò humà enfront d'allò animal, cal plantejar-se la naturalesa d'aquest «plus».

Capítol III: «La dialèctica ment-cervell» (pp. 133-199): ¿Troba la ment explicació completa en el cervell, o allò que és mental transcendeix allò merament cerebral? L'A. exposa les posicions monistes i dualistes actuals, des de la posició que identifica ment i cervell segons la versió del monisme fisicalista de H. Feigl o de la versió del monisme emergentista de Bunge, fins al dualisme interaccionista de Popper o Penfield. Ruíz de la Peña conclou dient que «sembla encara llunyà: un consens científic sobre el problema ment-cervell, excepte en un punt essencial: que es tracta, efectivament, d'un problema autèntic i rellevant de primer ordre» (p. 199).

El capítol IV, «Imatge de Déu» (pp. 203-232), tracta del problema de l'ànima, entesa com la qüestió del fonament objectiu, real, de l'especificitat d'allò humà. Es tractaria de veure si hi ha alguna manera d'afirmar no dualísticament la matèria i l'esperit, el cervell i la ment, el cos i l'ànima (cf. p. 218).

Ruíz de la Peña té la poc freqüent qualitat d'explicar problemes complicats de manera entenedora, lògica i plausible, sense simplificacions que traeixin el pensament dels autors. No cau en l'apologètica de nivell baix. El seu és un discurs travat.

20. Es tracta del primer volum de l'antropologia teològica, el punt de partida de la reflexió. L'obra s'articula en dues grans parts. La primera és una teologia de la creació de caire estrictament acadèmic. La segona tracta dels temes fronterers, és a dir, de les qüestions que des de l'àmbit de les ciències o del pensament es plantegen com a desafiament a l'afirmació de la creació.

La doctrina de la creació (1ª. part, pp. 21-153) s'inicia amb una exposició bíblica, on es recullen amb una síntesi reeixida els resultats de l'exegesi i de la teologia bíblica actual, amb especial accent en la creació i salvació en Crist. Segueix una exposició sobre el desenvolupament històric de la doctrina de la creació; fa veure els pa-

rany a què ha estat exposada, com són ara, dualismes, monismes, materialismes, espiritualismes, etc., fins a arribar a les afirmacions del Vaticà II i la teologia actual. Finalment, resumeix la reflexió teològica sobre la creació en tres apartats: el fet, la manera i el fi de la creació.

La part més original del llibre tracta de les qüestions frontereres (pp. 157-273), en cinc capítols. En primer lloc, el tema de l'experiència del mal: «Com pot ser creació de Déu una realitat que sofreix i fa sofrir?» (p. 12). Per a l'A. no hi pot haver una solució teòrica a aquest problema, sinó que en un problema existencial cal veure com fou l'experiència de Jesús de Natzaret i així descobrir com és possible creure des de la vivència del dolor (cf. resum a pp. 172-174): creure des de la creu es creure des de l'esperança en la resurrecció i és alinear-se contra tota forma de crucifixió.

La crisi ecològica, l'amenaça a l'habitabilitat del món és també una interpel·lació a la fe en la creació. Exposada la crítica de l'ecologia a la teologia, els factors de la crisi (contaminació, superpoblació, recursos, armaments) i la recerca d'una sortida, en què indica uns criteris ètics d'acció. Al nostre parer hi manca una reflexió teològica sobre el tema.

Els darrers tres capítols se centren en la relació entre fe i ciència des de diferents punts de vista. El primer planteja consideracions generals sobre la mentalitat científica; afirma que avui dia s'ha superat la mentalitat positivista dels científics des de la mateixa racionalitat científica, de tal manera que s'ha passat de la confrontació a la coexistència pacífica. Segueix un capítol dedicat a qüestions puntuals: els models de l'univers, el dilema determinisme-indeterminisme, atzar o necessitat?, i cosmocentrisme o antropocentrisme? Conclou que «cap de les tesis en què s'articula la doctrina cristiana de la creació entra en conflicte amb les conviccions *comunament admeses* avui pels cultivadors de les ciències de la naturalesa» (p. 247). El darrer capítol tracta de l'antagonisme més seriós de la fe en la creació, és a dir, del monisme materialista. Segons ell, un discurs sobre el real en clau materialista es mostra molt difícil, fins i tot vist des de la mateixa reflexió científica i filosòfica; per evidenciar-ho examina el concepte de matèria i les diverses formes de materialisme avui vigents (aquí assumeix moltes idees del seu llibre sobre les noves antropologies). L'A. s'inclina per un «pluralisme emergentista fort. Entenc per això la teoria que reconeix a la realitat la possibilitat de superar-se cap al *novum* per salts qualitius (que explica la diversitat ontològica d'allò real) i que indueixi en aquest procés de més-devenir el factor *creació*, és a dir, la presència en el procés d'una causalitat transcendent que actui produint *ex nihilo* la primera forma de realitat contingent i coproduint al costat de les causes intramundanes les successives emergències de novetat» (p. 269).

En resum: un bon manual, pràctic, clar, interessant, fornit de la bibliografia adequada sobre la creació en general i sobre cada tema específic, clàssic en l'exposició sistemàtica i nou en les qüestions frontereres.

21. «La funció d'una antropologia teològica *fonamental* que no vulgui ser una mera còpia de l'antropologia filosòfica consistirà... a dissenyar les condicions de possibilitat de la relació home-Déu *de part de l'home*» (p. 9). En aquest llibre vol donar raó de la visió cristiana sobre l'home a nivell de les seves estructures bàsiques. Vol respondre a la idea de «què és l'home» i de «qui és l'home». El llibre es divideix en dues grans parts, l'antropologia bíblica (pp. 19-88) i la sistemàtica (pp. 91-280),

La part bíblica té dos apartats: I. Imatge de Déu: l'antropologia de l'Antic Testament; II. Imatge de Déu en Crist: l'antropologia del Nou Testament. Des del nostre punt de vista, basar l'antropologia teològica en la noció d'imatge de Déu ens sembla un encert perquè és la noció bàsica de la revelació per a indicar el més propi de l'home. El que resulta desconcertant en aquest llibre és que la noció d'imatge de Déu és sinònima dels constitutius íntims de l'home (cos, ànima, carn, esperit). L'estudi dels termes antropològics està ben fet, resumit i clar, com ja és propi d'aquest autor. El que no es pot admetre des del punt de vista exeegètic i teològic és que aquest estudi sigui l'explicació del contingut de la noció d'imatge de Déu.

La part sistemàtica segueix el to pedagògic i de síntesi clara i profunda a què Ruíz de la Peña ens té acostumats. El primer dels quatre capítols de què consta estudia el problema de l'ànima i del cos des del punt de vista històric i sistemàtic. Aquesta reflexió sistemàtica (pp. 129-149) és especialment encertada. A la pregunta de «qui és l'home?» respon amb un no al dualisme i un no al monisme i amb l'afirmació que l'home és cos, és ànima i és unitat d'ambdós. No es queda només amb la descripció, sinó que es preocupa d'entrar més a fons en el tema.

El capítol següent vol respondre a la pregunta de «qui és l'home?» i aquí sí que l'autor, segons el nostre parer, l'encerta completament. «Qui és l'home?»: l'home és imatge de Déu, persona, dotat de llibertat i ésser social. Exposa el desenvolupament històric de la noció de persona, propi dels pensadors cristians, i les tendències actuals que neguen el subjecte humà (p.e. l'estructuralisme). De les tres relacions constitutives que formen el ser imatge de Déu (Déu, món i el tu), la bàsica i fonamental és la relació amb Déu, però «el diàleg amb el tu diví es realitza ineludiblement en el diàleg amb el tu humà» (p. 180). Les disset pàgines dedicades a la llibertat són un petit compendi sobre el tema (pp. 187-203). La tesi central és que la llibertat no és primàriament capacitat d'elecció, sinó capacitat per fer-se més persona, més un mateix. Pel Nou Testament hi ha una identificació entre llibertat, dependència de Déu i filiació adoptiva. L'apartat sobre la socialitat humana és curt i més discret.

El capítol següent tracta de l'activitat humana en el món (pp. 213-247). Exposa primer la mundanitat de l'home com a fet bàsic i la teologia de l'activitat en el món. És important l'accent que, avui, aquest tema s'ha de tractar amb molt menys optimisme que en anteriors decennis. Les crisis ecològiques i socials dels darrers anys posen en dubte la mateixa noció de progrés. «La teologia de les realitats terrenes no podia si no desembocar en les actuals teologies del polític, que introdueixen en les concepcions clàssiques del treball i del progrés, ineludibles correctius ètics, socials i econòmics» (p. 12).

L'obra clou amb un tema deduït de la qüestió més ampla de l'evolucionisme: la extrapolació ideològica que homologa allò humà i allò animal.

Es tracta d'una bona segona part de l'antropologia teològica, amb les limitacions que hem indicat. Bona bibliografia.

22. Tercera part de l'Antropologia Teològica en què s'estudien les situacions històriques de les relacions entre els homes i Déu: pecat, justificació i gràcia. El llibre s'estructura en dues parts: el pecat original, d'una banda; i la justificació i la gràcia, per l'altra. A l'interior de cada una d'elles, l'ordre expositiu és el ja clàssic de l'A.: teologia bíblica, història de la doctrina i teologia sistemàtica. Ruíz de la Peña justifica situar el pecat original al costat de l'estudi de la gràcia dient que li permet estudiar aquí el tema del sobrenatural com a engalzament entre l'antropo-

logia fundamental i l'especial. Creu també que d'aquesta manera es veu millor que l'important és la gràcia i no el pecat (pp. 10-11).

La primera part, per tant, tracta del pecat original (pp. 47-198), precedida per una introducció sobre el problema del sobrenatural, que és com una mena de pòrtic. A l'Antic Testament situa bé Gènesi 2-3 en un context més ampli del sofriment i la mort, el pecat i la solidaritat. Al Nou Testament estudia especialment el text clàssic de Romans 5,12ss. En la història de la doctrina fa veure que amb freqüència no s'ha respectat l'equilibri entre els dos elements paulins que desencadenen la situació universal de pecat: el destí previ («he hamartia») derivat d'un esdeveniment en la història (i no d'una contaminació de la naturalesa) i la decisió personal que opta per l'acció pecaminosa («pantes hemarton»). Algunes antropologies pessimistes han insistit en els defectes de fàbrica, o bé els optimismes naturalistes han sobrevalorat la capacitat decisòria de l'home minimitzant la gràcia, la salvació de Jesucrist. El resum teològic se situa en la línia d'una teologia renovada, que sap assumir les dades segures de l'exegesi moderna i de l'hermenèutica conciliar, però sense desmitificar exageradament. Els elements que segons l'A. s'han d'afirmar són: a) una situació prèvia a l'opció personal; b) de no-salvació; c) comuna a tots dels del primer moment i només superable per l'annexió a Crist; d) que procedeix d'una acció humana; e) que té als ulls de Déu un caràcter de veritable culpa. La dificultat i les explicacions divergeixen quan es vol explicar la situació de no-salvació i el caràcter de veritable culpa.

La segona part (pp. 207-406) tracta el tema de la gràcia, que no ha estat pas un dels temes que s'han renovat més des del Vaticà II. Un dels guanys que segons l'autor ha tingut l'estudi d'aquesta matèria és la recuperació de la centralitat de la gràcia increada i, per tant el tractament de tota la temàtica amb categories personalistes, superadores d'una concepció fisicista que situava tot el tema de la gràcia dins un esquema de causa i efecte, en lloc de pensar-lo com a resultat d'una relació interpersonal. D'aquí també es dedueix que la gràcia possibilita la llibertat, no l'amenaça; es crea una base comuna d'entesa ecumènica; i fa més entenedor el concepte bàsic de divinització i la funció que, sobre la seva base, té la humanitat de Crist resuscitat. Després de l'exposició bíblica i històrica, la part sistemàtica s'inicia amb el tema de la justificació (de l'home en Adam a l'home en Crist), continua amb el de la gràcia (l'home en Crist) i acaba amb els efectes o dimensions de la gràcia (divinització, filial, pràxica, escatològica, experiencial i pneumatològica).

Un bon volum, amb el qual l'autor clou el seu tractament de l'antropologia teològica. No hi ha dubte que els seus cinc volums formen el tractat més complet, pedagògic i clar de tots els que hem recensionat aquí. El primer que inicià el tractament complexiu i ric fou Ladaria, seguit més tard per Sanna, Gozzelino, González Faus, Sahagún Lucas i Colzani. Els altres autors han fet les seves pròpies aportacions al tractat teològic des de visions no sempre coincidents. Ruíz de la Peña ha sabut assumir molts dels elements aportats per tots ells i n'ha fet un manual amb diversos volums que fins ara no té parió en el panorama teològic.

Antoni MATABOSCH