

RECENSIONS

S. QUINZIO, *La sconfitta di Dio*, Roma Adelphi, 1992, 104 pp.

L'autor d'aquesta obra confessava un dia al diari «La Stampa» a propòsit de la polèmica que ha suscitat el seu llibre: «Sono arrivato alla vecchiaia dei 65 anni. Nella mia povera vita riassumo l'esperienza di venti secoli di fede durante i quali si è persa la fiducia originaria nelle promesse di Dio. I contenuti della fede si sono appiattiti e annebbiati e le attese deluse hanno costretto ad approfondire il destino storico di Dio» (4 feb. 1992, p. 15). És una confessió que no només ens diu quin és el contingut de *La sconfitta di Dio*, sinó també quin és el terreny des d'on ell s'aproxima hermenèuticament al problema.

El principi de l'*unius libri vir* és declinable segons una morfologia força variada. S'hi ha d'enquadrar la figura de Sergio Quinzio que, des de la seva aparició en l'horitzó de l'assaig filosòfico-religiós, continua a projectar una llum fixa que, tot emprant una atrevida imatge de Jb 10,22, podríem anomenar «llum negra». De fet, des de fa anys segueix repetint amb variacions el tema del «dolor de Déu», tot escandalitzant els «monsignori» i entusiasmant els «laici», com diu ell mateix, capgirant els panorames teològics més consolidats. Parla del «fallimento di Dio», dels seus «limiti» i de les contradiccions de la història de la salvació. La seva fe és forta, però lluita amb el cansament i la desil·lusió: és una ferida, un crit que sorprèn el lector, no avesat a sentir parlar de Déu d'una manera tan dramàtica. Però, ¿quin Déu és aquest que perd les batalles per la justícia i la tendresa, que potser ni pot salvar els homes? El creient és l'amant que crida, Déu és l'amat que està en silenci i absent.

El to de l'obra va pujant: «Dio non solo è assente, ma la sua è una storia di fallimenti. La stessa Bibbia oggi un testo poco comprensibile, che suscita orrore in chi tenta di leggerlo, tanta è la violenza che vi scorre, è una serie di vicende fallimentari: dall'inizio, dai tempi di Adamo ed Eva, di Caino. Dio perde, si è svuotato fin dalla creazione, che è un contrarsi, un ritirarsi dalla pienezza assoluta. La creazione, in quanto altro da Dio, comporta almeno la possibilità di opporsi alla volontà di Dio, la possibilità della colpa e della morte» (p. 27).

Quinzio, amb un llenguatge literàriament eficaç, considera que «Dio si è vergognato di essere Dio» (p. 33). S'ha abaixat, escull el destí humà, la humiliació, l'esclavitud, s'enfonsa crucificat i s'aniquila en els inferns. Els segles que vénen després continuen a veure el mal en el món. Nogensmenys, fins i tot després d'Auschwitz, Quinzio considera que no resta altra cosa per a donar un sentit a la història i a la vida: resta aquella mateixa fe cega en el rescat imminent que tenien els primers cristians amarats de cultura hebrea, resistint així a les seduccions de l'Anticrist, és a dir, a les falses promeses de redempció que en els últims temps s'han inventat els

homes, la ciència i la tècnica, en primer lloc («Il battesimo non si può più imporre a tutti, la tecnica sì, con le vaccinazioni, la televisione, le automobili», p. 54).

Aquest és el punt central de l'obra de Quinzio: restar lligats a la fe original, escoltar dintre de nosaltres «il gemito di quel resto di Dio che chiede di essere liberato». Quinzio s'escarrassa per desenterrar aquest ardor abrusador dels textos bíblics. S'hi capbussa al llarg de tot el llibre amb una forta polèmica contra els «orgogliosi apparati critici delle esegesi e delle teologie ufficiali».

Potser per això denuncia amb vehemència: «Non abbiamo fatto che avvolgerci nella pania di dotte contraddizioni e confusioni teologiche, filosofiche, scientifiche, le quali risultano alla fine nient'altro che contraffazioni anticristiche della tragica storia di Dio» (p. 39). En lloc de parlar d'omnipotència lluminosa del diví, s'ha de reconèixer que Déu és bondat impotent i derrotada, almenys fins ara.

El primer objectiu de Quinzio és desemmascarar i esborrar les influències gregues en la interpretació dels textos cristians. Cal desfer-se d'Aristòtil i del seu Déu immòbil i omnipotent. Cal desfer-se de Plató i de la lectura espiritualitzant de la promesa divina: aquesta no té lloc a dalt del cel, sinó aquí baix a la terra. Cal lluitar contra tota lectura al·legòrica, de Climent Alexandrí endavant. Però aquesta empresa és una empresa vana: lluitar contra la grecitat és lluitar contra això que és Occident i que ha fet que la Bíblia sigui assimilable. Són tants els qui han intentat desfer-se de Grècia: n'hi ha prou de pensar en K. Barth i E. Levinas, per exemple. Ho han intentat tots els qui lluiten fonamentalísticament per la *veritas hebraica*, una heretgia que neix del fonamentalisme i del biblicisme tribal i hi porta. Tots aquests autors que lluiten contra la grecitat, com K. Barth, continuen dient que Déu és etern, tot oblidant que la contraposició eternitat-temps és un producte grec i no hebreu. Fins i tot la categoria «sconfitta» que emprava Quinzio és grega. Quan hom renuncia a la interpretació grega no té al davant el text autèntic, incontaminat: hom adopta simplement un altre tipus d'interpretació (cf. F. RAURELL, *La «veritas hebraica» del traductor André Chouraqui*, dins *EstFr* 93 [1992] 107-129).

Quinzio trenca els esquemes i sempre és suggestiu, potser per això esdevé difícil respondre-li d'una manera convencional, acadèmica. És catòlic, però amb el seu concepte de l'abaixament i enfebliment de Déu, amb el seu lliure retorn a les fonts i el seu dramàtic cos a cos amb la divinitat es fa difícil de classificar. Hom podria estar temptat de definir-lo com el més gran luterà de la teologia catòlica italiana. En una Itàlia en què mai no ha passat la Reforma protestant, en què mai no hi ha hagut els grans vertigens catòlics de França, que, de fet, és una illa teològica (es tendeix a creure que l'única teologia només pot ser l'alemanya, garbellada pel Vaticà!), és un fet nou que es replantegi la reacció a les formes acadèmiques de l'omnipotència de Déu, i que ho faci un laic autodidacte.

Certament que la visió hebraico-cristiana és molt més complexa i suggestiva que no sembla endevinar-se en la reflexió de Quinzio que a voltes sembla patir d'estrabisme o de monocularisme teològic. Però criticant a Quinzio correm el risc d'esdevenir els teòlegs de la tranquil·litat. Quan tot va bé, fan brillants disquisicions, fins i tot es mostren grans filòlegs. Quan va malament, són els més grans responsables, els més pèrfids destructors del Crist: l'embalsamen, l'anul·len.

Sí, és veritat, Quinzio no és un teòleg ortodox, no és tampoc un exegeta que respecti «l'objectivitat del text». Però comunica el sentiment del terror, una punyalada d'esperança. Posseeix una fe enorme, de primera mà, precisament perquè la té reduïda a un fil, a una espina de la corona. Ha desmantellat el déu dels exèrcits i demostra que té un sentit de la dissort humana que esclata en una alba, en una ratlla de sang a l'horitzó, que és Crist.

Quinzio sembla recollir el desig testamentari de Bonhoeffer: acabem d'una vegada amb aquest Déu omnipotent que ens dona Spinoza, és millor el Déu crucificat. Déu surt de l'abstracció metafísica i es despotencia en «carnalitat», subjecte a humiliacions, a derrotes. Jesús estarà en agonia fins a la fi del món. No és diferent l'experiència crística de Francesc d'Assís.

Quinzio és catòlic, però la seva ànsia de fe originària el fa apropar a la cultura hebrea. Però, ¿quin és el seu hebraisme? Certament que no és el dels rabins fanàtics de la Llei, de les normes que mantenen unida la comunitat, sinó que és el profètic, messiànic i apocalíptic, projectat tot ell endavant, vers el futur, orientat a explorar i a la realització de la promesa: un filó minoritari, esguardat amb desconfiança perquè és rebel. Malgrat que a voltes ens sembla biblicístic quan cerca en la Bíblia la paraula per a tot i fonamentalista quan l'accepta mecànicament, la majoria de vegades la seva apropiació del text bíblic és tan «violenta» que sembla que el text sigui pretext. Sovint hom té la impressió d'estar llegint Gershom Scholem, que sempre s'ha negat a atribuir connotacions messiàniques als somnis del sionisme polític, del nacionalisme israelià i els ha acusat durament de pseudomessianisme, és a dir, d'anticristicitat. Probablement molts jueus trobaran durs els judicis de Quinzio, malgrat que no siguin judicis polítics, sobretot quan fa dels jueus el prototipus de l'Anticrist. Un equivoc certament dolorós.

Quinzio sintonitza amb Pascal, Kierkegaard, Dostoievskij, Kafka, etc., però com a teòleg sembla aïllat o quasi. Potser per això resulta interessant, suggestiu. Quasi esdevé inevitable el seu mètode de lectura, veraç, que va de Campanella a William James.

No em sembla que ho digui en sentit d'autocomplaença, sinó de resignació: «Sono sul filo dell'eresia, sono scomodo, mi tollero» («La Stampa», 4 feb. 1992, p. 15). Però en un ambient de reflexió catòlica força eixarregida, amb una fe banal, feta d'admonicions ètiques genèriques, que esdevenen estranyament precises quan un se'n va al llit, *La sconfitta di Dio* esdevé una paraula profètica. La lectura d'aquesta obra porta a les paraules de Rilke: «L'abisme entre nosaltres i Déu està ple del buit de Déu. Déu és ple del buit, i quan hom en fa experiència s'hi ha d'ensorrar i cridar. És des d'aquí que cridà Job, és des d'aquí que Crida el Crist.»

Frederic Raurell

V. BALAGUER BELTRÁN, *El yo-testigo en el evangelio de San Marcos (perspectiva estructural)*. Tesi doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona, 1991, 250 pp.

Vicente Balaguer Beltrán va defensar la seva tesi doctoral a la Universitat de Navarra el 1986. N'ha sortit uns anys després la publicació d'aquesta obra que vol aplicar la metodologia de G. Genette, un dels creadors de la nova ciència de la narratologia, al text del segon evangeli. L'obra es divideix, conseqüentment, en els següents capítols: I: Status quaestionis. Objetivo y Métodos; II: La Representación; III: La Focalización; IV: Las voces del relato; V: El Tiempo; VI: La Estructura.

El primer capítol explica el mètode i el projecte que guien el treball: es tracta de cercar les petges del *yo-testimoni* en Mc. Les tècniques usades provenen de tres camps: «la narratologia, la enunciació de la subjectivitat en el llenguatge, y la lingüística textual» (p. 24). L'obra acaba amb quatre pàgines de conclusions (pp. 239-242) i amb unes pàgines de bibliografia (pp. 243-250).

A l'inici de la seva obra l'A. explica que el seu *jo-testimoni* es refereix a un relator que ha estat *present en els esdeveniments*, és un *jo-testimoni*, doncs, distint del testimoni-autor que dona peu a l'evangeli de Jn. Com el lector haurà endevinat, aquest relator és, quasi sempre, Pere que predica. Marc recull les paraules del *testimoni* «sense afegir-hi ni treure'n res» (pp. 16-17): aquesta fidelitat s'entén sobretot com a «fidelitat al *testimoni*, a les seves maneres d'*entendre* els esdeveniments i de relatar-los». Tant és així que fins el pla de l'evangeli «sembla ser abans en la intenció de Pere que en l'escriptura de Marc» (!) (p. 16).

Parem-nos una mica en el cap. II. S'hi parla dels detalls superflus dels relats. Molts són dignes de menció i són ja coneguts. Però l'autor n'hi afegeix molts d'altres. Alguns són difícils d'acceptar. P. ex. és una mica estrany que, sense cap mena d'estudi previ de la qüestió, les bèsties salvatges que estaven amb Jesús a les temptacions del desert (Mc 1,13) siguin preses com un de tants exemples de *mimesi* (és a dir, el detall superflu amb què l'autor ens diu que està copiant la realitat i no sols relatant-la). Realment tota la qüestió del gènere literari de les temptacions al desert (tan distintes les de Mc de les de Mt-Lc) no es pot enllestir tan alegrement com fa l'A. en nota a peu de pàgina: «Hom sap que, per alguns autors, aquest detall (dels animals salvatges) té un valor teològic, però també se sap que la premsa d'Israel recollia no fa gaire la notícia de la presència d'animals salvatges prop del Mar Mort» (p. 45, n. 26). D'altra banda, hom no comprèn per què l'A., posats a fer, no ha inclòs també entre els detalls mimètics la presència dels àngels que servien Jesús (Mc 1,13), encara que Mt també la mencioni.

Costa també d'acceptar que la fórmula de petició dels deixebles a Mc 4,38 («Mestre, ¿no et fa res que ens enfonsem?») faci pensar més en el *jo-testimoni* que no pas la fórmula dels altres dos sinòptics («Senyor, ens enfonsem», encara que el text en Mt conté, a més, «salva'ns», cosa que oblida l'A.).

La major part de Mc 4 està dedicada, ens diu l'A., a «recordar les paràboles del regne de Déu». Entre els indicadors de *mimesi* hi ha la menció dels dotze que és sobrer: «I quan es va quedar sol, els que l'acompanyaven junt amb els dotze li preguntaven el significat de les paràboles» (Mc 4,10). Però si un coneix només una mica l'evangeli de Mc es preguntarà: ¿la menció dels dotze no deu obeir a la intenció redaccionalment manifestada tantes vegades per Mc de subratllar la seva *no-comprensió*? D'això no sembla adonar-se'n l'A. (p. 48).

També és difícil veure un element de superfluïtat en la manera d'expressar-se de Mc a propòsit de la filla d'Herodies: «va agradar a Herodes i als que amb ell estaven a taula». L'A. veu *mimesi* en «i als que amb ell estaven a taula», però segurament que més d'un lector no hi veurà res més que una altra manera de dir que va agradar a tothom, és a dir, que la menció dels comensals no sorprèn. No cal doncs suposar «un testimoni que és a prop —emocionalment o física— d'Herodes» (p. 50 i cf. pp. 66-67).

L'A. troba detalls superflus o mimètics de la realitat (senyals del *jo-testimoni*) fins i tot en els sumaris (!). P. ex. a Mc 6,56: «Onsevulla que entrava, en pobles o en ciutats o en llogarrets col·locaven els malalts a les places i li suplicaven...» (p. 51). Això no vol dir, evidentment, que tots aquests detalls siguin atribuïbles a Pere-testimoni del fet. A les conclusions de l'obra se'ns avisa que p. ex. el relator present en el martiri de Joan Baptista no pot pas ser Pere ni un apòstol o, per ser més exactes, que és «difícil» que ho siguin... Sobre el tema l'A. conclou a la p. 61: «És clar que no es pot reduir el testimoni de l'evangeli de Mc a les poques perícopes que, segons alguns crítics, tenen un origen petrí... Sembla més encertada la in-

tuïció de Lagrange que beslluma la influència del testimoni al llarg de tot l'evangeli».

Parlant de la «teatralitat», l'A. esmenta que en les escenes de Mc sovint es recorda *un gest* com a fet normalment per Jesús. P. ex. Mc és l'únic que diu que Jesús «abraçava» els nens (9,36; 10,16): és també un record del *jo-testimoni* (pp. 63-64). La mateixa conclusió treu l'A. respecte a la *mirada* de Jesús que diverses vegades és exclusiva de Mc (3,5.34; 5,30.32, etc.). L'A. subratlla a propòsit de Mc 3,5: «“Mirant-los amb ira, entristit per l'encegament del seu cor...”». En el passatge paral·lel Mt no en recull res, i Lc un simple “mirant”» (p. 64). Pel que fa a Mt és exacte. Però pel que fa a Lc 6,10, és veritat justament el contrari: Lc conté el mateix verb de Mc, el mateix complement directe, i encara hi afegeix «*pantas*»... de manera que no és prou correcta la contraposició dels dos textos, perquè Lc és encara més explícit en el complement directe: «Mirant-se'ls tots...». No es tracta, doncs, d'un «simple mirant»..., encara que, d'acord amb el seu estil propi, Lc no mencionï la ira de Jesús.

Segons l'A. aquest «examen de la narració del segon evangelista demostra fàcilment que estem al davant de maneres peculiars de relatar que no s'ajusten a una narració de cànons fixos, sinó que mostren la informació com a depenent d'un testimoni ocular. Aquest fet es comprova analitzant els connotadors de *mimesi*. Al llarg de l'evangeli de Sant Marc surten multitud de detalls, insignificants per al sentit total o parcial del text, que no poden indicar altra cosa que la seva simple presència; si són en el text, és perquè eren allí, en la realitat...» (p. 239). És molt de lamentar no poder-los veure tots reunits en un índex. És molt de doldre que l'obra no tingui cap mena d'índex, ni tan sols el dels textos tractats per l'autor: n'haguessin facilitat molt la lectura i la consulta. Però és clar que això sempre és una feina afegida al treball d'una tesi doctoral, que ja és de si mateix prou feixuc. En canvi, l'A. ha inflat indubtablement el material que tenia a disposició en l'evangeli de Mc... tant, que potser per això no convencerà més que els que ja estaven prèviament convençuts. Però sigui com sigui, un lector sense massa prejudicis hi aprendrà molts detalls, mimètics o no, de l'evangeli de Mc que, sense l'obra que recensionem, li haguessin passat desapercebuts..., cosa que sempre és d'agair.

E. Cortès

Miguel LLUCH BAIXAULI, *La síntesis teológica de Severino Boecio. Sobre los orígenes de la teología medieval*, Pamplona, EUNSA, 1991, 350 pp.

L'autor d'aquesta monografia —tesi doctoral presentada a la Universitat de Navarra— declara que «la teología de Boecio no responde a un método sistemático y se encuentra como oculta, a modo de armazón y cimiento, a lo largo de sus escritos» (p. 93). La tasca de l'autor serà la de fer eixir a la llum aquesta teologia oculta. Ho farà espigolant amb cura els escrits boecians i recollint llurs aportacions teològiques sota uns encapçalaments bàsics: el coneixement de Déu, l'essència divina, la Trinitat, la creació, la salvació. L'examen, menat amb bon ofici, és exhaustiu i hom pot abastar, situat en el seu context cultural, tot el que Boeci aporta a la teologia. El que potser és qüestionable —més a causa de l'autor estudiat que a causa de l'autor que l'estudia— és si veritablement es pot arribar a una «síntesi» de teologia boeciana. Segurament es podria arribar a fer una «síntesi» de la teologia d'Orígenes o de la de sant Agustí, agafant com uns principis estructuradors del pensament d'aquests autors i mostrant com tot s'hi articula al voltant d'aquests principis. Però

tractant-se de l'eclèctic i formalista Boeci, trobar aquest principi estructurador resulta ben problemàtic. Per això aquesta obra pren la forma més aviat d'un valuós arxiu o fitxer de temes teològics boecians, ben ordenat i comentat, i amb una munició de referències creuades que mostren la relació i àdhuc la coherència que hi ha entre els diversos elements. Que no s'arriba a una «síntesi» en el sentit estricte del mot, ho mostra el mateix fet que el treball no arriba a l'habitual capítol final de conclusions o de recapitulació, sinó que acaba quan l'autor ha acabat de recollir i comentar, generalment amb encert i amb bon coneixement de la matèria, els textos boecians que escauen als encapçalaments adoptats. La qüestió va a raure a la mateixa concepció de la teologia que sembla tenir Boeci quan deia «fidem si poteris rationemque coniunge». L'A. voldria trobar aquí l'antecedent immediat de la concepció anselmiana —i últimament agustiniana— de la «fides quaerens intellectum». Però hi va molta diferència. Llegint Boeci hom té la sensació que la filosofia i la fe caminen sempre en paral·lel, sense que s'arribi a repensar la filosofia a partir de les exigències de la fe, com tampoc de repensar la fe amb la mediació d'un pensament filosòfic vigorós. El més que sembla aconseguir Boeci és arribar a expressar amb una terminologia filosòfica formalment correcta i lliure de contradiccions (amb «termes estranys» com ell diu) el que s'havia fet doctrina comuna al terme de les discussions trinitàries i cristològiques. Boeci sembla més interessat en el formalisme conceptual que en el contingut real de la fe, cosa que queda particularment palesa en el seu tractament de la Trinitat, com també en el de la cristologia. Precisament per la seva netedat formal la definició boeciana de persona tindria un insuperable èxit de posteritat; però, com ve a reconèixer l'A., Boeci no aprofundeix gaire en el que realment constitueix la persona i de fet té distints conceptes de persona en contextos distints. La seva aproximació a la Trinitat és formal: es tracta de trobar un llenguatge que eviti formalment la contradicció contraposant substància a persones, o que eviti el triteisme contraposant substància a relacions que no introdueixen nombre ni diferència. Hom es veu abocat a preguntar com és, doncs, que hi ha distinció de relacions i de persones. L'A. reclama que no es jutgi Boeci segons els plantejaments de la teologia actual: de grat li ho concediria; però caldria preguntar-se si els escrits de Boeci foren veritablement una aportació a l'«intellectus fidei» en el seu temps i en la influència posterior. I segurament la resposta hauria de ser molt matisada. L'últim dels romans va ésser ensems el primer dels escolàstics, amb totes les connotacions positives i negatives d'aquest qualificatiu: l'intent d'expressar intel·lectualment la fe en termes formals i precisos tendeix ja a fer-se al preu d'un allunyament del seu sentit real i salvífic.

Josep Vives

N. THULSTRUP-M. THULSTRUP (edd.), *Some of Kierkegaard's main categories*, Copenhagen, C. A. Reitzel Forlag, 1988, 190 pp.

Some of Kierkegaard's main categories és el darrer volum de la Biblioteca Kierkegaardiana (volum setzè) publicada per la Societat Kierkegaard de Copenhague i editada per la Reitzel Forlag. En aquest llibre s'analitzen acuradament algunes de les categories fonamentals que vertebraven el pensament filosòfic i teològic de S. Kierkegaard.

Seguint la mateixa lògica dels altres volums aquest llibre integra una sèrie d'articles escrits per diversos especialistes de tot el món. Compta amb la col·laboració de C. Fabro, K. Hopland, J. Pedersen, L. Reimer, N. H. Soe, M. Thulstrup i R. Win-

denmann. En certa manera el llibre és una continuació del volum tercer, titulat *Concepts and alternatives in Kierkegaard* (Copenhague 1980), i del volum quart, titulat *Theological Concepts in Kierkegaard* (Copenhague 1980). En el primer s'estudien els conceptes filosòfics més emprats per Kierkegaard al llarg de la seva obra. En el segon, en canvi, s'analitzen conceptes exclusivament teològics: l'encarnació, la redempció, el pecat, l'amor de Déu...

En aquest volum que ens ocupa els especialistes analitzen les principals categories del pensament kierkegaardianà. N'hi ha unes que són teològiques com les categories de llibertat (Frihed), de prova (Proevsel), i d'edificació (Opbyggelige); mentre que n'hi ha d'altres de circumscrites en el camp estrictament filosòfic, com les categories de raó (Fornunft), d'individu (Enkelte), de món (Verden) i de subjectivitat (Subjektivitet).

L'esquema dels articles és força semblant. En primer lloc l'autor hi fa una introducció on es posa de relleu la significació d'una categoria determinada en l'obra de Kierkegaard i el seu pes específic en el context epocal. En segon lloc s'estudien les arrels de la categoria. És a dir, l'especialista busca una explicació del perquè d'aquella categoria, i la cerca en els filòsofs que Kierkegaard va llegir i estudiar durant la seva vida. Després d'una anàlisi històrica on l'especialista mostra la seva erudició, l'autor reformula de nou la definició de la categoria kierkegaardiana tenint en compte el context de la seva obra. D'aquesta manera s'assoleix una perspectiva més àmplia i una valoració crítica més exacta.

Així per exemple, quan J. Pedersen descriu la categoria de la llibertat (pp. 26-62), comença la seva aportació remarcant la transcendència que aquesta categoria té en tota l'obra de l'escriptor danès i ho fa mitjançant una cita del mateix Kierkegaard: «Hi ha una qüestió que no solament ocupa els filòsofs sinó també tots els éssers humans, una qüestió que els causa grans dificultats, es tracta de la llibertat i de la seva relació amb la necessitat» (Pap., IV A 11). En segon lloc l'articulista analitza les arrels del concepte de llibertat en Leibniz, en *La consolació de la filosofia* de Boeci, en l'*Essència del Cristianisme* de Schleiermacher, en les *Confessions* de Sant Agustí, en la *Ciència de la Lògica* de Hegel i en d'altres escrits menys significatius. S'analitza amb minuciositat la recepció que Kierkegaard fa d'aquests textos i la forma com els interpreta. En tercer lloc Pedersen formula les seves conclusions, pondera el grau d'influència i d'originalitat que subsisteix en el concepte de llibertat kierkegaardianà i, finalment, emet el seu judici de valor.

El volum és d'una extraordinària utilitat per diverses raons. Per començar té un mèrit força destacable: els articles són breus i delimiten molt bé l'objecte d'estudi. L'especialista se centra en una categoria determinada i eludeix altres temes que podrien despistar l'atenció del lector. En segon lloc cal dir que, en termes generals, els articles són clars i intel·ligibles no només per als investigadors o lectors habituals de Kierkegaard sinó també per a aquells que el desconeixen. En tercer lloc el volum conté un índex temàtic i una bibliografia actualitzada sobre les diferents categories analitzades. Aquest apèndix constitueix un instrument de treball molt valuós per a l'investigador de Kierkegaard.

D'entre les deu categories estudiades (individu, llibertat, raó, passió, subjectivitat, prova, estadi, món, edificació i solució), les que ocupen més extensió són la categoria d'individualitat (Enkeltheden) presentada per M. Thulstrup, i la de llibertat (Frihed), exposada per J. Pedersen. No és estranya aquesta preferència ja que ambdues categories vertebren el nucli de la lírica-dialèctica de S. Kierkegaard.

En síntesi, l'article de M. Thulstrup conté les següents tesis. L'individu és el Jodavant-Déu (Selvet-for-Gud), és l'existent singular, únic i inimitable que s'ha en-

dinsat en les profunditats de la seva ànima i ha descobert la presència interpel·lant de l'Absolut. L'Infinit (Uendelige) es manifesta per amor en el cor del finit (Endelige). Aquesta experiència única i intransferible projecta l'individu cap a un nou model d'existència, cap a un nou estadi, l'estadi religiós. Abandona la seva vida anterior i es converteix en un instrument de Déu, en un Oient de la Paraula, en un individu religiós. Déu se li comunica en la interioritat (Inderligheden) i transforma la seva personalitat. Així neix l'home nou que té Crist per model.

Aquesta experiència de l'Absolut comporta un sentiment de temor i de tremolor (Frygt og Baeven). Kierkegaard reitera la mateixa tesi en la seva obra immortal, signada pel pseudònim de Johannes de Silentio, que porta la mateixa expressió com a títol: *Temor i tremolor* (1843). Però l'home religiós, l'individu no és un fugitiu del món, no s'aïlla dels esdeveniments que l'envolten. A partir de la seva experiència de Déu es converteix en un instrument actiu, en un testimoni de l'Infinit, és a dir, de l'amor de Déu. Diu M. Thulstrup, tot seguint Kierkegaard, que allò que caracteritza més plenament l'individu és el sofriment, és el martiri, és la persecució (p. 25). Per al danès els exemples sublims d'individu són Abraham, Job i els apòstols.

J. Pedersen estudia extensament el tema de la llibertat (pp. 26-62). Analitza aquesta categoria a partir d'algunes obres pseudònimes de Kierkegaard: *El concepte de l'angoixa* (1844), *La repetició* (1843), *Els estadis en el camí de la vida* (1845), *La malaltia mortal* (1849) i *L'Exercitació del Cristianisme* (1850).

J. Pedersen parteix del següent principi kierkegaardia: L'home és una síntesi de necessitat i de possibilitat (Noedvendihegen og Muligheden). Per naturalesa està obligat a realitzar unes determinades funcions que li vénen assignades per la seva espècie. Respecte a aquestes funcions no és lliure. Ara bé, l'home també és possibilitat, és a dir, no està absolutament determinat per l'espècie. Això és el que el diferencia de l'animal. L'animal està esclavitzat per la necessitat, encara que ell ni tan sols en sigui conscient. L'home també és possibilitat.

La llibertat s'edifica sobre aquesta síntesi de necessitat i de possibilitat. La llibertat de l'home és limitada perquè parteix d'uns principis donats necessàriament. Aquesta limitació diferencia la llibertat humana de la llibertat absoluta de Déu. Per a Déu tot és possible (At er muligt). La creació és la manifestació total de la llibertat de Déu. Crea del no-res, sense cap necessitat, sense cap pre-existent. L'home, en canvi, parteix sempre en les seves accions d'un substracte que li ha estat donat.

J. Pedersen repassa les diferents obres pseudònimes i ens mostra les variacions i els matisos que presenten respecte al concepte de llibertat. La seva anàlisi és acurada i detallada però se centra únicament en les obres polinòmiques i s'oblida del *Diari*, text fonamental per a entendre l'evolució i el dinamisme del pensament kierkegaardia. D'altra banda, l'autor es posa a analitzar les obres pseudònimes sense considerar l'estratègia de Kierkegaard, la seva teoria de la comunicació indirecta, i el significat que els pseudònims tenen per a ell. Al final de la *Postil·la conclusiva no-científica* (1846) Kierkegaard ens diu que tota l'obra pseudònima és un engany i que ell no guarda cap relació amb els seus pseudònims. L'autor passa per alt aquest punt i es posa a estudiar les obres pseudònimes ignorant les paraules de Kierkegaard.

Malgrat tot la seva aproximació al difícil tema de la llibertat és vàlida i aclareix força punts. El seu estudi del *Concepte de l'angoixa* és excel·lent, tant per l'atinada interpretació dels textos com per la claredat expositiva.

Cornelio Fabro, traductor de Kierkegaard a l'italià, estudia la categoria de l'edificació (Opbyggelige) (pp. 154-163). Aquesta és una categoria típica i exclusiva de

Kierkegaard, una categoria oblidada en el context de la Modernitat. En el pròleg a la *Malaltia mortal* diu Kierkegaard que la filosofia ha de ser per sobre de tot una disciplina edificant, és a dir, educadora de l'esperit humà. Des de Descartes la filosofia s'emmiralla en la ciència matemàtica i tan sols té una finalitat: esdevenir científica, objectiu que Hegel porta a la seva culminació al final de la *Fenomenologia de l'esperit* (1806) (das absolute Wissen). Enmig d'aquest context cientista del segle XIX, del Positivisme comtià i de l'enlluernament de la ciència natural, Kierkegaard ens presenta una nova funció de la filosofia, una funció que ja descobrí Sòcrates, i que ell tracta de ressuscitar: la de ser edificant. La filosofia ha d'ensenyar que l'home és esperit, que és singular i únic, ha d'educar-lo perquè esdevingui un individu (Enkelte), un Jo-davant-Déu. Per mitjà de l'edificació l'home descobreix que és lliure, que pot decidir.

En definitiva, i ja per acabar, el setzè volum de la Biblioteca Kierkegaardiana és una peça imprescindible per a qualsevol estudiós que desitgi aprofundir en les principals categories de Kierkegaard. Per mitjà d'aquest volum descobrim tota una sèrie de conceptes originals de Kierkegaard que no solament tenen un interès històric, sinó que poden ser molt il·luminadors per a redimir la filosofia de l'abisme en què es troba a finals del segle XX.

Francesc Torralba Roselló

César IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia y Dogma»* (Colección Teológica 71), Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, 396 pp.

El profesor de Teología Fundamental de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Dr. César Izquierdo, nos presenta la edición de su importante tesis doctoral sobre la obra del filósofo de Aix-en-Provence, M. Blondel (1861-1949), *Histoire et Dogme* (1904). Dos son las grandes partes de esta obra: la primera, se centra en la génesis del pensamiento que va desde «L'Action» a «Histoire et Dogme» (pp. 49-210), y la segunda, afronta el estudio sistemático y crítico de la historia y la tradición en la filosofía de la acción (pp. 231-376). Precede una elaborada introducción (pp. 21-48) y se cierra con una precisa conclusión (pp. 377-384). Prologa toda la obra el actual Director del Centro de Archivos Maurice Blondel y profesor del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Claude Troisfontaines, con unas páginas de extraordinaria lucidez (pp. 11-17).

En este estudio bien estructurado el A. nos da un preciso «iter» de *Histoire et Dogme*, así com un detalladísimo análisis de sus contenidos y perspectivas. Para el A., Maurice Blondel «es más un filósofo que un teólogo. Volcado preferentemente en la empresa del diálogo y superación de la filosofía inmanentista, aplica más tarde los mismos principios y métodos para la discusión del problema histórico-exegético. Al hacerlo, no poseía suficientemente un hábito teológico que moderara e integrara aquellos elementos que, aún siendo eficaces para la crítica del historicismo, podrían introducir desajustes en la elaboración propiamente teológica» (p. 375). Conclusión que recuerda la de la tesis de L. da Vega Coutinho en *Tradition et histoire dans la controverse moderniste* (Roma 1954), pp. 148-152, así como la de su colega universitario publicada con posterioridad, J. A. de Sousa, *O conceito de Revelação na controversia modernista 1898-1910* (Lisboa 1972), pp. 129-143.

El A. toma una línea crítica mesurada sobre Blondel, salvando siempre su ortodoxia. Así, en el capítulo conclusivo se observan los siguientes puntos críticos: la escasa importancia concedida al texto bíblico; la dificultad de armonizar lo «implí-

cito vivo» y lo «explícito conocido»; la no justificación plena de la precedencia de la Iglesia sobre la tradición ni su carácter esencialmente eclesial; no reconocimiento de la importancia del testimonio de los Apóstoles; cierto extrinsecismo de la autoridad del Magisterio de la Iglesia.

Todo esto lleva a afirmar que «la noción blondeliana de desarrollo de la tradición es muy rica, aunque necesita ser precisada..., ya que la doctrina blondeliana sobre historia y tradición remite a cuestiones radicales de la filosofía de la acción. Esas cuestiones son, entre otras, el método de immanencia, hipotéticamente deslindable de una doctrina de immanencia; la acción como punto de partida de la investigación filosófica; la naturaleza del conocimiento; lo sobrenatural, y la relación entre filosofía y teología. El alcance y límites de esta filosofía es lo que se refleja necesariamente en las nociones de historia y tradición» (pp. 383s).

Sean estas últimas palabras del A. un buen resumen de todo su pensamiento y de su talante caracterizado por su estudio serio, detallado, muy bien informado y a su vez matizadamente crítico hacia Blondel pero con un tono siempre mesurado y abiertamente dialogal. César Izquierdo que, formado en la escuela del profesor y decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, José Luis Illanes, es también conocido por sus Boletines, junto con J.M. Odero, sobre Manuales sobre Teología Fundamental en *Scripta Theologica* XVIII (1986) 625-668; XX (1988) 223-268, y por su presencia continuada en las Jornadas de Fundamentalistas españoles, avala con esta ajustada aportación su tarea como profesor y especialista en Teología Fundamental.

Salvador Pié y Ninot

A. OLIVAR, *Els incunables conservats a la Biblioteca de Montserrat* (Scripta et Documenta 40), Abadia de Montserrat 1990, 196 pp.

El catàleg dels incunables de la Biblioteca Monàstica de Montserrat ja havia estat publicat pel mateix A. Olivar l'any 1955. Des d'aquesta no molt llunyana data, però, la col·lecció s'ha enriquit molt amb noves adquisicions, i per això ha calgut fer un nou catàleg on, a més d'inserir-hi els nous volums, fossin posades al dia les fitxes dels antics d'acord amb les últimes investigacions fetes en aquest camp bibliogràfic. En la introducció, l'autor explica la història de la col·lecció montserratina des de finals del segle XV, quan l'abadia fins i tot comptà amb impressors alemanys al seu servei, fins als nostres dies, passant pel gran desastre de la crema del monestir per les tropes franceses l'any 1811 i el gran increment que li donà el bibliotecari Antoni Maria Tobella durant el decenni 1920-1930. Al catàleg, amb l'apèndix, s'esmenten 392 peces, moltes de les quals són exemplars únics al món. De fet és una de les col·leccions més riques de Catalunya i de la resta de la nostra península. Entre els volums litúrgics hi ha el Breviari de Saragossa imprès molt possiblement a Venècia l'any 1479, l'«Expositio Canonis Missae» de Nüremberg 1478, el «De defectibus in Missa occurrentibus» de Roma 1485, les «Hymnorum intonationes» impreses a Montserrat per Joan Luschner l'any 1500, l'únic exemplar que se'n conserva, fragments del Missal de Barcelona 1498, el Missal de Toledo 1500, el de la Congregació Benedictina de Valladolid imprès per Joan Luschner a Montserrat l'any 1499, el Missal dominicà imprès a Venècia l'any 1482, l'«Officium Beatae Mariae Virginis» de València 1486, el Processoner benedictí també imprès per Joan Luschner a Montserrat l'any 1500, i el Processoner dominicà imprès a Sevilla l'any 1494. L'obra acaba amb l'índex de les ciutats on s'imprimiren els volums, i els dels seus

tipògrafs, les concordances amb els més importants repertoris d'incunables, correspondència de les numeracions de l'antic catàleg amb les de l'actual, l'índex de procedències i d'antics possessors, i el registre de les signatures que els volums tenen actualment en la col·lecció montserratina. El volum no solament és excel·lent pel seu contingut sinó també per la seva presentació externa. És una bona mostra de l'interès que l'abadia sempre ha mostrat i continua fent evident a enriquir el nostre patrimoni bibliogràfic i a posar-lo a la disposició dels investigadors.

M. S. Gros