

RECENSIONS

G. VELTRI, *Eine Tora für den König Talmi. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1994, 289 pp.

El jove professor i investigador G. Veltri ha mostrat des de la primera un especial interès pel judaisme hel·lènic, tal com ho palesen els seus articles i publicacions. Sobretot, és relativament nombrosa la sèrie d'estudis referents als LXX: *L'ispirazione della LXX tra leggenda e teologia. Dal racconto di Aristeo alla «veritas hebraica» di Gerolamo*, dins *Laurentianum* 27 (1986) 3-71; «*Tolomeo Filadelfo, emulo di Pistrato*». *Alcune note su leggende antiche di biblioteche, edizioni e traduzioni*, dins *Laurentianum* 32 (1991) 146-166; *Der Fasttag in Erinnerung an die Entstehung der Septuaginta und die Megillat Ta'ananit Batra*, dins *FJB* 19 (1991-1992) 146-166; *Die Entstehung der Septuaginta in der jüdisch-mitteralterlichen Historiographie*, dins *Laurentianum* 33 (1992) 89-116; etc.

La present monografia representa en bona mesura una nova i sòlida etapa consolidadora d'aquests treballs anteriors. L'obra forma part de l'acreditada col·lecció, dirigida pels coneguts investigadors del món hel·lènic i rabínic Martin Hengel i Peter Schäfer.

Veltri divideix l'obra en cinc grans seccions: 1) introducció; 2) els Devarim per als Ptolemeus (dinàmica de la tradició); 3) una torah per al rei Ptolemeu (comprensió de la versió); 4) conclusió; 5) apèndix de textos rabínic referents als LXX. Segueix una llista bibliogràfica de fonts, de concordances i d'una seleccionada bibliografia de consulta sobre el tema. Hi ha un índex de la Bíblia hebrea (monopolísticament anomenada només «Bibel»), un índex de la Bíblia grega (reductivament anomenada només «Septuaginta»), un índex dels pseudoepigràfics (Veltri segueix el cànon jueu; per això en aquest grup hi col·loca Siràcida), un índex de la literatura judeo-hel·lenística, del Nou Testament, de la literatura rabínica i, finalment, de la literatura samaritana. Segueix un elenc d'autors, un de mots grecs i, finalment, de mots hebreus.

En la primera secció, consagrada a l'*Einleitung*, l'autor ofereix una panoràmica àmplia, ben documentada i clara: els LXX, llegenda i versió; origen i història del text dels LXX; distinció de fonts pel que fa a la història de la versió: el problema Aristeas – les tradicions rabíniques referents als LXX; orientació de la recerca actual: dinàmica de la tradició i els temes que sol escometre. Es tracta d'una presentació que ajuda a situar-se en un tema de per si força enrevessat. Veltri reïx a fer que el lector s'hi interessi.

Tanmateix, ja des d'aquesta *Einleitung*, hom s'adona d'una determinada orientació de l'obra de Veltri, que paradoxalment facilita el primat de la *Veritas Hebraica* (pp. 3ss). Hi ha una certa simplificació, amagada darrere formulacions molt tècniques, de les raons que porten jueus i cristians a prendre una determinada orientació.

Nogensmenys, Veltri presenta una anàlisi profunda, rigorosa i original quan escomet el tema *Die Devarim für Talmai*, on analitza els textos de la *Torah* llegits pels rabins en llur relació amb els LXX, en llur *Sitz im Leben*, nombre, ordenació dels *devarim*, origen exegètic de la tradició, redacció i transmissió. El punt referent a *Redaktion* sembla el menys convincent.

Potser la part més pròpia, més agosarada exegèticament, és *Eine Tora für den König Talmai*, on l'autor presenta decididament la seva tesi pro-jueva pel que fa als LXX. L'argumentació és extensa, els textos emprats interessants, però les conclusions no prou convincents.

En tot cas, el professor Veltri ha sabut replantejar amb rigor, passió i creativitat un tema que semblava condemnat a restar estancat en un terreny més apologetic que científic. La seva obra representa una aportació digna al món dels estudis septuagintistes.

Frederic Raurell

Frederic RAURELL, «*I Déu digué...*» *La Paraula feta història*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1995, 464 pp.

Frederic Raurell, un dels nostres biblistes més conspicus i a bastament conegut pels lectors de *Revista Catalana de Teologia*, ha aplegat en aquest voluminós llibre un seguit de treballs relacionats amb l'exegesi i l'hermenèutica bíbliques. Per a l'autor, exegesi vol dir descobrir què diu el text d'una manera objectiva, i hermenèutica, què em diu el text des del punt de vista subjectiu. Tant per a una cosa com per a l'altra, fan falta uns coneixements i uns criteris, que no poden estar subjectes a cap tipus d'arbitrarietat. Són aquests coneixements i aquests criteris els que el lector pot trobar en les pàgines d'aquest volum, pulcrament editat i enriquit amb unes il·lustracions extretes del cicle «El missatge bíblic», del pintor jueu Marc Chagall.

Els diversos capítols del llibre s'agrupen en tres grans parts. La primera recull un seguit d'aportacions destinades a mostrar el pas «de la vida al text»: «El text com a relectura d'un passat viscut»; «El text bíblic hebreu marcat per la vida»; «Els miratges de la *veritas hebraica*»; «Esguardar la vida del text des de diferents angles»; «Història i encarnació, bresol del text»; «Fonamentalisme, ideologia negadora de la història»; «Dificultats per a una lectura canònica de la Bíblia». La segona part aplega estudis sobre el trànsit «del text a la vida»: «Cultura bíblica i cultures extra-bíbliques contemporànies»; «Lagrange, capdavanter d'una nova manera de llegir el text»; «La Bíblia als segles XII-XII»; «L'exegesi catòlica del 1900 al 1992»; «Exegesi i fe: ¿tensions inevitables?».

Finalment, en la tercera part es concentren un seguit de «temes de reflexió i expressió bíbliques», que, dintre la seva diversitat, mostren la mateixa preocupació fonamental d'interpretar «la Paraula feta història»: «Repte del llenguatge bíblic a la "insignificància" del llenguatge religiós actual»; «Necessitat del femení en la relació amb Déu»; «Vers una verbalització femenina de Déu en la Bíblia»; «Per a una harmo-

nització entre “jesologia” i “teologia”»; «Qohèlet, una visió diferent i provocadora de Déu»; «L'angelologia del traductor grec d'Is al servei de la teologia».

És possible que el lector no especialista en Bíblia –com és, per exemple, el meu cas– s'espanti una mica en adonar-se de la gran quantitat de citacions erudites que omplen els peus de pàgina de l'obra.

Personalment li aconsellaria que en prescindís i es limités a la lectura directa del text. Aleshores es trobarà amb unes reflexions plenes de suggeriments destinats a entendre millor els textos de la Bíblia. És el que m'ha passat a mi, que, des de la perspectiva de la pastoral litúrgica, he vist en moltes de les observacions del pare Raurell unes orientacions precioses per a una de les tasques més importants de l'activitat pastoral i litúrgica: la proclamació i explicació de la Paraula de Déu.

Tampoc no és necessari que el lector llegeixi tots els treballs que constitueixen el volum: en pot fer una selecció, d'acord amb els seus interessos específics. Tanmateix, hi ha un parell de capítols que és imprescindible de llegir si es vol estar al corrent de l'estat actual dels estudis bíblics.

El primer és el que ocupa les pàgines 87-99 («Història i encarnació, bressol del text»), i consisteix en una lluminosa exposició del sentit del document de la Comissió Bíblica, *La interpretació de la Bíblia en l'Església*, fet públic el 18 de març de 1994, document veritablement renovador i destinat a donar un nou impuls a l'estudi de la Bíblia per part dels catòlics. L'altre capítol imprescindible és el més llarg del recull (pp. 219-293), dedicat a exposar l'evolució de l'exegesi catòlica des de l'any 1900 fins al 1992: resulta molt allisonador adonar-se de les vicissituds (algunes d'elles increïbles) per les quals ha hagut de passar l'esforç individual i col·lectiu dels estudiosos catòlics de la Bíblia per tal d'arribar a ser reconegut en tot el seu valor pel magisteri oficial de l'Església. I resulta allisonador, perquè actualment no falten creients que continuen pensant que hi ha incompatibilitat entre la fe i l'anàlisi científica de la Bíblia o bé se senten inclinats a interpretacions fonamentalistes de la Paraula de Déu.

Una darrera observació: hauria estat útil d'indicar la procedència dels treballs del recull anteriorment publicats.

Joan Llopis

Rudolf SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento II. Los primeros predicadores cristianos*, Barcelona, Herder, 1991, 334 pp.

Al cap de molts anys de treballar l'exegesi i hermenèutica de la Sagrada Escritura, especialment en els escrits joànics, Rudolf Schnackenburg ens presenta aquesta obra en dos volums, síntesi del missatge moral del Nou Testament. El primer volum és dedicat al missatge moral de Jesús i de la primera Església i el segon als primers predicadors cristians.

D'entrada haig de dir que Schnackenburg no estudia el Nou Testament separat de la problemàtica moral d'avui, sinó que busca la incidència del missatge dels primers predicadors cristians en els problemes d'avui. En aquest sentit és molt expressiva la seva frase conclusiva: «es fa necessària una reflexió retrospectiva sobre el missatge moral del Nou Testament que permeti de continuar escrivint nous capítols en situacions noves».

D'altra banda, la lectura del volum que ara comento s'ha de completar amb la del primer. El mateix autor fa sovint aquesta recomanació, perquè no sempre és fàcil de separar els dos nivells d'anàlisi que ell s'ha proposat. Per exemple, hi ha un cert solapament entre els continguts que ell presenta en el primer volum per al missatge moral de Jesús o de l'Església primera i els que corresponen, en el segon, als sinòptics o a Pau i als altres escrits apostòlics.

Tanmateix, igual que he esmentat l'interès de l'autor per respondre als problemes d'avui, haig de subratllar la seva cura a procurar d'explicitar la relació íntima entre teologia i moral, entre antropologia i *ethos*. Fe i amor operatiu aniran sempre junts. «El propòsit d'aquest segon volum —escriu l'autor en la introducció— és descobrir i posar en relleu la perspectiva ètica *basada en la teologia de cada un dels predicadors*, que repercuteix en les qüestions concretes.»

Finalment, i com a observació general, també voldria fer notar que, com és lògic, l'autor és més profund i ample en els temes de la seva especialitat, com ara sant Joan, que no pas en altres, com serien els sinòptics.

D'això, passo a la descripció de l'obra.

El volum segon ens presenta el missatge dels primers predicadors cristians, seguint un cert ordre cronològic. Comença per les cartes de Pau (1 Tessalonicencs, 1 i 2 Corintis, Romans, Gàlates, Filipencs i Filemó), seguides per les que avui s'atribueixen a deïxebles seus (Colossencs, Efesis, Pastorals). Després vindrà el comentari sobre els sinòptics, Joan, Jaume i ja més sintèticament els altres escrits protocristians: 1Pere, Hebreus, Judes, 2Pere i Revelació (Apocalipsi).

El primer apartat de cada capítol, dedicat a un autor o document, en presenta el context històric i les relacions possibles amb altres documents contemporanis. A vegades són dades ja conegudes però que ajuden a situar millor la lectura que seguirà. Després entra en els continguts teològics dels quals dedueix els aspectes ètics. L'aplicació a les problemàtiques actuals hi és normalment present, però de forma breu, gairebé només insinuada.

Capítol primer: el missatge moral de Pau. Aquest primer capítol comença presentant els fonaments de l'ètica paulina, la salvació per la fe en Crist. Però aquesta fe porta en si mateixa una dimensió ètica, és «una fe que obra per l'amor». Aquesta fe i aquest amor són els fonaments de la llibertat del cristià enfront del mal del món. I el centre del discerniment ètic està situat en la consciència, la *syneidesis*, que expressa la capacitat de judici moral que tenen tant el creient com el no creient.

És característic del missatge moral paulí que la vida del creient se sintetitza a viure el manament de l'amor. «L'amor és la plenitud de la llei.» Malgrat això no hi ha una identificació entre l'amor a Déu i l'amor al próïme. D'altra banda, Pau subratlla que el próïme és universal, no sols els germans i germanes de la comunitat.

La carta als Colossencs i la carta «circular» als Efesis fan referència a les tres situacions concretes de possible crisi d'aquestes comunitats, per problemes que vénen tant de dintre com de fora (els costums pagans que entren). Pels consells que dona Pau es veuen les dificultats que viuen les comunitats en el seu govern, que passa de la primera generació apostòlica a la generació postapostòlica. En alguns paràgrafs, Schnackenburg fa un comentari linial del text d'ambdues cartes. En Efesis subratlla el lloc de l'Església com a àmbit de l'existència creient, una existència que és una veritable lluita contra les forces del mal.

Les cartes pastorals mostren un canvi d'horitzó. Les comunitats a què van adreçades pertanyen a la tercera generació i per això l'autor insisteix en la conservació del «dipòsit», de la tradició que s'ha rebut dels apòstols. Són documents que no presenten el caràcter inconformista de les cartes paulines. Es tracta d'una «inculturació» del missatge cristià, amb una valoració positiva de la creació i de l'autoritat civil, actituds totes que contrasten amb les posicions gnòstiques.

Les línies d'acció moral que marquen els sinòptics parteixen de l'acceptació de Jesús de Natzaret per la fe. La fe porta al seguiment, i el seguiment es viu en la comunitat. Aquest seguiment proposa unes exigències fortes als deixebles, que han de considerar-se germans, servir-se els uns als altres i saber-se perdonar. Mateu és l'evangelista que presenta «el camí de la justícia», fer el que és recte per tal d'entrar en el Regne, mentre que Lluc és l'evangelista «social», cada un responent així millor a la problemàtica de les respectives comunitats.

La presentació dels sinòptics enumera els temes amb més superficialitat, podríem dir l'un rere l'altre. En canvi, l'autor quan treballa sant Joan aprofundeix molt més alguns temes clau d'aquest evangelista: la fe; el món; l'amor; el pecat i el pecat de mort. La fe és resposta i és seguiment. La resposta d'amor a un Déu que «és amor» es dona en l'amor als germans. Un amor «en obres i veritat», és a dir, un amor veritable. Un amor que va adreçat als germans, ja que els «dissidents», els enemics, se'n surten, de la comunitat, s'allunyen d'una manera irreversible.

L'autor presenta dues visions del món. Una de positiva: Déu estima el món com a creació seva que és. Una altra de negativa: el món significa les forces que lluiten contra aquest Déu que estima i que vol que ens estimem com a germans. El creient, nascut de Déu pel baptisme, no hauria de pecar més perquè posseeix la força de l'esperit; tanmateix, en la comunitat hi ha apòstates irrecuperables per culpa d'ells mateixos: aquests viuen en el «pecat de mort». Malgrat tot això, «Déu és més gran que la nostra consciència», és el Déu «sempre més gran», i aquesta constatació ens permet de viure en un amor que foragita tota por.

També el missatge moral de la carta de Jaume és explicat amb un cert deteniment, començant per situar aquest document no com una rèplica a la doctrina paulina de la justificació per la fe sinó com una exhortació a refer la vida cristiana, que es troba amb les dificultats pròpies de la tercera generació. Situant la carta en data molt posterior a les cartes als Romans i als Gàlates, Schnackenburg suposa que Jaume parteix de l'acceptació de la justificació per la fe i que vol parlar a la seva comunitat de les obres que aquesta fe cristiana ha de fer. Aquesta és la «saviesa» del cristià.

El comentari sobre la carta se centra –en forma de síntesi– en l'explicació de la cèlebre frase «la llei perfecta de la llibertat», una norma que es concentra en l'amor fratern i al pròisme, és a dir, als membres de la comunitat i a aquells amb els quals viuen i treballen.

Per a Jaume, la fe «viva» significa un dinamisme que condueix a les obres i que fa que aquestes siguin el «signe» d'aquella fe.

En la Primera de Pere el missatge se centrarà a mantenir la identitat cristiana de la comunitat, que té el seu inici en el baptisme. Però, com que es tracta d'una comunitat que és perseguida, cal animar-la a la paciència, a la humilitat i a l'obediència. Crist com a pedra angular ajudarà a tots a ser pedres vives en el món. La força del sofriment es converteix per al cristià en força per a afrontar tot mal.

L'espai dedicat a la carta als Hebreus és reduït, perquè és reduït també el seu missatge moral. En realitat, la carta és una exhortació a l'esperança i al coratge, feta a una comunitat que passa de la segona a la tercera generació cristiana i que està desanimada; també, potser, enveja la solemnitat del culte al Temple. L'autor de la carta exhorta el Poble a seguir el seu camí de pelegrins en el seguici de Jesucrist summe Sacerdot. I en aquest camí la fe és l'actitud fonamental per a enfortir el vianant; una fe que inclou l'esperança, la paciència, la disposició a patir, saber escoltar i saber actuar.

Schnackenburg subratlla la importància que les cartes de Judes i segona de Pere tenen per a conèixer la situació de les comunitats respectives. Ambdues comunitats tenen problemes. La de Judes, causats pels falsos mestres que vénen de fora, i la 2 Pere, causats pels qui des de dintre es burlen que la tan anunciada *Parusia* no arriba mai. Els dos autors suposen una fe arrelada en la tradició i animen a conservar-la i enfortir-la contra els falsos mestres. L'amenaça del càstig, del judici de Déu, és compensada per la paciència del mateix Déu.

L'últim capítol del llibre és dedicat al missatge moral del llibre de la Revelació o Apocalipsi. Sembla clar el seu caràcter epistolar, que s'expressa en els quatre primers capítols i en les cartes adreçades a les set esglésies. És un llibre que vol consolar i exhortar a lluitar i a la paciència. El context en el qual està escrit és el de la persecució de Domicià, que es proclama Déu, vol ser adorat com a tal i menysprea el Regne de Déu. Schnackenburg es pregunta si el missatge de la Revelació no és massa passiu perquè demana al cristià confiança en el futur sabent que Déu és el Jutge definitiu de la Història. Respon matisadament dient al final del capítol que l'Apocalipsi és «una crida a oposar-se a totes les forces contràries a Déu i a portar una vida responsable davant el Senyor».

No vull acabar aquest comentari sense exposar les tres constants que Schnackenburg presenta com a més inamovibles en l'ampli missatge moral del Nou Testament.

En primer lloc apareix la imatge de l'home com a Home Nou. El que va ser creat a imatge i semblança de Déu és renovat per la fe en Jesucrist, que l'allibera i el porta per l'amor al servei dels altres.

En segon lloc, una concepció equilibrada del món, equidistant entre una afirmació absoluta i una negació radical. El món creat per Déu és bo, però hi viuen forces negatives i destructores, sovint personals, contra les quals el creient ha de lluitar.

Finalment, la comunitat de fe és el lloc de la realització cristiana de la vida. Una comunitat oberta a ajudar els altres, especialment aquells qui es troben en greu necessitat. No és suficient, però, l'ajut individual. Es necessita el treball unit i associat.

Curiosament, no se cita la necessitat de la lluita contra les estructures injustes que neixen de la mateixa limitació de les obres humanes o de la malícia d'uns egoïsmes. Però es podria considerar que aquesta citació és implícita en tot el que s'ha dit fins aquí.

En resum, ens trobem davant una obra molt important. Crida l'atenció el profund coneixement que té l'autor sobre el Nou Testament. En ser una obra tan ampla, és evident que no tots els punts es poden tractar amb la mateixa amplitud, però el valor neix també del conjunt i, sobretot, de la relació intrínseca que presenta sempre Schnackenburg entre fe i amor, entre antropologia i moral.

Tryggve N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*. Traducció al castellà de Joaquín Gómez-Pantoja, Córdoba, El Almendro, 1994, 244 pp.

Fruit de la seva investigació i docència a la Universitat de Lund (Suècia) i al Princeton Theological Seminary, a New Jersey, Mettinger ofereix en aquestes pàgines un tractament exegètic dels noms de Déu més representatius que surten en la Bíblia. El motiu que l'ha impel·lit a fer aquest treball ha estat el creixent interès que ha sorgit darrerament sobre els estudis de la idea de Déu en la Bíblia, en replantejar-se avui la qüestió de Déu com a pregona necessitat de l'home.

Per al desenvolupament de l'obra, l'autor ha emprat els mètodes propis de la investigació històrica i filològica, centrant-se principalment en la Bíblia hebrea, encara que també i puntualment s'ocupa del Nou Testament.

Pel que fa al pla general de l'obra, aquesta es divideix en nou grans capítols. En cada capítol, Mettinger es fixa en un tema concret; això sí, seguint un fil conductor que fa que cada tema connecti amb l'altre.

D'altra banda, és de destacar la profusió d'il·lustracions, de mapes i una reproducció de peces artístiques del Pròxim Orient, que el lector trobarà, sens dubte, de molta utilitat. Així mateix hi ha diversos apèndixs on es discuteixen alguns punts debatuts per especialistes, amb una exposició i amb un llenguatge clars, permetent, a la vegada, una adient comprensió per a tothom del tema tractat.

Finalment, l'autor afegeix una molt ampla bibliografia, un glossari amb alguns termes tècnics —que hom trobarà al llarg de l'obra— propis de l'exegesi bíblica i tres índexs (onomàstic i temàtic, l'un; de passatges bíblics, l'altre, i de paraules hebrees, l'últim), que ben segur el lector agrairà.

Anna Rubio

Manfred LURKER, *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*. Traducció al castellà de Rufino Godoy, Córdoba, El Almendro, 1994, 309 pp.

En la Bíblia, «el llibre dels llibres», l'home antic palesa la seva experiència de Déu en el món a través d'imatges i símbols, de no sempre fàcil comprensió per al lector d'avui.

Aquest diccionari, doncs, breu però científicament fonamentat, vol ser una eina de consulta per al lector de la Bíblia en general, essent també de gran utilitat per als teòlegs, estudiants i catequistes. El seu llenguatge planer, entenedor i alhora rigorós el posa a l'abast de tothom.

Els articles d'aquest llibre es divideixen en quatre seccions. En la primera hi ha unes breus indicacions sobre el fenomen i l'ús gràfico-simbòlic en l'entorn bíblic (Antic Orient, món antic). La segona i tercera secció escometen les concepcions gràfiques i simbòliques en l'Antic i Nou Testament respectivament. I l'última secció ofereix breus indicacions sobre l'influx de les imatges i símbols de la Bíblia en els escrits dels Pares de l'Església, en la litúrgia i en l'art cristià.

D'altra banda, el lector pot comptar amb unes referències bibliogràfiques, que trobarà en cada entrada, com també amb un ampli aparat bibliogràfic de cinc pàgines i dos

índexs complets –un sobre les significacions de les imatges i els símbols, i un altre, de citacions bíbliques– que l'ajudaran a un posterior aprofundiment en el seu estudi i a la utilització d'aquest diccionari.

Anna Rubio

Constantino GONZÁLEZ QUINTANA, *Dos siglos de lucha por la vida: XIII-XIV. Una contribución a la historia de la bioética*, Salamanca, Universidad Pontificia 1995, 278 pp.

Els segles XIII i XIV són un punt de referència per a la tradició teològica cristiana i, per tant, també per al tema concret de l'ètica de la vida. Però C. González Quintana ha anat més enllà del que seria l'estudi d'aquesta tradició i ens ofereix en aquesta tesi doctoral un panorama del que era la valoració de la vida humana també en la cultura d'aquell moment i en la vida de l'Església. Aquest objectiu ha donat per resultat una obra interessant, que ens ofereix un cabal molt ampli d'informació i que sens dubte seguirà amb atenció el lector interessat en la història de la teologia i de la nostra cultura. Potser és més d'agrair la informació sociològica i eclesial, perquè és la més difícil de recopilar. En primer lloc, una informació sobre les condicions de vida de l'època. Potser les amenaces i les proteccions de la vida en els segles estudiats no foren gaire diferents de les de segles anteriors o posteriors, però aquest context és útil per a copsar el sentit de les actituds dels teòlegs, així com les dels místics i predicadors, uns i altres estudiats en la part central de l'obra. D'entre els teòlegs, l'autor ha escollit sant Tomàs i sant Bonaventura, sens dubte dos exponents qualificats del moment àlgid de la teologia escolàstica; els segons són representats per sant Francesc d'Assís, santa Caterina de Siena i sant Vicenç Ferrer. No és cap sorpresa constatar que aquests últims, sobretot sant Francesc i santa Caterina, es puguin presentar com els cantors i defensors de la vida, mentre que el teòlegs es vegin més abocats a justificar uns fets que l'Església i la societat del seu temps justificava: la guerra, la pena de mort per a delinqüents i heretges i la tortura. La coherència amb què sant Tomàs i sant Bonaventura, cada un des de la seva teologia, defensen la vida com a valor bàsic i do de Déu, no acaba d'encaixar amb els esforços per a justificar els atemptats a la vida en aquelles situacions peculiars, més enllà de la hipòtesi de la defensa pròpia enfront d'un injust agressor. L'autor analitza la teologia de cadascun dels dos teòlegs i les raons per les quals es converteixen en ferm defensors de les excepcions al dret a la vida. No entra, però, aquí en una qüestió que no estava en l'objectiu del seu treball, però que cal no obviar. Avui cap cristià no defensarà la pena de mort per als heretges, ni la tortura per a ningú. Amb tota naturalitat acceptem així que al llarg del temps passat la moral cristiana ha canviat. Caldria no oblidar que també pot canviar en el futur. La tesi vol ser també una contribució a la història de la bioètica. Des d'aquest punt de vista són interessants finalment totes les informacions que ens ofereix sobre les actituds davant la malaltia, el dolor i la mort. I és alligador constatar com els cristians es van sentir cridats a atendre els malalts, sobretot els més pobres o marginats (leprosos, dementes, etc.). La presa de posició davant la vida que l'autor estudia en la reflexió teològica i en la pràctica eclesial, justifica que la tesi acabi amb una referència a la bioètica en general i a una possible bioètica cris-

tiana. A més també sembla coherent que opti per un concepte de bioètica més ample, no limitat per l'ètica de la pràctica mèdica. Aquesta era també la intenció d'alguns dels pioners de la bioètica.

Jordi M. Escudé

Raimondo LULLO, *Il libro dell'amico e dell'amato. Dialoghi mistici*. Traduzione dal catalano a cura di Adelaide Baracco. Introduzione di Josep Perarnau, Roma, Città Nuova Editrice, 1991, 109 pp.

Saludem aquesta nova traducció del *Llibre d'amic i amat* a l'italià. Continua la tradició de les que aparegueren, a Lanciano i Gènova en 1932, a cura d'Eugenio Mele i Umile da Gènova, i a Reggio Emilia en 1978, de la mà de Vera Passeri Pignoni.

En una *Nota del traduttore*, Adelaide Baracco presenta l'obra lul·liana com una empresa de projecció universal. Palesa, sobretot, el desig de compartir, amb el possible lector, la joia profunda que ha significat per a ella trobar aquest tresor de paraules vives.

La *Introducció* és de Josep Perarnau. Comença fent un repàs de la biografia de Ramon Llull: família, educació, conversió... Comenta una primera etapa de la producció lul·liana (1271-1280), en què queden ja traçades les grans línies per les quals discorrerà la seva vida i la seva acció i en què destaca el missatge *ad intra* (primera intenció, subordinant-hi les altres segones intencions) i *ad extra* (actuacions inspirades en el zel per la conversió dels infidels). Presenta després el Blanquerna, en el qual és inserit el *Llibre d'amic i amat*, com a síntesi de l'ideal de Ramon Llull, tant pel que fa a la dimensió *ad intra* com a la dimensió *ad extra* de l'Església. Perarnau va explicant, un per un, els cinc llibres que conté l'obra.

En arribar al *Llibre d'amic i amat* remarca dos punts. En primer lloc, les fonts i influx divers: a) la lírica provençal; b) l'espiritualitat sufí (denominació amic-amat, el mateix gènere literari com ara cançons i exemples breus, relació interpersonal immediata i directa amb Déu i el sofriment com a penyora d'amor); c) els elements propis de la seva formació cristiana, tant les grans veritats de la fe (Trinitat, Creació, Encarnació, Mare de Déu) com les seves idees peculiars: temes (arbre, pujada de l'enteniment...) i idees fonamentals del seu sistema (acte pur, principis relatius, necessitat de reforma del món...). En segon lloc, el fet que els versos o metàfores morals del llibre no eren destinades a una lectura personal privada, sinó que necessitaven explicació.

Josep Perarnau tanca la introducció posant en relleu com, immediatament després de la publicació del *Blanquerna*, el *Llibre d'amic i amat* comença a tenir vida pròpia, recorda les anteriors traduccions italianes i, finalment, es congratula del fet de multiplicar-se les seves edicions a Europa i Amèrica; ho considera una prova de l'actualitat dels anhels del Papa Blanquerna.

La traducció italiana d'Adelaide Baracco ha estat feta sobre l'edició crítica de Salvador Galmès, dins la col·lecció «Els Nostres Clàssics», Barcelona 1954.

Domingo Escuder i Giner

Johann Adam MÖHLER, *La unitat en l'Església* (Col. «Clàssics del Cristianisme» 59), Barcelona, Proa, 1996, 301 pp.

Sonará a tópico, pero esta vez es obligado decir que ha sido un acierto de la colección «Clàssics del Cristianisme» la elección de este librito primero de Möhler. Aunque no tenga la importancia de la *Simbólica*, su obra magna, es una muestra palpable de la gran categoría perdida de la llamada «escuela de Tübingen», y permite preguntarse qué habría sido de la Iglesia si hubiera tenido más audiencia aquel grupo de teólogos, en lugar de tenerla los tradicionalistas franceses. La obra de Möhler, según el subtítulo original, estudia el tema «en los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos». Aunque desde 1825 (fecha de su publicación) hasta nuestros días, puedan haber progresado los estudios históricos y la eclesiología misma, sorprende todavía hoy el capítulo cuarto de la segunda parte sobre el primado del obispo de Roma (en la línea de lo que luego ha recuperado René Tillard); como sorprende el aliento pneumatológico de esta eclesiología en un contexto como el de la iglesia occidental que ha olvidado tanto al Espíritu Santo (o sólo ha recurrido a él como argumento para tener razón). Precisamente por eso, según Möhler, la verdadera unidad de la Iglesia es la unidad en lo plural, a veces incluso de lo contrapuesto, y toda otra visión excluyente o uniformista de la catolicidad de la Iglesia es la integración de todos los matices o verdades parciales y no su presencia geográfica en todo el mundo (la iglesia no se llama kata-pántica o ecuménica, palabras que aludirían a la universalidad geográfica, sino kat-óllica, lo cual expresa una universalidad de contenidos que contradice otra vez a toda absolutización de una parcialidad, en la que consiste la herejía). Por eso, Möhler compara la autoridad en la Iglesia al arte de un director de coro que si percibe una disonancia, no hace callar a la voz que la ha producido, ni la uniforma con cualquiera de las otras voces, sino que «la forma» manteniéndola en su identidad y en la consonancia (que no es identificación) con las otras voces: «el coro se forma cuando se funden en una sola armonía las voces de personas distintas..., cada una en su modo» (p. 157). En fin, si la obra de Möhler puede estar superada en niveles teológicos o históricos, está casi por estrenar en los niveles eclesiales. Ésta sigue siendo su importancia.

José Ignacio González Faus

AA. VV. *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Manuel FRAJIO (ed.), Madrid, Trotta, 1994, 753 pp.

Como estructura, la obra comienza con unos capítulos introductorios sobre fenomenología, antropología y sociología del hecho religioso, para pasar después a la presentación de la filosofía de la religión de unos cuantos autores, que va seguida siempre por una antología de textos del autor expuesto. Se clausura con un buen capítulo único de R. Panikkar sobre lo que puede ser la «religión del futuro». Aunque todas las obras en colaboración de muchos autores son necesariamente desiguales, ésta me parece de más valor y utilidad de lo que haría sospechar una primera impresión. Sólo haría una objeción a su estructura o, mejor, a la selección de autores, y es la ausencia del idealismo alemán: parece que nombres como Fichte o Schelling habrían tenido algo que decir a la hora de recoger piezas para una «filosofía de la religión». Dicho esto, y aun-

que es un riesgo inútil entre casi treinta capítulos, el recensionador siente la tentación de señalar algunas preferencias, aún a sabiendas de que pueden ser terriblemente subjetivas. Permítaseme, pues, subrayar los últimos capítulos dedicados a Kierkegaard (J. M^a Valverde), a Zubiri (D. Gracia), a la escuela de Frankfurt (J. J. Sánchez) y a P. Ricoeur (M. Maceiras). Al concluir, y como subraya con razón Panikkar, aflora como balance la necesidad humana de «totalidad». A su modo, cristiandad, islam o hinduismo aportaban algo a esa necesidad. En los estados modernos, o postmodernos, esa necesidad no queda bien cubierta. Y en cambio está asistiendo a una totalización de los problemas, cada vez más comunes en nuestra «aldea global».

José Ignacio González Faus

Helmut WEBER, *Teología Moral General. Exigencias y respuestas*. Título original: *Allgemeine Moraltheologie, Ruf und Antwort*. Traducción de Marciano Villanueva (Biblioteca Herder 197), Barcelona, Herder, 1994, 462 pp.

El Concili Vaticà II, en el decret sobre la formació sacerdotal, va proposar un camí de renovació per a la teologia moral. Allí es declarava la necessitat que aquesta branca teològica es fonamentés més en la Sagrada Escriptura, proposés quina és la vocació del cristià i com aquest ha de donar fruits per a la vida del món en la caritat. D'aquell encàrrec conciliar en va sorgir un nou enfocament dels principis de la moral que es plasmà en l'anomenada Teologia Moral Fonamental. H. Weber està en la línia d'aquest moviment, aprofitant els fruits de trenta anys de treball. El llibre, per voluntat de l'autor, hauria d'haver-se titulat *Crida de Déu i resposta de l'home*, però aquest títol, que reflecteix el paradigma proposat pel Vaticà II, va quedar finalment sintetitzat en el subtítol definitiu. L'editorial va preferir que l'obra portés el títol de *Teología Moral General*. Creiem, però, que la proposta de l'autor o almenys el concepte més modern de Teologia Moral Fonamental, reflectirien més fidelment el contingut i el tarannà de tota l'obra.

El llibre, per altra banda, és pensat des de l'ensenyament i orientat a l'ensenyament, i per això, ha de ser necessàriament sintètic i el més clar possible. Dues condicions que es compleixen, tant en les explicacions puntuals com també en l'estructuració de tot el tractat entorn de dos eixos: la crida de Déu i la resposta humana. El primer es desenvolupa en dos temes: l'*ethos* bíblic i la norma moral. Les referències bíbliques són breus, si tenim en compte la riquesa i complexitat d'una possible moral bíblica, però són suficients per acomplir l'encàrrec conciliar i nodrir la teologia moral i la Sagrada Escriptura. La norma és tractada amb mètode històric en analitzar el paradigma clàssic de la llei natural, així com també les ofertes alternatives de l'ètica de situació i del modern conseqüencialisme, per a desembocar en la proposta d'una ètica del bé de la persona, que pot recollir el més valuós de l'ètica tradicional sense caure en el relativisme d'una ètica exclusivament subjectiva. En l'àmbit de la resposta s'exposa l'antropologia de la responsabilitat, les seves implicacions amb la llibertat, així com els dos paradigmes de resposta: el pecat i la virtut. I entre les dues parts se situa el tractat de la consciència moral, l'experiència de la persona que se sent interpel·lada per la paraula i moguda a donar una resposta.

A aquesta claredat d'estructura correspon una fluida exposició, malgrat que a vegades sembla deixar a la iniciativa del professor ampliar o aprofundir algunes dificultats o alguns temes. En la part bíblica i juntament amb el tema de la llei i l'aliança podria haver estat útil alguna referència al tema de la creació, com a punt de partença d'una moral tant de la dignitat de la persona humana, imatge de Déu, com de la relació amb la natura. L'obra és escrita abans de la publicació de l'encíclica *Veritatis Splendor* de Joan Pau II, però avui es fa difícil de llegir un text sobre moral fonamental sense tenir el text papal com a teló de fons. I, des d'aquest punt de vista, és interessant la presentació del debat sobre la fonamentació de l'ètica cristiana. Precisament és aquí on l'autor opta per una moral del bé integral de la persona, que podria superar tant un absolut proporcionalisme o situacionisme, clarament rebutjats en la *Veritatis Splendor*, com un rígid deontologisme. De la lectura d'aquest capítol i de tot el conjunt de l'obra queda clar que una moral de la sola situació o un conseqüencialisme absolut seria infidel a la tradició cristiana i fins i tot no seria coherent amb la fe. Però també queda clar que aquest recull es pot evitar des d'una moral personalista fidel a les directrius del Concili Vaticà II.

Jordi M. Escudé

Adela CORTINA, *Ética civil y Religión*, Madrid, PPC; 1995, 126 pp.

Adela Cortina, una veu de reconegut prestigi en el camp de l'ètica, s'ha ocupat des de fa temps de la relació entre ètica i cristianisme, i més recentment també de la qüestió de l'ètica civil o ètica de mínims. Dues temàtiques estretament relacionades i sobre les quals l'autora torna en aquest breu llibre, on proposa un cop més el seu pensament amb la frescor d'una prosa fàcil i entenedora però gens superficial ni simplificadora. Quatre dels cinc capítols del llibre reproduïxen una ponència i dos escrits independents i ja publicats. Això fa que algunes idees siguin recurrents o que en un capítol es desenvolupi més el que en un altre sols s'ha insinuat. Un text, per altra banda, adient per a un públic de PPC, cristianament sensible per viure la fe cristiana en el món d'avui. L'autora sap explicar què és aquesta anomenada ètica civil, a vegades tan mal entesa, sobretot des de l'estament eclesial. No és una ètica de rebaixes de fi de temporada, és un lloc on ens podem trobar totes les persones de bona voluntat. Però també queda clar que el cristià no per això renuncia a l'ètica de màxims a la qual el crida el missatge de Jesús.

L'autora també afronta alguns temes complexos però cabdals per a una ètica dels cristians: la tensió entre canvi i tradició (com no ser ni camaleons ni dinosaures), o entre l'universal i el particular (com no fer una ètica sols amb principis absoluts ni de la sola situació) o la mateixa rellevància de la fe en el compromís ètic. El cristià pot ser ciutadà i el ciutadà pot ser cristià. Un plantejament bàsic, a la vegada que entenedor i suggerent, per a tots els qui estiguin interessats en com el cristià pot situar-se en el si de la societat d'avui.

Jordi M. Escudé

José Ignacio CALLEJA, *Un cristianismo con memoria social. Narraciones de la vida para la moral social* (Teología siglo XXI 6), Madrid, San Pablo, 1994, 272 pp.

L'autor, director del Secretariat Social de Vitòria i professor de Teologia Moral, recull en aquest llibre una àmplia i profunda reflexió sobre la fe cristiana que vol incidir en la transformació de la realitat social del món actual que és ja una «aldea global». El pròleg diu que «l'objectiu d'aquest llibre és clar» i l'explicita així: «presentar un quadre de claus analítiques i referències ètiques que permetin al lector una reflexió moral personalitzada o, millor encara, un discerniment del grup i una opció social de natura crítica, pública, pràctica, solidària i cristiana». Crec que aquest resum s'ha de completar amb un ràpid esguard de l'índex. El lector ha de saber des de l'inici que s'enfronta a una anàlisi del «panorama global del món contemporani» que va des de l'«aldea global» fins a casa seva, fins a la justícia i solidaritat quotidianes. I és sobre aquesta anàlisi que s'ha de fer la reflexió moral personalitzada, el discerniment en grup i l'opció social. No hi ha dubte que quedaran sempre molts interrogants a respondre, però el llibre busca camins de sortida per als escàndols socials més punyents.

L'escrit se situa en l'any 1993 per a publicar-se en el 1994.

Hi ha tres capítols, 2-3-4, que expliquen la transformació econòmica i política que ha viscut el món des de finals dels anys vuitanta i principis dels noranta. Les noves tecnologies, la caiguda del comunisme als països de l'Est europeu, la nova problemàtica Nord-Sud, el problema demogràfic, la mundialització del mercat, l'hegemonia dels Estats Units, seran alguns dels factors més importants que l'autor analitza per a situar-nos davant la necessitat d'un Nou Ordre Econòmic Internacional.

Amb un capítol dedicat a Espanya, on estudia en profunditat l'aplicació d'aquests canvis al nostre país, amb unes consideracions especials tant al problema nostre de la inflació com a les crítiques que un sindicalisme viu pot aportar, conclou la primera part, titulada «Panorama global del món contemporani».

Vull subratllar la proposta que Calleja fa sobre un pacte de solidaritat que tingui com a primer criteri «que no siguin els més febles els qui paguin les situacions de crisi».

Malgrat que sembli que la primera part és la dedicada a *veure* la situació mundial, per tal de passar després a un *jutjar* i concloure amb un *actuar*, les pàgines del llibre no segueixen pas exactament aquest procés. L'anàlisi global és completada amb uns comentaris sobre la crisi de l'Estat del Benestar i per l'estudi, que es fa en la tercera part, de les conseqüències que el Tractat de Maastricht pot tenir per a nosaltres. Aquí l'autor introdueix un apartat sobre ètica i economia força interessant. Hi fa una defensa aferrissada de l'espai per a la llibertat política enfront d'un determinisme econòmic total. Avui, diu, no ens podem plantejar si anem a Europa, però sí que val la pena de preguntar-nos: «Quina Europa volem?», i fins i tot: «Europa val la pena?»

La quarta part és dedicada a «pensar en un futur per a tothom». S'hi presenta el canvi que la cultura actual ha realitzat respecte a algunes categories socials i polítiques, com «el treball, un bé escàs», «la solidaritat, reconeixement mutu», «desenvolupament limitat pel futur del planeta», «guerra/pau que ens interroguen des de les armes de destrucció massiva i el negoci de la venda d'armament», i així els conceptes de cultura, democràcia, drets humans i sentit de la vida.

Tenint en compte aquests canvis hem de buscar sortides alternatives a la situació social «asimètrica». I s'han de buscar sortides tècniques per a preus dignes per a les

matèries primeres del Tercer Món, per a trobar mecanismes de redistribució de la riquesa en un país, per a ajudar al desenvolupament dels pobles, per a solucionar el deute extern i per a complir la recomanació del Programa de les Nacions Unides per al Desenvolupament, que demanava la reducció en un 3% de la despesa militar de tots els països durant la dècada dels noranta.

Un futur per a tothom s'ha de basar en la solidaritat com a justícia obligada, que com a tal inclou l'exigència de renúncies, perquè són necessàries en una societat asimètrica. Però aquesta solidaritat ha d'anar acompanyada d'una actitud de misericòrdia, acollidora de les persones i a la vegada denunciadora de la injustícia.

La metodologia per a trobar camins de solució té tres nivells: primer, adonar-se dels problemes i de les situacions dels més afectats; segon, acceptar la vàlua moral dels altres; tercer, donar pas a la caritat política, és a dir, a un voluntariat que treballi per ajudar els més pobres i, ensems, per la reforma de les estructures.

Es poden tenir diferents pautes d'acció i l'autor en dona algunes per a la implicació personal (com ara practicar una austeritat solidària), social (com ara el desenvolupament de l'associacionisme civil) i eclesial (com ara compartir els compromisos d'alliberament humà). Però, insisteix, seguint la recomanació de Pau VI en l'*Octogesima Adveniens*: toca a les respectives comunitats cristianes de fer un discerniment que conduïxi a trobar les solucions més adequades per als problemes concrets locals.

En arribar a la conclusió d'aquest comentari haig de dir com a síntesi que ens trobem davant un llibre que estudia d'una manera molt seriosa i pregona la situació del canvi que s'ha realitzat en la situació política i econòmica del món actual. A aquest estudi i anàlisi, que considero la millor aportació de l'autor –basats en una rica i ben actual bibliografia–, correspon la proposta de línies i camins de solució que, com és lògic, presenten un caràcter massa general i ens empenyen a buscar solucions concretes per a cada comunitat.

Ignasi Salvat

Bernhard HÄRING, *¿Hay una salida? Pastoral para divorciados*, Barcelona, Herder, 1990, 148 pp.

Encara que aquest llibret es va publicar ja fa alguns anys (original alemany, 1989), és interessant de tornar-lo a recordar; en part perquè el tema continua molt viu i potser sobretot perquè alguns esdeveniments en l'Església han limitat massa el debat a un aspecte: el de la comunió eucarística dels divorciats tornats a casar. Probablement, la primera aportació del P. Häring, aleshores i ara, és el seu plantejament: quina ha de ser l'actitud de l'Església amb els qui han vist trencat el seu matrimoni? El títol és significatiu; no té cap sentit evangèlic tractar aquestes persones com si la seva situació en l'Església fos un carreró sense sortida. El pròleg té expressions entranyables en un teòleg i pastor benemèrit de més de vuitanta anys: «Potser aquesta meua última paraula d'ànim i de simpatia forma part ja de la meua preparació immediata per a la mort, amb una confiança ferma en la promesa del Senyor: Benaurats els misericordiosos perquè trobaran misericòrdia (Mt 5,7)» (p. 10).

L'obra comença directament amb l'explicació de sis casos viscuts per l'autor que manifesten el seu enfocament i la seva denúncia (cap. I); en tots apareix el contrast

entre unes situacions humanes complexes, ambigües, doloroses, i l'actitud dels representants de l'Església, bloquejats per l'enduriment, incapaços d'entendre, acollir i oferir camins de creixement evangèlic. D'aquí el seu plantejament: la pastoral de l'Església està determinada per la negativa al divorci i la pràctica dels tribunals eclesiàstics. El món d'avui ha canviat molt, tant en la manera de ser de les famílies i de la societat com en l'experiència de la solitud i en la vivència del dret i la possibilitat de la parella. L'Església, en canvi, està estructuralment bloquejada per una pràctica negativa i tancada que aboca a una actitud de rebuig i de condemna (cap. II). Segueix la doctrina i la praxi imposada per Alexandre III en el segle XII. Potser aleshores fou positiva, però avui s'ha de repensar. Cal superar la sensació d'estar abocats a un problema doctrinalment i pastoralment sense solució. L'Església ha de seguir el seu Mestre, que no va venir a jutjar sinó a salvar. De fet, apareix en l'obra almenys cinc vegades una expressió dirigida als qui es troben en aquesta situació: «Coratge!» I l'autor es felicita per les paraules i el to d'un text de *Familiaris Consortio* de Joan Pau II (num. 84) que exhorta els pastors a valorar bé les diverses situacions i a assistir els divorciats tornats a casar per tal que no es considerin separats de l'Església (pp. 11-12).

Håring proposa com a camí la doctrina teològica i la pràctica pastoral de les esglésies orientals al voltant de la *oikonomia*, cosa que àdhuc permetria de recuperar alguna tradició de la mateixa església llatina. Una bona part de l'obra és dedicada a exposar el concepte esmentat, les seves arrels evangèliques i les seves concrecions pràctiques (cap. III). Tot recolza en el mateix sentit del sagrament. El veritable sagrament és Jesucrist, rostre de la misericòrdia de Déu entre nosaltres, que no ve a imposar una llei ni a condemnar els pecadors sinó a acollir, comprendre i salvar. L'Església ha de manifestar el mateix Esperit, i el sagrament del matrimoni també. L'Església no ha de confiar en una llei ni s'ha de veure determinada per la pràctica dels tribunals, sinó que en ella tot ha de respirar gràcia i misericòrdia. *Oikonomia* significa «administració»; el primer administrador és Déu, l'únic Senyor, sant i misericordiós, davant el qual tots hem de reconèixer el nostre pecat i la nostra feblesa; no podem erigir-nos en jutges sinó que som cridats a sentir com ell, a comprendre i a salvar. Dins aquesta espiritualitat, les esglésies orientals no han desenrotllat un clima de llei, de rigor i de condemna, sinó que acullen i acompanyen els divorciats, especialment el cònjuge abandonat, i accepten, en determinades circumstàncies i amb algunes condicions, un segon matrimoni, molt marcat, àdhuc en les fórmules litúrgiques, pel reconeixement del propi pecat i la lloança de la misericòrdia divina. El mateix Concili de Trento, en definir la indissolubilitat del matrimoni, explícitament va deixar fora de consideració la praxi multiseular de les esglésies orientals que, sense negar les paraules evangèliques, acullen i acompanyen els divorciats, acceptant àdhuc un segon matrimoni. Håring subratlla el caràcter global de l'espiritualitat de la *oikonomia*. No es tracta simplement de permetre unes segones núpcies, sinó que és tota una espiritualitat, que ja des del primer moment no redueix el sagrament a llei i rigor sinó que l'entén com a gràcia que perdona i salva.

La nostra església llatina necessita un canvi, teològicament i pastoralment, i l'espiritualitat de la *oikonomia* pot ser un bon model (cap. IV). Cal que s'entengui enviada no a exigir la llei de la indissolubilitat sinó a mostrar la gràcia, la misericòrdia i el perdó de Déu. Això ha de portar a una praxi pastoral distinta, acollidora, comprensiva, acompanyadora, que generi un clima de diàleg psicoterapèutic en el qual cada persona i cada parella se senti impulsada a fer els passos possibles. La perspec-

tiva ha de ser general, abraçant el conjunt de tota la vida, el clima de la parella, els fills, totes les circumstàncies, les noves situacions, tenint molt en compte el procés personal de cara a la fe. Si en aquest diàleg es veu positiu el pas a un nou casament, aquest, sens dubte, no podria ser sacramental, però el pastor haurà de respectar la decisió de consciència dels interessats.

A la llum d'aquesta espiritualitat, Häring es pregunta què pot i deu fer la nostra Església per a ser fidel al missatge evangèlic (cap. V), que subratlla alhora l'amor conjugal entès i viscut com a indissoluble i el tracte «econòmic» als qui han vist trencat el seu matrimoni. Parla en primer lloc de la reorientació dels processos de nul·litat: superar el tuciorisme dur i implacable davant els mil matisos de la realitat, respectar el dret fonamental al matrimoni i no fer recaure sobre l'interessat la prova de la invalidesa del matrimoni anterior; al contrari, cal que siguin els tribunals els que en demostrin la validesa, no bloquejant un segon matrimoni en cas de proves incompletes.

Allà on Häring expressa millor el seu esforç teològic-pastoral és en els camins que obre de cara a l'acompanyament de les persones que es troben en la situació de divorci (cap. VI). Subratlla que de cap manera no vol apartar-se ni de la teologia ni de la normativa de l'Església, sinó que vol posar en relleu les possibilitats que ja ara ofereix la nostra realitat eclesial de cara a un tracte pastoral més adequat en aquest camp. Comença insistint en l'esforç que els pastors han d'esmerçar en els intents de reconciliació i acostament mutu de les parelles en perill de trencament. En el cas de ruptura ja real i irrecuperable, proposa un ús estricte però eficaç de dos principis clàssics de la moral catòlica en situacions conflictives: el de l'epiqueia, actuant *contra legem* per ser fidel a l'esperit de la llei; i el de la solució en l'àmbit intern (*forum internum*) encara que no correspongui a l'extern-jurídic. Planteja finalment la qüestió de la recepció dels sacraments per part dels qui han decidit un segon casament en l'àmbit civil, matisant la resposta segons les múltiples situacions possibles però manifestant una actitud oberta. Troba aquesta obertura avalada per algunes decisions recents de congregacions romanes (anys 1973 i 1975) i pel Sínode de Bisbes (1980), encara que després l'actitud s'ha tancat i endurit en *Familiaris Consortio* (1981). La posició oberta que Häring proposa va ser formulada poc després (1993) pels tres bisbes alemanys del Rin superior, en un document argumentat i matisat que va provocar una reacció contrària de la Congregació per a la Doctrina de la Fe (1994).

El tema d'aquest llibret de Häring és delicat, difícil, sempre actual. Ell hi fa una aportació positiva. Al·ludint a l'actitud acollidora, «oikonomica», del Sínode i de *Familiaris Consortio*, diu: «Ens trobem per primera vegada en el bon camí» (p. 12). Sembla que aquesta aportació es pot resumir en dos punts. El primer, més general, és el veritable objectiu de l'obra: l'esperit evangèlic de perdó i de misericòrdia demana avui una reorientació de la pastoral eclesial, massa dura i exigent, abocada unilateralment a la urgència de la llei. El segon es refereix a les possibles perspectives pràctiques obertes ja ara a les persones divorciades, que no necessàriament s'han de veure abocades a un carreró sense sortida.

J. MANEMANN (ed.), *Demokratiefähigkeit*, dins *Jahrbuch Politische Theologie* 1, Münster-Hamburg, 1996, 266 pp.

Ja fa molts anys que el professor alemany Johann B. Metz, amb la seva «teologia política», s'esforça per trencar una concepció molt estesa segons la qual amb l'arribada del regne de la raó il·lustrada la religió quedaria confinada a les fronteres de la interioritat i del privat. A través de molts articles, seminaris i cursos donats arreu del món, el professor Metz ha anat donant consistència a la seva tesi inicial i són molts els qui, de mica en mica, s'han deixat entusiasmar per a desenvolupar i potenciar aquesta dimensió social i política de la religió i, per tant, també de la teologia. Aquesta dimensió «política» s'ha convertit ja en l'empremta personal i característica que el professor Metz ha volgut donar a la mateixa teologia fonamental. A més de la forta influència que ha exercit en la teologia europea, són molts els teòlegs de l'Alliberament que han cercat, en el seu mètode i en les seves reflexions, elements importants a l'hora de reflexionar sobre la realitat social i política d'Amèrica Llatina des d'una postura creient i responsable.

Amb aquest volum que aquí presentem apareix al gran públic un recull de treballs dels més immediats col·laboradors i deixebles de Metz. El volum apareix com a primer número de l'«Anuari Teologia Política». Segons Manemann, aquest Anuari neix amb l'intent «d'impulsar els estudis i debats interdisciplinars de cara a aquesta nova determinació de les relacions entre religió i política, cristianisme i cultura cristiana dins l'àmbit de la modernitat europea» (p. III). Com el mateix editor subratlla, aquest volum, dedicat a la «democràcia», apareix després de la desfeta del socialisme als països de l'Est i de la reunificació d'Alemanya.

El volum consta de tres parts: Un *Forum*: «Què vol dir realment “polític”?» Per tal d'aclarir el significat actual de «polític», prenen la paraula el jutge del tribunal constitucional E. W. Bockenförde, els polítics P. Hintze, F. Duve, W. Kretschmann, i els i les teòlegs J. Moltmann, D. Sölle i E. Brocke.

La segona part la constitueix el que s'anomena *Tema*, i que porta per títol: «Monoteisme, teodicea i democràcia.» Aquí els teòlegs T. Rainer Peters, J. B. Metz, O. John i M. Rainer exposen les diferents relacions que s'estableixen entre teologia i política i on es destaca la importància que la realitat política té per a tota reflexió teològica, les relacions entre monoteisme i democràcia, teodicea i dictadura, tancant-se amb un estudi sobre les diferències existents entre una teologia política secularitzada com és la de C. Schmitt i una teologia política basada en fonaments bíblics.

En un segon apartat d'aquesta part s'estudien la situació de la religió en les constitucions i estatuts legals dels diferents estats moderns (W. Oelmüller); J. Manemann ressalta la necessitat d'integrar la categoria «memòria» en la discussió actual sobre les relacions entre història i democràcia. E. Arens i J. Manemann expressen la poca capacitat de la cultura actual per integrar elements de solidaritat. Per acabar K. Füssel i M. Rammingen discuteixen sobre la capacitat democràtica del sistema econòmic imperant a Occident i el gran contrast que significa el fet de la pobresa dins Alemanya mateix.

La tercera part, *Debat*, porta per títol: «Política i reconeixement de l'altre.» Intenta donar resposta a les exigències d'una «hermenèutica de reconeixement». P. Suess presenta en forma de tesi, i a partir de la problemàtica llatinoamericana actual, la incapacitat històrica dels països europeus de practicar una hermenèutica semblant. W. Lesch, M. Möhring Hesse i P. Rotländer prenen postura davant les tesis de Suess des dels seus respectius camps de reflexió: moral, ètica social i teologia política.

El volum acaba amb una recensió dels treballs de H. Meier sobre la «teologia política» de Carl Schmitt (1921), així com amb la presentació de dos instituts que «se senten obligats per la preocupació de la Il·lustració de la realització del subjecte en la història i en la societat». Són l'*Institut per a Teologia i Política* de Münster i el *Fritz Bauer Institut* de Frankfurt.

La simple presentació dels components temàtics del volum ja dóna prou evidència de la importància del treball realitzat, tant per l'amplitud interdisciplinària com per la importància de les seves aportacions. La categoria dels autors participants és, a més, una bona garantia de la seriositat i profunditat amb què s'intenten aclarir alguns dels aspectes del significat «polític» de l'evangeli. Des d'una perspectiva estrictament teològica, aquest volum és una mostra excel·lent d'allò que pot ser una reflexió teològica que no es vulgui quedar en el ghetto de les veritats sabudes i que intenta seriosament entrar en diàleg amb la modernitat. És una teologia que vol acollir la problemàtica real que impregna la vida de l'home actual contrastant-la amb el missatge cristià. D'aquesta manera s'obre una nova via a l'evangeli per tal que sigui sal de la terra i llum del món. Aquestes reflexions, debats i discussions responen a un mètode teològic innovador, però les seves aportacions són molt valuoses per a ajudar la fe i la religió a trencar l'hermetisme de la interioritat privada i prendre part i incentivar el diàleg amb la cultura actual.

Esperem que aquest volum, realitzat essencialment a partir de la problemàtica cultural d'Alemanya, en traspassi aviat les fronteres i faci que aquesta escola de la «Teologia política» es converteixi en model a seguir també més enllà d'aquestes fronteres.

Josep Castanyé

José A. ZAMORA, *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne* (Religion - Geschichte - Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien 3), Münster-Hamburg, LIT, 1995, 508 pp.

L'obra que presentem és una tesi doctoral dirigida pel Prof. J. B. Metz i acceptada per la Facultat de Teologia de Münster l'hivern de 1994 i que, com expressa la col·lecció on ha aparegut publicada, cal situar en el camp de la teologia fonamental.

El tema específic cal incloure'l de ple en la problemàtica, tan sovint recordada pel director del treball, de com és possible continuar parlant de Déu —escriure teologia— després d'Auschwitz. És a dir, com és possible parlar de Déu tenint en compte els esdeveniments que han marcat de manera tan negativa i vergonyosa l'Europa del segle XX que, a més d'afirmar Déu, estava convençuda també del progrés i de l'emancipació progressiva de la humanitat sota el guiatge de la raó il·lustrada. Les dues guerres mundials van desfer definitivament aquest optimisme. Per això es feia necessària una «segona Il·lustració», que fos capaç d'assumir el fracàs de la primera i reobris un nou procés de fonamentació raonable d'un futur justificable. Segons Zamora, seguint molt de prop el seu mestre, també la teologia ha d'entrar en aquesta nova discussió, si vol tenir encara alguna plausibilitat. És el repte de la modernitat.

Zamora entra en aquest diàleg estudiant l'obra d'Adorno, que juntament amb Horkheimer va ser l'iniciador d'aquesta reflexió crítica de la primera Il·lustració. Com ningú,

va ser ell qui va posar més clarament de manifest les contradiccions inherents als sistemes de pensament il·lustrat. Per això la seva obra *Dialektik der Aufklärung* s'ha de jutjar com a «signe inequívoc d'un canvi epocal en la consciència de la Modernitat» (p. 1).

L'obra consta d'una breu «Introducció» (pp. 1-7) i quatre llargs capítols, acompanyats d'un registre de sigles i d'una extensíssima ressenya bibliogràfica (pp. 467-507), destacant en un primer apartat les obres d'Adorno, destriades en diferents subapartats. Precedint la llarga llista d'obres consultades, l'autor cita també tres reculls de «bibliografia» sobre l'obra d'Adorno.

El primer capítol porta per títol «La teoria crítica en el “carreró sense sortida” de les apories de la Modernitat». Zamora critica en primer lloc, i d'una manera molt concisa però clara, la recepció i l'ús que la «postmodernitat» fa de l'obra d'Adorno, prenent-li el caràcter dialèctic i reduint-la a l'anàlisi de la negativitat. Per això es veu obligat a entrar en «Defensa d'Adorno dels seus amants postmoderns» (pp. 9-12).

Després s'estén en un llarg estudi sobre la recepció que l'obra d'Adorno ha meregut per part d'Habermas: «Habermas i el “viratge comunicatiu” contra la teoria crítica» (pp. 12-54). Habermas no pot creure que la «crítica radical» que Adorno fa de la modernitat no hagi de portar necessàriament a un «carreró sense sortida», ja que tant a Adorno com a Horkheimer els «hauria estat barrat el camí per a descobrir els potencials de raó de la modernitat cultural» (p. 17). Segons Zamora, sembla que Habermas passa per alt «el concepte de “crítica immanent” fundat en la història de la filosofia», que, per cert, està ben present en l'obra d'Adorno.

En la resta del capítol l'autor analitza profundament i detingudament «l'alternativa» habermasiana a aquesta «antiga» teoria crítica. Segons Zamora, aquesta nova teoria no parteix de la crítica radical que imposa la mateixa realitat i, per això, la seva realització només es pot donar «amb el preu d'una relativització (Verharmlosung) de les contradiccions de la societat capitalista i una formalització i processualització de la raó» (p. 53). A més, «té peus de fang», perquè parteix de la dicotomia radical de treball i llengua.

La crisi de la modernitat cultural és de dimensions molt més amples.

En un segon capítol, Zamora rastreja la gènesi del pensament adornià. El mètode emprat és molt suggestiu i aclaridor. Segons ell, tres són els elements que configuren la temàtica de la modernitat cultural («kulturelle Moderne», Habermas): la filosofia de la història, la crítica de la ideologia i l'art. L'autor descriu les aportacions d'aquells autors que, a partir de l'Enciclopèdia Francesa fins als anys trenta del nostre segle, s'han mostrat més significatius en cada un d'aquests camps, així com les «dificultats» que Adorno destaca en aquests diferents sistemes de pensament. D'aquesta manera, els plantejaments i solucions apuntades per aquests autors es converteixen per a ell en reptes als quals es veu obligat a donar resposta.

Per tal de mostrar la gènesi del pensament d'Adorno l'autor presenta breument, però amb una quantitat de bibliografia realment impressionant, aquestes diverses aportacions. En el marc de la filosofia de la història, Zamora fa desfilar Hegel, l'Historicisme (Ranke, Droysen, Dilthey, Windelband, Rickert), Nietzsche, Weber, Spengler, Heidegger. Segons Zamora, caracteritza el pensament de tots aquests autors el «malestar que mostren amb la modernitat i el seu pensament històric» (p. 86), de tal manera que els seus «plantejaments... no van ser veritablment crítics», sinó, tot al més, «escamoteigs de la problemàtica històrica que anaren a parar a una afirmació ideològica del procés històric» (p. 87).

De manera semblant procedeix amb el corrent de la crítica ideològica, on es passen les teories dels inicis de la teoria crítica, les posicions –ja més desenvolupades–

de la teoria de la ciència, Marx, Nietzsche («la més conseqüent crítica de la ideologia», p. 106), Lukács, Mannheim i el «jove» Bloch. L'exposició de Zamora el porta a afirmar que «la possibilitat d'aquesta crítica des de la Il·lustració fins als anys 30 del nostre segle no es va poder desenvolupar sense apories» (p. 128). A aquests intents no els queda altra «alternativa que autodiluir-se i segellar la sanció del que existeix o refugiar-se en una esfera ontològica o teoria del coneixement quasi-transcendentals, lluny de tots els riscos de la història» (p. 128). Segons l'autor, Adorno troba una tercera via.

Les apories de la modernitat es mostren, de manera semblant, també en «l'avantguarda intel·lectual i estètica». Els intents de Rousseau de trobar la «voluntat general», el compromís dels «artistes» en els inicis del socialisme per superar el naturalisme, o els esforços de l'expressionisme i dadaisme alemanys, com el surrealisme francès per superar la «pèrdua d'experiència del món modern» es queden també a mig camí. Tot i assenyalar molt encertadament la necessitat de superar la situació i mostrar la capacitat transformadora de l'art avantgardista, aquests moviments no han aconseguit tampoc superar l'escissió entre vida i art.

El tercer capítol, «Gènesi del pensament d'Adorno», descriu els elements de què s'ha servit Adorno per a formular la seva teoria de la crisi de la modernitat. Justament aquestes «apories de la modernitat cultural han de ser compreses com els "topoi" sobre els quals s'ha de continuar exercint la crítica de la realitat irreconciliada». Zamora ens avança ja la tesi d'Adorno: «El projecte de la Modernitat només es pot realitzar *contra* ella –però només *contra ella*» (p. 172).

Segons Zamora, Adorno manté el concepte de *totalitat*, però per rebutjar-lo. Per a Simmel, Lukács, Horkheimer, Schönberg, Berg, Webern..., la construcció d'aquesta totalitat és sempre una «recomposició de les runes». Així recupera la identitat. Però Adorno col·loca entre totalitat i identitat la categoria de la dialèctica, evitant així de convertir la interpretació filosòfica de la realitat en una mera projecció del subjecte i possibilitant la «lectura de les figures enigmàtiques de l'ent» (p. 203). Aquestes figures enigmàtiques han de constituir el punt de partença de tota reflexió sobre la realitat. Són «figures» que apareixen sempre com a «fragment» i com a «concret».

D'aquesta manera la dialèctica es converteix en Adorno en «perspectiva al·legòrica que permet trencar la negativitat del real». Per ella, «tot allò que havia sucumbit i havia estat destruït» acusa ara reclamant una reconciliació ausent. La caducitat porta el «seggell negatiu de la seva necessitat de salvació històrica» (p. 224). La dialèctica entre natura i història permet de no absolutitzar cap dels dos moments, fent, a més, que la negativitat històrica provoqui un nou pas endavant. Aquesta concepció d'Adorno és contrastada al llarg de cent pàgines amb els principals teòrics de la filosofia de la història, de la crítica ideològica i de les realitzacions de l'art d'avantguarda (pp. 2-330). Zamora va mostrant com Adorno, enfront de tots ells, va perfilant i desenvolupant el seu sistema de «crítica immanent», aquella crítica únicament vàlida, justament per no recolzar en pressupòsits manllevats fora del propi sistema.

Després d'aquest llarg i dens recorregut per la història de la filosofia de la cultura moderna, Zamora passa, en un darrer capítol, a la problemàtica estrictament teològica. D'entrada adverteix el lector que no es tracta pas de formular el contingut teològic del pensament d'Adorno, sinó de «mostrar que la crítica immanent de la modernitat pot ser de gran ajuda per a la necessària crítica immanent de la teologia i, precisament, des de la història del sofriment i la seva agudització en tots aquells esdeveniments que hom intenta descobrir com a Auschwitz» (p. 332).

El capítol porta per títol «Apocalíptica i història del sofriment. Crítica de la teologia i del pensament d'identitat», i les perspectives concretes d'aquesta «ajuda» provenen, segons Zamora, d'una nova revalorització de l'apocalíptica i una intensificació de la memòria del sofriment. Això comporta, ja de per si, una crítica de la teologia i del concepte d'identitat que li serveix de punt de partença. D'aquesta manera, la lectura d'Adorno porta Zamora a detectar un dèficit greu en les teologies de la història. En general, pequen de voler harmonitzar massa fàcilment la moderna filosofia de la història amb el concepte judeo-cristià de la història. Per això, en aquest capítol es passa revista als principals sistemes teològics del nostre segle.

Enmig d'aquest paisatge de «fàcils» harmonitzacions, destaca Zamora la veu crítica de K. Barth, per a qui «la història de Déu i la història del món només són concebibles com a inconciliables» (p. 335). Amb tot, però, a causa de la preeminència dominant de Déu sobre la història, pot donar la impressió que les negativitats troben massa fàcilment refugi en els designis amagats de Déu.

Per a Zamora, ni Bultmann ni Rahner tampoc no han aconseguit recollir en la seva reflexió teològica la fragmentarietat històrica amb tots els signes de violència i sofriment; Bultmann, a causa de la «individualització de la història» recolzada en el subjecte que cerca una vida autèntica a nivell individual, i Rahner, pel fàcil optimisme a què el porta la seva concepció de l'esperit humà que, emergint d'un horitzó transcendental, es va realitzant a través de la seva contínua autosuperació i que, per tant, li impedeix d'assumir la història en la seva «singularitat irreductible».

Aquest «dèficit històric» en la reflexió teològica intenta superar-lo Pannenberg. No es tracta de la història de *l'individu*, sinó de la història humana com a tal. Però el procés de la història cap a un futur absolut, Déu i del qual Jesucrist és l'anticipació, «no aclareix de cap manera fins a quin punt la totalitat —és a dir, la integració de l'individual en el tot— garanteix de si la justícia» (p. 367). Zamora conclou aquest recorregut destacant que —tot i les grans diferències que hi ha entre aquests diferents autors— és comú a tots ells «*el seu dèficit apocalíptic*» (p. 367).

Els dos apartats següents de l'obra estan dedicats a mostrar com històricament es va anar perdent aquesta dimensió apocalíptica del Cristianisme i que tan decisivament l'havia caracteritzat des dels seus inicis. El procés d'hellenització no solament va obrir-li les portes per a convertir-se en religió imperial, sinó que va convertir «l'experiència fonamental —les grans obres de Jahveh en l'Èxode— en una experiència transcendental de totalitat donadora de sentit i que permetia *dominar* totes les experiències reals de sofriment, és a dir, en el qual poden *ser integrades*» (pp. 388-390).

Recolzant en Metz quan afirma que «ens hem de negar a explicar el sofriment del poble jueu des de la perspectiva de la història de la salvació», i assumint plenament la radicalitat de la crítica d'Adorno, Zamora conclou que una reflexió teològica que vulgui fer justícia a la realitat històrica ha «de prescindir de tota classe de metafísica de salvació, a estar oberts a les qüestions de la teodicea en contra de totes les respostes de la teodicea» (p. 393). Reprerent Auschwitz com a exemple paradigmàtic de tots els «trencaments de la història», Zamora retorna a la «dialèctica de la víctima i l'engany de la raó», al «revers de la història», i reprèn la crítica d'Adorno a tot intent anivellador de les interpretacions de la història que recolzin en el principi d'identitat perquè no és capaç de fer justícia a l'experiència, ja que la presència del sofriment és «l'agulló de la no-identitat en la carn de la identitat» (p. 429): «Memòria i mimesi [són] moments essencials de l'experiència no-mutilada» (p. 440). La història continua i les decisions

humanes la continuaran determinant. La reflexió sobre la modernitat imposa que l'acció humana es regeixi per la combinació d'una teoria amb una pràctica que respectin totes les dimensions d'aquesta experiència no-mutilada. «La consciència de la impotència de totes les accions reformadores enfront de les dimensions del sofriment en el món» no poden portar a una «abstinència de pràctica». La modernitat requereix una praxi que sigui adequada i faci justícia a la història. Aquesta «praxi adequada» es concretarà en la «“figura de tota reducció actual del sofriment sempre present” i no “sols en l'allunyament de la perdició final”» (p. 454). Aquestes són les dimensions de la veritable «utopia» a què pot aspirar l'home després d'Auschwitz.

Amb aquestes reflexions acaba Zamora aquest llarg recorregut per la història de la filosofia i de la teologia modernes. El llibre no té una conclusió on es concretin les aportacions d'aquesta reflexió per a la teologia. No es fa necessari, com el mateix Zamora ja havia anunciat (cf. p. 331). Tota l'exposició es converteix per al teòleg en una exigència contundent a no fer de la teologia una teoria abstracta i reduccionista de l'experiència humana. Tampoc a la teologia, la utopia d'una salvació definitiva –de la qual mai no podrà prescindir!– no li permet desentendre's dels problemes reals a què està subjecta l'existència humana. Tampoc ella, en nom de la salvació en un més enllà, no pot deixar de banda o relativitzar el sofriment real en la història. Seguint aquestes exigències, la teologia es veurà obligada a deixar el camp de l'especulació abstracta i convertir-se en introducció a una veritable pràctica salvadora en diàleg i en contraposició amb tots els altres esforços reformadors de les diferents cultures.

És d'agrair ben sincerament l'esforç immens que José A. Zamora ha fet en l'elaboració d'aquest treball. La seva extensió i amplitud en temes i autors tractats, el rigor del mètode emprat, la lectura sistematitzada i contrastada que fa dels principals pensadors de la modernitat i la seva mirada crítica a les limitacions dels principals representants de la teologia actual, converteixen aquesta obra en un exemple extraordinari del que pot significar un diàleg profund i reflexionat de la fe cristiana amb la cultura del nostre temps.

Josep Castanyé

Daniel J. STOLLENWERK, *Creating and Healing in the Thought of Bernard J. F. Lonergan* (extracte de la tesi doctoral).

Amb el títol de «Conversión, vida teologal, y sanación en el pensamiento de Bernard J. F. Lonergan», la Facultat de Teologia de la Universitat Pontifícia de Salamanca publica l'extracte de la tesi doctoral defensada pel Dr. Daniel J. Stollenwerk (cf. *Diálogo ecuménico* XXX, n. 97 (1995) 213-239).

La publicació, a més a més de l'extracte de la tesi, ofereix la bibliografia de l'obra teològica de Lonergan i la dels principals estudis sobre l'autor, citats en la tesi. Inclou, finalment, l'índex de la tesi doctoral sencera.

Un extracte té sempre la limitació de no donar tots els elements necessaris per a una valoració de la recerca en tot el seu abast. Tanmateix, en obligar l'autor a fer una síntesi de la seva investigació, té el valor de donar amb precisió els elements nuclears de la seva pròpia recerca.

L'extracte d'aquesta tesi ofereix la possibilitat de copsar la importància de la figura teològica de Lonergan, perquè exposa amb claredat l'objectiu de tota la seva obra teo-

lògica, descriu les claus metodològiques per a una interpretació correcta del seu pensament i fa una aplicació d'aquest objectiu general i d'aquesta metodologia teològica, en el cas concret del breu article de Lonergan, *Healing and Creating in History*, publicat en el llibre *Third Collection: Papers by B. J. F. Lonergan*, ed. Frederick E. CROWE. New York-London, 1985.

L'autor analitza el sentit lonerganià de les dues expressions centrals de l'article del teòleg: la *creació natural ascendent* i la *sanació sobrenatural descendent*, tot i que es concentra especialment en la segona.

Comença amb una anàlisi del concepte central de tota l'obra de Lonergan: la *conversió intel·lectual, moral i religiosa*. Segons l'autor, mitjançant aquesta experiència de la conversió s'inicia el moviment descendent, esmentat abans, transformador de la consciència per mitjà de les tres virtuts teològals. Aquestes virtuts teològals, al seu torn, inicien el procés de la curació de la societat.

Daniel J. Stollenwerk subratlla que la consciència transformada per la caritat, la fe i l'esperança es relaciona amb la que Lonergan anomena llei de la creu, és a dir, amb la cristologia i amb el futur de la humanitat en el món.

L'extracte de la tesi és un aperitiu que fa venir ganes de llegir la tesi sencera, puix que, quan hom ha penetrat en la línia conductora de fons del pensament de Lonergan, malgrat la dificultat que comporta en general la seva lectura, esdevé molt sovint fascinant. Cal agrair l'aportació teològica de les diferents escoles lonerganianes, puix fan una contribució molt remarcable a la recerca d'un nou llenguatge teològic que intenti exposar la coherència de la fe amb la mentalitat científica contemporània, marcada per l'empirisme i per la necessitat de verificació. Val a dir també que fan l'aportació des d'un diàleg entre fe i cultura, que no disfressa ni la identitat pròpia de la cultura, ni la identitat de la fe.

Per la seva brevetat i claredat és recomanable la lectura d'aquest extracte, especialment per a aquells qui estiguin interessats en la pregunta pel futur de la religió en el món contemporani.

Ramon Prat i Pons