

## RECENSIONES

Teresa SOLÀ – Frederic RAURELL, *Oseas, teologia renovadora des d'una hermenèutica d'amor*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya – Associació Bíblica de Catalunya, Barcelona 2000, 254 pp.

Tal com Teresa Solà explica en la «Presentació» (p. 8), aquest llibre té el seu origen en la tesi de llicenciatura que ella mateixa defensà a la Facultat de Teologia de Catalunya i que fou moderada pel professor Frederic Raurell, reconegut exegeta, estudiós incansable del profetisme bíblic. En aquella tesi acadèmica s'estudiava Oseas, el qual per la seva manera original de dir Déu, des de l'amor (d'espòs i de pare), era proposat com a model de teòleg. El rigor d'aquell treball merescué per part del tribunal el suggeriment i la recomanació de la seva publicació, que ara es compleix en aquest text renovat i enriquit amb la col·laboració de Frederic Raurell, el qual complementa magistralment l'obra. El llibre que presentem ha de ser llegit, doncs, com una obra de col·laboració entre una deixeble i un mestre. La col·laboració ha estat pensada i decidida com a complementació. Així ens ho adverteix Teresa Solà en la «Presentació»: «[Frederic Raurell] acceptà de col·laborar en l'elaboració del llibre completant certs aspectes tractats per mi només d'esquitllentes» (p. 8). Per això el llibre deixa ben clara l'autoria de cada part, acceptant alguns dels inconvenients inevitables que això suposa (com ara algunes repeticions respecte de la situació històrica de l'obra oseana, de les dades biogràfiques, etc.). Malgrat aquests lleus inconvenients, la decisió honora l'honestat de Teresa Solà.

El llibre d'Oseas és un llibre sorprenent, difícil, encara que a primer cop d'ull pugui semblar força planer. És un dels llibres més expressius de la literatura bíblica. La dificultat de penetració del text la posa en relleu el mateix final del llibre: «¿Qui és prou savi per a entendre això, prou intel·ligent per a comprendre-ho? Els camins del Senyor són planers, i els homes justos els segueixen, però hi ensopeguen els qui no són fidels» (14,10). Els exegetes tenen, doncs, al seu davant un repte ingent en voler penetrar dins el text per tal de transmetre'ns el seu sentit, sentit que pren la seva força d'una vida justa. El text de 14,10, segons molts estudiosos, és un afegitó de to marcadament sapiencial. Precisament pel fet de ser un afegitó, però mantingut com a text, les dificultats d'interpretació i de comprensió es veuen encara més subratllades volgutament. Si cal, doncs, disposar-se sempre a una lectura intel·ligent de qualsevol obra, en el cas del llibre d'Oseas el mateix text sol·licita una major circumspècció i agudeses. El treball exegetic i hermenèutic que duen a terme l'autora i l'autor d'aquest llibre va decididament en aquesta direcció.

L'obra ha estat estructurada de la manera següent. Després de les pàgines corresponents a la «Presentació» (pp. 7-8) i a la «Bibliografia» (pp. 9-22), hi trobem el «Pròleg», elaborat separatament pels autors: en un primer apartat (I. «Repensar la teologia des de l'amor», pp. 25-38), Solà, partint d'un concepte de teologia permanentment atent a l'actualitat, presenta Oseas com l'hermeneuta de la fe d'Israel, d'un poble que viu enmig d'una situació de violència política i social i de creixent canaanització de la seva religió jahvista; Oseas té com a missió la inculturació de la fe en aquell espai i temps vitals de l'Israel canaanitzat; en un segon apartat (II. «Cornisa d'un missatge renovador», pp. 39-61), Raurell ens situa davant la figura d'Oseas a partir de 6,3 (text pertanyent al gènere literari de la «biografia exemplar», gènere que marca el sentit de l'esdevenir històric del poble d'Israel), i, a més, ens fa avinent la consideració de «llibre escandalós» per part de la patrística, sobretot a partir d'Os 1,2; igualment mostra com la lectura cristiana d'1,2 segueix més el text de la versió dels LXX (apostasia del poble en futur) que el text hebreu (en present); també els Pares segueixen el text dels LXX, pel que fa a considerar la prostitució de la muller d'Oseas, prostitució que la patrística interpreta ben diversament, però amb una clara tendència apologetica (pedagogia divina) en donar raó d'aquesta unió matrimonial d'Oseas amb Gòmer (així: Teodor de Mopsuèstia).

La primera part de l'obra («L'amor com a clau hermenèutica», pp. 63-139) és a càrrec de Teresa Solà. S'hi exposa la reflexió teològica d'Oseas tot estudiant breument el moment històric en el qual tingué lloc la predicació profètica i aclarint quina fou, en aquell context de canaanització, la vertebració d'aquesta predicació profètica. Així, doncs, per contrast, es focalitzen i s'interrelacionen les concepcions de Déu de Canaan i d'Israel. Es posa en relleu la influència, que és interpretada negativament, de la cultura i de la religió canaanea enmig de la qual viu Israel. La baalització d'Israel és considerada el gran problema que explica i justifica la predicació d'Oseas. Solà escriu: «El problema més gran i delicat amb què es va haver d'enfrontar Oseas fou la infiltració del baalisme en el jahvisme» (p. 85). I més endavant afegeix: «El nucli de la recriminació del profeta Oseas serà que el culte a la vida que practica Canaan corromp les consciències i els "cors"» (p. 87). D'aquí la seva condemna d'una sexualitat que, «lluny d'afavorir el renaixement de la vida, desperta la líbido de l'home i fa que el poble mostri els seus instints més baixos de superstició i de màgia» (ibídem). L'experiència personal del profeta arran del seu dissortat matrimoni (l'autora parla d'«experiència conjugal desastrosa», pp. 7 i 88) el porta a repensar les relacions de fidelitat de Déu amb Israel i d'infidelitat d'Israel envers Déu. El matrimoni d'Oseas amb Gòmer desvetlla, doncs, en el profeta la imatge del matrimoni de Déu amb Israel. L'aprofundiment d'aquesta relació esponsal entre Déu i Israel fa d'Oseas un teòleg profund i modèlic en repensar Déu des de l'amor. És així com l'amor esdevé la clau hermenèutica per a entendre la teologia actualitzadora del profeta Oseas. L'autora subratlla la tendresa d'aquest amor de Déu i llegeix aquesta tendresa com a pròpia d'una imatge femenina i maternal de Déu: «Les imatges femenines de Déu responen a la imatge de la mare, i quan sembla estimar com un pare és tendre com una mare: Os 11,1» (p. 111).

El treball recull un valuós excursus sobre la resurrecció al tercer dia («Excursus: La resurrecció al tercer dia. Os VI,2: el gran referent de la resurrecció "al tercer dia"», pp. 115-136), on s'estudia, a partir del text d'Os 6,2, el filó que transita per l'AT, la tradició jueva i la literatura intertestamentària fins al NT, en quant aquest interpreta la resurrecció de *el tercer dia*. L'autora conclou: «Dels textos examinats es pot veure com la idea teològica subjacent en la base de l'AT, i palesa en les tradicions jueves, i en la

base del NT sobre la intervenció de Déu de forma positiva en *el tercer dia*, es fonamenta en Os 6,2» (p. 134).

En la Conclusió general de la primera part (pp. 137-140) es fa una mirada retrospectiva i sintetitzadora del treball exposat a voltes amb un excés de *sentiment* gairebé del millor romanticisme i un excés de *necessitat* posada en Jahvè, com quan s'afirma que «Jahvè i Israel es *necessiten* i s'estimen *bojament* com ell i Gòmer» (p. 138 [el subratllat és meu]). En aquest topant s'apunta allò que després desplegarà Frederic Raurell i que resulta d'un enorme interès en la teologia oseana, això és, el plantejament del perdó com a previ a la conversió, cosa que subratlla el caràcter absolutament gratuït, no pas banal, de la relació i l'acció de Déu envers el seu poble. L'autora insisteix, finalment, en el caràcter modèlic de l'actuació profètica d'Oseas: «És evident que Oseas corre el risc de contagiarse de la cultura cananea, però té el coratge de la fe que el fa posar al servei de Déu i del poble; tot un model a seguir pels teòlegs i per l'Església» (p. 139).

En la segona part de l'obra, escrita per Frederic Raurell, s'exposa el «Nou concepte d'Aliança» (pp. 143-233) que trobem dibuixat en el llibre d'Oseas. És el tema teològic principal que roman subjacent en tota l'obra profètica d'Oseas i que fa d'ell un teòleg del seu present. L'autor divideix aquesta segona part en tres grans apartats temàticament ben acotats: I. «Creació i recreació: Desert-Èxode en Oseas», II. «Amor d'espòs i de pare en Déu: renovació del concepte d'Aliança», i III. «El perdó, victòria de l'amor».

En «Creació i recreació: Desert-Èxode en Oseas» (pp. 143-182) s'estudia la càrrega teològica i històrica en l'ús –poc sovintejat, per cert– del terme *desert* en el text d'Oseas. El desert és el lloc de la revelació del nom de Déu, això és, de Déu mateix, d'un Déu que, revelant el nom, estableix relacions personals amb els homes. En el desert es revela la *torah* en quant expressió de l'amor mateix de Déu que estableix Aliança (*berît*) amb el seu poble. És així com Israel ha nascut com a poble en el desert, i en l'èxode Israel fou anomenat fill i primogènit: *fill del Déu vivent*, afegirà Oseas (2,1). El *desert*, en conseqüència, es mostra en Oseas com a metàfora i com a realitat, i això ja des del llibre mateix de l'Èxode (i igualment s'esdevé –i clarament ho posa en relleu magistralment Raurell– en Nombres, Deuteronomi, Jeremias, Ezequiel, Proto-Isaïas, Dèutero-Isaïas i Salms (especialment Sl 78). La lectura oseana del tema èxode-desert és abordada amb rigor pel nostre autor (pp. 163-182). Hi ha un esquema original en la lectura d'Oseas que vincula Egipte-Desert-Terra promesa invertint-ne el desenvolupament i restant així: antisalvació-expoliació de la terra-nova opressió. La lectura de la categoria teològica *desert* feta per Oseas, segons mostra Raurell, posa en relleu aquestes notes (cf. p. 182): *a*) l'amor de Déu impulsa la sortida d'Egipte d'Israel; *b*) conseqüència del procés (*rib*) de Jahvè contra el desamor i la ingratitude del seu poble és l'anti-èxode (anada a l'exili); i *c*) l'amor de Jahvè envers l'acusat és més fort que el de l'acusat envers el seu Déu.

En el segon apartat, intitulat «Amor d'espòs i de pare en Déu: renovació del concepte d'Aliança» (pp. 183-208), Raurell situa literàriament i teològica la meditació profètica de l'amor de Déu, formulat per Oseas com a amor d'espòs i de pare. El lligam entre el *dir* i el *fer* profètics porta Oseas a parlar de Déu des de la seva experiència personal. És des de l'experiència conjugal que Oseas proclama l'amor de Déu, l'espòs fidel que rep la infidelitat d'Israel com a resposta. Des d'aquest llenguatge repensa l'aliança i n'elabora un nou concepte: del simbolisme polític de l'aliança es transita cap a un simbolisme més psicològic de l'amor entre els esposos. I aquest trànsit hermenèutic és la novetat de la visió d'Oseas que tindrà conseqüències en altres

lectures profètiques, com sosté Raurell: «La intuïció poètica i creient d'*Oseas* ha creat una nova hermenèutica de l'aliança que s'estén, com un torrent poètic i teològic, a l'interm dels oracles d'altres profetes, principalment *Jeremias*, *Ezequiel* i *Isaïas*» (p. 189, n. 84). Amb l'estudi de l'al·legoria esponsal (que demana de comprendre Jahvè com un Déu no sexuat sinó absolutament transcendent) i amb la mostració de l'abast d'aquest simbolisme matrimonial en Jr 2, Ez 16 i 23 i Is 54 (pp. 191-205) es clou aquest apartat amb una breu conclusió (pp. 206-207) en què s'exposa el text «enigmàtic i suggestiu» (p. 206) d'Os 14,9: «Jo sóc la teva Anat i la teva Asheràh», text que Raurell llegeix no com a mostració d'un sincretisme religiós sinó com «la voluntat d'afirmar que el Déu d'Israel compleix amb escriu el que poguessin representar les divinitats Anat i Asheràh» (p. 207).

En el darrer apartat, l'autor desenvolupa un tema crucial en la teologia profètica d'*Oseas*: «El perdó, victòria de l'amor» (pp. 209-233). La situació política i religiosa d'un Israel que segueix un camí d'abandonament del seu Déu –i que el profeta *Oseas* ha imatjat en el simbolisme d'una relació nupcial no reixida– demana de ser compresa des de l'esperança d'un futur de reconciliació. És així que l'amor de Déu (d'espòs i de pare) és llegit com a perdó, un perdó que, amarat i nascut de l'amor, veu en el càstig el camí de la reconstrucció espiritual d'un poble que necessita l'espai del desert com l'espai del retrobament amb si mateix i amb Déu. El perdó va, en *Oseas*, estretament lligat al pecat (de desamor i d'ingritud), «fins al punt d'esdevenir un dels motius principals de l'obra» (p. 212). El càstig del pecat és en *Oseas* un valor pedagògic (vèncer la resistència d'Israel) que farà possible de rebre el perdó (cf. pp. 218-224). Tot portarà altra vegada a la situació de partença: el *coneixement de Jahvè*, un tema teològic ben recurrent en *Oseas*. Hi ha una «lògica desconcertant» (p. 232) en *Oseas*. Llegim el text amb què Raurell acaba aquest apartat: «El poble refusa la *conversió*, Déu es *converteix*: d'aquí neix el perdó empès per l'amor. Aquest és l'aspecte desconcertant del missatge d'*Oseas*. La normal lògica jurídic-religiosa segueix les següents etapes: pecat-penitent-perdó. El missatge revolucionari d'*Oseas* és la inversió que fa de l'ordre: el perdó precedeix la conversió. Déu perdona abans que l'home es converteixi, perquè Déu és amor» (ibídem).

Clou el llibre un índex de citacions bíbliques (pp. 235-245), un índex de la literatura apòcrifa (p. 246) i un índex d'autors (pp. 247-250), tots tres d'un valor massa sovint oblidat en el món editorial i ben d'agrair, a més de l'índex general (pp. 251-254).

No podem estar-nos de lloar en aquest punt l'acurada presentació del llibre. En aquest sentit, conté diverses reproduccions, en blanc i negre, d'indrets o paisatges bíblics i d'algunes representacions d'*Oseas* (una d'extraordinària força i bellesa és la de la portada, de Giovanni Romanino i que es conserva a la Capella del Sagrament de l'església de Sant Joan Evangelista de Brèscia: ens presenta un *Oseas* jove i enèrgic, prenent el text de la seva obra entre les mans, per damunt del cap). Raurell ens havia advertit en el seu pròleg de «la pràcticament nul·la presència iconogràfica del profeta» (p. 50), referència que encapçala significativament l'apartat que porta per títol «La patristica davant d'un "llibre escandalós"». El difícil equilibri entre la paraula i la imatge es mostra en aquest cas en la seva radicalitat: la negació de la imatge ja és una interpretació de la paraula (*oseana*).

L'obra que ara presentem desvetlla alguns interrogants que cordialment posem en consideració. En primer lloc, si bé en una tesina pot resultar d'interès acadèmic mostrar introductòriament allò que s'entén per *teologia*, en la publicació d'un estudi d'aques-

tes característiques o bé hi resulta sobrer (caldria començar a partir del punt 5 de la primera part), o bé caldria ampliar-lo i aprofundir-lo en allò que significa la *teologia* i el *mètode teològic*. En les pàgines que hom hi dedica no pot ser abordat de manera satisfactòria, cosa que fa que es voregi el llindar de la imprecisió. La terminologia pròpia de la filosofia i de la teologia apareix usada en aquestes primeres pàgines introductòries en sentits molt vagues i fins i tot impropis (així s'esdevé en termes com ara *hermenèutica* [títol i p. 26 i passim], *historicisme* [p. 32], *fets quàntics* [p. 32, segurament per fets quantificables], etc.). Sabem que el domini terminològic demana sotmetre's a una disciplina, la qual acostuma a guiar exitosament l'esforç que tot treball intel·lectual exigeix. En el cas de la teologia (i més en el cas de l'exegesi, en quant que se cenyeix a un mètode disciplinat: l'històrico-crític) es fa més necessari encara l'ús d'un mètode rigorós per tal de no fer del *logos* teològic un discurs arrelat tan sols en els sentiments humans o en una experiència personal intransferible.

En segon lloc, i entrant en el joc del llenguatge simbòlic de què es val Oseas per a donar a entendre el seu missatge i elaborar la seva teologia, indissociables l'un de l'altra, caldria tractar el valor del simbolisme en Oseas (i en altres escriptors, sagrats o no). En efecte, Oseas es val del fet de simbolitzar la *relació esponsal* per a dir l'amor de Déu. Però el que està simbolitzant de fet és una *relació esponsal deteriorada* (o encaminada al deteriorament), si bé amb l'esperança d'un futur millor. Hauria d'esdevenir inevitable la pregunta sobre l'ús simbòlic del llenguatge en Oseas, cosa que determina la paraula oseana com a paraula profètica. Per què les icones que sofreixen un cert deteriorament són les que millor vehiculen l'amor de Déu al llarg del text bíblic amb certa normalitat? Com és que tan sols la realitat simbolitzada, gairebé sempre, resulta ser una realitat no tinguda per una realitat sensata? Què significava una relació adúltera en la mentalitat religiosa, sociològicament i legal? El punt on lingüísticament s'opera una simbiosi entre la realitat i el símbol demana de ser estudiat, perquè és el moll de l'os del missatge profètic. Per què un espòs abandonat hauria d'estimar l'esposa infidel? ¿No és un simbolisme irreal el d'Oseas o fet d'aparença d'amor o incapaç d'afrontar una situació d'abandonament refent una vida nova sense la insistència a refer un amor trencat (i legalment penat)? Simbolitzar una realitat gairebé inhumana, no és forçar el símbol en el buit? Què vol dir *comprendre* en aquesta manera de simbolitzar? La paraula profètica és substantivament paraula i, en conseqüència, sotmesa a una capacitat simbòlica ingent, però sensata. Abans de demanar-se pel profetisme de la paraula, cal demanar-se pel valor emparaulador de la mateixa paraula i veure-hi el valor profètic, fent del símbol un llenguatge comprensible, no incomprensible.

En tercer lloc, semblaria adequat d'estudiar quin és el rerefons i l'abast polític de la paraula profètica d'Oseas. Oseas és llegit com el profeta que amb la seva paraula, feta des d'una comprensió de l'amor de Déu, demana la conversió del seu poble a Jahvè, d'un poble que viu enmig d'una cultura, la de Canaan, de la qual es descriuen per part d'Oseas el politeisme (la seva baalització) i la descomposició política (Os 8,4ss). Hi ha una confrontació entre una cultura monoteista (o monolàtrica?) i una cultura politeista. Quina és la posició d'Oseas? Llegir la cultura cananea com una cultura que perverteix el poble, no és una exageració? Oseas no fa d'Israel un poble tancat en si mateix i fonamentat en un monoteisme que promou el rebuig de l'altre? Què vol dir *inculturar*? I quan ho apliquem a Oseas? Des d'on valorem les cultures (la nostra i la dels altres)? No pot passar que, sobrecarregant en Oseas el tema de l'amor, no ens permeti veure la seva exacta posició envers les altres cultures? ¿No hi pot haver contradicció en la imatge

d'un Déu que estima, tot i cercar el trencament amb l'altre (Canaan)? Aquestes preguntes suren en tota l'obra profètica d'Oseas.

En quart lloc, només ens volem referir sumàriament a la problemàtica de la consideració de la feminitat de Déu que apareix sovint al llarg de l'obra i que certament el llibre d'Oseas porta tant a reflexionar-hi, sobretot quan es pren com a clau hermenèutica de lectura de l'obra d'Oseas l'amor de Déu. El treball conjuga de manera poc aclairadora la imatge paterna o materna de Déu. Quan es parla de «trets i actituds clarament maternes» (p. 110), i més endavant s'afirma que «les imatges femenines de Déu responen a la imatge de la mare, i quan sembla estimar com un pare és tendre com una mare» (p. 111), i es diu que «Jahvè és un Déu solitari i celibatari, però no es diu en cap moment que sols actuï com a pare, Jahvè estima i actua alhora com una mare» (p. 113) i que «el llibre d'Oseas emprà categories femenines de Déu no sols pel que fa a termes concrets, sinó també a imatges» (p. 113), posant com a exemple d'imatge femenina el conegut text d'Os 11,1ss, tot sembla que porta a una distinció entre el masculí i el femení massa estereotipada. En Déu no hi ha distinció entre masculinitat i feminitat, ni pot ser formulada com a tal. Sí que podem dir que Déu és pare i mare, indissociablement. Els textos d'Oseas mostren aquest Déu que és pare i mare i, quan estima, estima alhora com un pare i com una mare. No prova l'argument de la p. 114: «És cert que la creació d'un ésser humà ve a través de l'home i de la dona, però *sempre* serà la dona, la mare, la que s'implicarà de forma més total i plena en els sofriments del fill; és la mare qui dóna la vida al fill i pel fill dóna la seva pròpia. En aquest sentit podem ben dir que en la història d'Israel *queda palès clarament* l'amor matern de Déu» (els subratllats de perplexitat són meus).

Finalment, algunes paraules respecte de la consideració d'Oseas com a model de teòleg (vegeu especialment la «Conclusió general de la primera part», pp. 137-139). La determinació de la teologia d'Oseas com una «teologia renovadora» pel fet d'haver comprès la relació de Déu amb el seu poble des de la categoria d'«amor» (espòs, pare-mare...) sembla una determinació ben adequada. Oseas ha estat un profeta d'una originalitat provada, sobretot en la seva comprensió de l'amor de Déu. Això dóna entenent que ha estat senzillament un *profeta*, és a dir, un *teòleg* el *logos* del qual és radicalment profètic, nascut de l'experiència de l'amor de Déu. Oseas ha estat un hermeneuta de Déu i alhora un hermeneuta del poble i de la relació d'ambdós. La paraula del profeta fou dita perquè el poble, comprenent-se en ella, caminés en la direcció de Déu, sentint-se atret per Déu mateix a través del *logos profètic*. El fet d'atendre la situació concreta (*hic et nunc*) del poble i dir-hi la *paraula (inculturació)* renovadora i eficaç fa d'Oseas un autèntic *profeta*, un *teòleg* en el sentit més exacte del mot. D'aquí, però, a parlar de *model* sembla un pas més ple de bona voluntat que de perspicàcia. Que els teòlegs haurien de dotar d'un *logos* actualitzat i actualitzador la seva reflexió teològica, no n'hi ha cap dubte. D'això a fer-ne algú *model*, potser és recolzar massa en una manera d'entendre la vida marcada per pautes transferibles i poc crítiques respecte del propi pensar i del propi actuar. El *model* ens aboca massa a la *imitació* i a la *reproducció* que molt sovint desembocarien –perquè hi han desembocat– en un treball no sols infecund sinó a vegades altament negatiu en quant que *imitació* i *reproducció* poden convertir-se en actituds massa mecàniques que no farien altra cosa que diluir les personalitats sobretot dels imitadors. Així es podria arribar a fer feixuga la vida mateixa, fins i tot la del mateix *model*. Cal deixar sempre la porta oberta al desplegament de posteriors novetats i originalitats en les diverses i possibles lectures de Déu i de la plural realitat humana en la qual cada

present li ha tocat de viure. Fer d'Oseas un *teòleg véritable* és ben enraonat i, fins i tot, pot provocar *admiració*. Però l'*admiració* sempre marca distància; la *imitació*, en canvi, la treu. L'equilibri entre l'*admiració* i la *imitació* és el que fa possible a cadascú d'arribar a esdevenir ell mateix. I el *model* és un preu segurament massa desajustat.

Aquest llibre va més enllà de ser una mera introducció a l'obra d'Oseas. El treball dels autors penetra detalladament en el pensament profètic d'Oseas, de manera que ens ofereix una lectura aprofundida d'un text que manté la tensió d'una vida al servei d'un poble. La lectura ens fa arribar la complementarietat de la duresa d'una paraula que denuncia i la tendresa de la paraula que diu l'amor de Déu al seu poble d'Israel. Aquesta tensió entre la duresa de la denúncia i l'evocació de l'amor diví transita per tota l'obra oseana i els l'autors ens la mostren de manera extraordinària.

No voldríem acabar sense oferir, de cara a un millorament tipogràfic per a una propera edició, algunes errates que, donades les característiques de rigor i pulcritud d'aquesta publicació, podran, de ben segur, ser evitades. Així, per exemple, a la p. 33, lín. 16, llegim «conèixes» per «coneixes»; a la p. 57, lín. 1, llegim «Os 2,1» per «Os 1,2»; a la p. 69, líns. 7 i 32, llegim «Núbols» per «Núvols»; a la p. 95, lín. 19, llegim «original» per «original»; a la p. 137, lín. 23, llegim «módel» per «model»; a la p. 209, lín. 12, llegim «revelació» per «revelació»; a la p. 231, n. 42, lín. 1, llegim «1980» per «1981»; i caldria unificar la tipografia de les lletres de l'índex d'acord amb la tipografia dels títols dels apartats que figuren en el cos del llibre. El títol de la p. 183, «II. Amor d'espòs i de pare en Déu renovació del concepte d'aliança», no coincideix amb el mateix títol tal com és posat en l'índex general: «II. Amor d'espòs i de pare en Déu: un nou concepte d'aliança.»

Antoni Bosch Veciana

Daniel MARGUERAT – Enrico NORELLI – Jean-Michel POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le Monde de la Bible 38), Genève: Labor et Fides 1998, 612 pp.

D'acord amb la bona tradició de claredat i precisió que tantes vegades ha caracteritzat l'exegesi francòfona, les facultats de Teologia suïsses de parla francesa dugueren a terme durant el curs 1995-1996 un programa dedicat al Jesús històric, fruit del qual és aquesta excel·lent publicació. L'ànima del projecte era l'exegeta de Lausana, Daniel Marguerat, alhora director de la col·lecció «Le Monde de la Bible», en el número 38 de la qual han aparegut les aportacions que configuraren aquell programa. Val a dir que el llibre resultant, un volum de més de 600 pàgines, és una mina pel que fa als continguts i un exemple d'obra concebuda interdisciplinàriament a partir de la base fornida per la recerca exegetica. D'altra banda, els col·laboradors han estat escollits amb encert i representen una part important del treball que es duu a terme actualment sobre el Jesús històric a Alemanya, EUA, Canadà, França i Suïssa. Els exegetes britànics són els grans absents de l'ampli recull. Hi ha, en canvi, una valuosa aportació del bisbe Vittorio Fusco, exegeta italià desaparegut recentment.

L'obra es divideix en set seccions, precedides d'una introducció (pp. 13-22), que presenta les diverses aportacions, i es tanca amb una cloenda (pp. 561-576), escrita pels tres editors, que pretén de «situar» els resultats i orientar-los de cara a la tasca futura.

Entremig, hi trobem les vint-i-tres aportacions que formen el cos del volum, enquadrades segons un ventall de set problemàtiques corresponents a les set seccions: 1) estat de la recerca; 2) el judaisme en temps de Jesús; 3) el nucli de la teologia de Jesús; 4) la tradició extracanònica cristiana i la qüestió del Jesús històric; 5) Jesús en el Nou Testament; 6) les lectures jueves de Jesús; 7) el Jesús històric i la teologia. Per tant, els centres d'interès del llibre són tres: avaluar el moment actual de la recerca del Jesús històric (secció primera), debatre els punts més discutits actualment (seccions segona-quarta), mostrar les conseqüències de la recerca del Jesús històric per a la teologia (secció setena). Les seccions cinquena i sisena no deixen de ser un complement destinat a eixamplar els horitzons de la temàtica en el seu conjunt.

L'obra comença amb un estudi molt interessant de Vittorio Fusco (pp. 25-57), també publicat en italià, que fa el punt sobre la història de la recerca, amb profunditat i perspicàcia. Fusco opta per una no-confrontació entre història i fe, i defensa que l'inseriment en la història caracteritza el designi diví. En certa manera, és des de la història que hem de plantejar la judaïtat de Jesús i el nexa intrínsec que manté amb la comunitat receptora de la seva persona i el seu missatge, l'Església primitiva. La crisi de l'exegesi liberal arriba, segons Fusco, perquè de fet aquesta considera que Jesús no pertany ni al cristianisme ni al judaisme sinó que es manté en una posició isolada. Aquest isolament no resistí als assalts de Schweitzer i Wrede, però tampoc Bultmann no reeixí a superar la visió d'un Jesús condicionat per l'expectació d'una vinguda immediata del Regne. És la «nova recerca» o «segona recerca» la que provarà de recosir allò que la teologia liberal i la teologia dialèctica havien mantingut esquinçat: el lligam entre el Jesús històric i el querigma. Fusco subratlla que, malauradament, la fractura entre Jesús i el judaisme no s'ha resolt i que, a més, el querigma queda més aviat buidat en benefici d'una vaga experiència religiosa. Potser és per això darrer que hom es pregunta si actualment ens trobem davant una nova fase de la recerca (l'anomenada «tercera recerca»), o bé si ens mantenim en la fase iniciada per Käsemann. Potser Fusco es mostra massa escèptic davant la dada innegable de la recuperació de la judaïtat de Jesús d'uns quants anys ençà i, per un costat oposat, davant la novetat de la utilització massiva de les fonts extracanòniques, en particular l'Evangeli de Tomàs, text «estrella» de la tercera recerca, que proposa un Jesús del tot sapiencial i gens escatològic. És cert que, en general, la tercera recerca passa de llarg davant les qüestions cristològiques, però cal no oblidar que l'obra de Theissen sobre el Jesús històric (1996), que Fusco encara no coneix, acaba amb un capítol dedicat a la cristologia implícita. Precisament Fusco subratlla la conveniència de l'alternativa cristològica i històrico-salvífica abans de plantejar el debat sobre els criteris, que l'exegeta italià voldria reconduir al criteri de l'explicació suficient. Aquest criteri és ben pròxim del *Plausibilitätskriterium* de G. Theissen, tal com es formula en la seva obra de 1997. Ho manifesta, entre altres, la següent frase de Fusco: «les trois entités historiques: judaïsme, Jésus, Église entrent toujours en jeu [...] comme un processus historique unique» (p. 56).

Les aportacions d'Eliau Cuvillier sobre l'exegesi francòfona dels darrers cent cinquanta anys (pp. 59-88), de Bernardette Neipp sobre la iconografia de Crist durant el segle XIX (pp. 89-106) i de Jean-Pierre Jossua sobre Jesús en la literatura francesa en aquest mateix segle (pp. 107-121) resulten força suggerents, sobretot la darrera. Potser els artistes i els literats reprenen les imatges de Jesús promogudes pels exegetes, però es mostren més creatius que aquests, menys encadenats a les escoles de pensament, i fan una aportació més rica i variada a la figura de Jesús.



Una altra bona aportació del volum correspon a Gerd Theissen, el «pare» europeu de la tercera recerca, des que l'any 1977 publicà la seva «Sociologia del moviment de Jesús», una obra pionera pel que suposa d'emmarcament sociohistòric de Jesús i dels seus seguidors. Amb la punta de geni que el caracteritza, Theissen es pregunta per la naturalesa de la crisi social del temps de Jesús (pp. 125-155). Certament, ell ja hi havia donat resposta en la seva producció exegetica anterior, però aquí vol reobrir el dossier a partir d'una disjuntiva: ¿se situa Jesús en un context social dominat per la crisi i el conflicte, o bé per la pau i la tranquil·litat socials? Fidel al seu mot d'ordre dels darrers anys, Theissen conjumina les dues interpretacions a l'interior d'una visió *plausible* del conjunt de les dades. L'època dels prefectes romans, és a dir de Jesús, seria un temps relativament pacífic en el qual s'inscriuria la resposta relativament pacífica de Jesús, tot i la crisi concreta, sovint latent, del seu temps. Aquesta crisi, denominada per Theissen «crisi d'integració del judaisme dins l'Imperi», es mantingué i s'aprofundí en el cas jueu, a diferència del que succeí en altres pobles. Els dirigents i els teòlegs jueus es trobaven dividits en relació a l'actitud a adoptar envers els romans, mentre que el poble havia de viure en condicions precàries a la pròpia terra! Què féu Jesús, el Natzarè? No em puc estar de reproduir una frase particularment feliç de Theissen a propòsit de l'actuació de Jesús: «il a formulé nombre de valeurs et de convictions des classes supérieures de manière à les rendre accessibles à tous. Il donna aux petites gens la conscience d'être une élite: le sel de la terre et la lumière du monde» (p. 155).

Charles Perrot, un dels grans noms de l'exegesi francesa contemporània, tracta el tema del pluralisme jueu del segle I (pp. 157-176). La seva aportació és una síntesi preciosa sobre el judaisme coetani de Jesús. Els diversos grups actius a Palestina presenten una notable heterogeneïtat, tot i les conviccions comunes. Potser les diferències majors s'han de buscar en els diversos posicionaments en relació als romans, ja que és difícil de veure on són les singularitats religioses de cada grup. Perrot prova, tanmateix, de descriure-les a partir de la ideologia sacerdotal de la puresa que els fariseus voldrien estendre a tothom, la qüestió de l'autoritat de les interpretacions de la Llei i la posició d'Israel davant la història. Les seves conclusions, molt matisades, conviden a no construir disjuntives tancades entre, per exemple, un judaisme apocalíptic i un judaisme legal, o bé entre saviesa i profecia, almenys en el món jueu anterior a l'any 70 dC.

Una de les qüestions plantejades per Perrot és desenvolupada per l'exegeta de Montréal Gerard Rochais: l'apocalíptica com a energia motriu d'alguns moviments messiànics i profètics del temps de Jesús (pp. 177-208). El tema de l'apocalíptica va merèixer l'atenció del col·loqui d'Uppsala de 1979, les actes del qual foren editades per D. Hellholm, i ha generat nombroses aportacions, entre les quals cal remarcar les d'O. Plöger i J. J. Collins. Rochais dialoga igualment amb Horsley i altres representants de l'escola americana, si bé no deixa de banda les idees centrals del pensament apocalíptic en la mesura en què inspiren els moviments messiànics i profètics. Un cas particular l'ofereix Flavi Josep, el qual parla de pretendents i profetes messiànics. Aquest darrer punt s'encavalca amb l'aportació de Ch. Grappe, que es troba més endavant. Rochais defensa que l'apocalíptica és molt més que un gènere literari; es tracta d'un pensament en temps de crisi, determinat socialment, i que es pot resumir en una tensió vers una salvació futura, més enllà d'aquest món. D'aquí que el llenguatge apocalíptic, que té un caràcter intertextual, parli de transformació urgent i imminent a càrrec d'un llibertador, esperada amb impaciència com a memòria d'un passat gloriós i com a restabliment de la justícia. Els profetes populars promouen la repetició de les grans gestes

divines en la història del poble, mentre que els pretendents messiànics cridaven a la revolta contra el poder romà i herodià per tal d'obtenir la justícia social. Sembla, doncs, clar que l'apocalíptica forniria a aquests moviments populars els seus referents religiosos.

La darrera contribució de la segona secció és la d'Ed Parish Sanders, al qual és confiat un tema central de la seva producció exegetica: la relació entre Jesús i el judaisme (pp. 209-222). La conclusió de Sanders és clara: «je ne vois aucune rupture avec la religion officielle tout au long de la vie de Jésus» (p. 222). Per a l'exegeta americà, Jesús és el portaveu de Déu, un profeta com tants n'hi havia al seu temps, sospitosos als ulls de les autoritats jueves. En aquesta mateixa línia, Sanders afirma, però, que el ministeri de Jesús va ser força diferent del dels altres profetes, sobretot pel que fa al missatge envers els pecadors, tot i que el profeta Jesús no és l'únic a reivindicar el seu coneixement de la voluntat de Déu. Per tant, afirma Sanders, ni Jesús ni els qui el seguien mentre vivia ni Pau no s'han considerat fundadors d'una nova religió, ja que no han trencat la seva pertinença a la religió jueva. Tan sols l'evangeli joànic distingirà entre «nosaltres» i «ells» («els jueus») –però, i Mt 28,15 i 1Te 1,14?– La contribució de Sanders és un exemple d'anàlisi detinguda i fonamentada sobre la judaïtat de Jesús, i per això la seva argumentació és un magnífic punt de partida. Sanders vol demostrar que Jesús no anul·la la Llei, i en això l'evangelista Mateu li dona la raó (5,20!). Però ja no és tan segur que Jesús tingui com a objectiu no transgredir la Llei, quan constatem el poc interès que mostra per la Llei en la seva predicació: el Regne, i no la Llei, és, en efecte, el contingut del seu primer missatge! Al meu entendre, el profeta Jesús va molt més enllà que cap dels seus coetanis en el tema de la Llei. Ell no n'és un intèrpret com Hil·lel. Mai no ensenya a complir-la ni tampoc a rebutjar-la. El seu centre d'interès, senzillament, no són la Torà i les seves prescripcions, sinó Déu i la seva amistat compassiva amb els homes.

La tercera secció del llibre és dedicada al nucli de la teologia de Jesús. La configuren cinc estudis. En primer lloc, l'exegeta catòlic canadenc John S. Kloppenborg tracta, amb notable competència, les relacions entre l'evangeli Q i el Jesús històric (pp. 225-268). Kloppenborg és dels qui pensen que Q no és una col·lecció de lògions sinó un evangeli, al costat de Marc i Tomàs. L'argument fonamental és que Q, com Marc, és una *inventio*, és a dir, una composició elaborada segons una perspectiva particular, per a la qual s'han escollit uns determinats materials que serveixen a l'estratègia retòrica del document: estratègia exhortativa i deliberativa, en l'estrat primitiu; i epidíctica o apologètica, en l'estrat més recent (Q<sup>1</sup> i Q<sup>2</sup>, en la terminologia de Kloppenborg). Per tant, afirma l'exegeta de Toronto, «le Jésus de l'histoire s'estompe derrière la rhétorique de Q et de Marc» (p. 268). Com ja va mostrar Wrede, no es pot adoptar directament Mc com la font que ens serveix per a reconstruir el Jesús històric, ni tampoc pot ser Q aquesta font. La qüestió sinòptica no pot quedar al marge de la tercera recerca, com tampoc no hi pot quedar l'estudi dels processos de tradició-redacció en Q i en Tomàs. Cadascun dels documents al nostre abast és una cristal·lització de la tradició de Jesús mitjançant un treball interpretatiu i divergent d'aquesta tradició. Potser per aquesta raó, l'estudi de Kloppenborg, força exhaustiu, és en bona part una història de la recerca més que centenària a propòsit de Q. Pel que fa a les qüestions recents, l'autor té tendència a magnificar la importància del document Q (també en els seus silencis, com, per exemple, la poca importància donada per Q als miracles o al valor salvífic de la mort de Jesús). Igualment, en realació amb alguns postulats clàssics de la recerca, com la reapocaliptització del missatge de Jesús que Q hauria dut a terme, Kloppenborg

es mostra desinhibit i no té dificultats per a negar una expectació immediata de la fi com a horitzó de Q. Està convençut –i no li deuen mancar raons– que la separació entre Jesús i Q no ha de ser massa gran i que, per tant, una reconstitució del Jesús històric passa en una part no gens menyspreable per la consideració del document cristià més antic (tot i el caràcter hipotètic en què es mou la reconstrucció del seu text).

Escrit en relació amb l'article de Perrot, l'estudi de Christian Grappe situa Jesús en l'horitzó dels messianismes del seu temps (pp. 269-291). En diàleg amb R. A. Horsley, l'autor subratlla, malgrat tot, el caràcter singular de Jesús com a figura messiànica i l'empremta irreductible de la seva proposta. El missatge de la irrupció present del Regne s'imposa a qualsevol reivindicació messiànica: Jesús no ha exhibit pretensions de messies, si bé ha estat crucificat com a pretendent messiànic. El seu messianisme contrasta, doncs, amb les concepcions habituals de l'època detectables en altres figures messiàniques. Grappe es decanta per una visió no apocalíptica, sinó escatològica de la proposta de Jesús, per un horitzó «résolument macro-millénariste» (p. 290). Jesús, en efecte, ha capgirat les categories jueves de l'expectació apocalíptica.

L'aportació de Daniel Marguerat es troba al bell mig del volum i es correspon amb una pregunta central del tema: és Jesús un savi o més aviat un profeta escatològic? (pp. 293-317). És a dir: ens hem de decantar per Crossan o per Sanders? L'autor, prudentment, afirma que en Jesús es produeix «un croisement d'une théologie sapientiale et d'une théologie apocalyptique» (p. 317). Per a Marguerat, aquestes dues teologies no són incompatibles en el judaisme del segle I. També aquí, com en el cas de Grappe, s'acaba fent una declaració de la singularitat inclassificable de Jesús en relació amb els models de la seva època. Val a dir que hom adopta una posició equilibrada i prou fonamentada, que cerca de mostrar la connexió entre els dos elements de la pregunta inicial. De fet, cal acceptar que el Déu de Jesús es mou entre l'escatologia i la providència, la qual cosa no en fa ni un predicador de la fi immediata (Jesús valora positivament la realitat present) ni un mestre de l'autorealització personal (el Regne resta un marc de referència). De fet, com remarca correctament Marguerat, ja en el document Q advertim la convivència de lògions de típic caràcter sapiencial amb sentències referides al judici del qui és Fill de l'home i Senyor. Potser és cert que caldria parlar d'una ètica sapiencial transfigurada. En qualsevol cas, el terreny de l'ètica resulta especialment interessant per a les comunitats Q, i no seria d'estranyar que hi haguessin deixat la seva empremta en més d'un cas. La dificultat de distingir entre la predicació de Jesús i les reelaboracions dutes a terme per Q afecta particularment el camp dels comportaments. Aquí es planteja la qüestió complexa de la relació entre la moral dels rabins i la moral de Jesús, entre les propostes practicables i impracticables, segurament hiperbòliques, de la proposta ètica de Jesús.

Encara dins la tercera secció del llibre, arriba l'estudi de Jacques Schlosser sobre el tema de la creació i providència en Q (pp. 321-348). L'exegeta d'Estrasbourg comença amb un inventari de textos sobre els mons còsmic, vegetal i animal. L'anàlisi ulterior es concentra, però, en quatre textos: 6,35; 11,9-13; 12,4-7 i 12,22-31. La síntesi teològica final constata l'important paper del tema de la creació en la predicació de Jesús. Schlosser subratlla, una mica a l'estil de Renan, la fascinació que exerceix sobre Jesús el paisatge de Galilea i la fondària de l'herència sapiencial popular que ha rebut. La qüestió arriba a propòsit de la vinculació dels elements sapiencials amb els elements profètics i, en definitiva, amb el llenguatge del Regne. De fet, la reialesa de Déu té un abast còsmic i creacional, i no és irrellevant entendre les homologies entre

aquest llenguatge i la mirada positiva sobre la creació que detectem en Jesús. Així, la creació és un mirall del comportament misericordiós de Déu, el qual es manifesta de manera particular en el Regne que arriba, i, a l'inrevés, a la llum d'aquest Regne, Jesús mostra les petges de la bondat de Déu en el món creat.

El darrer estudi de la secció central del llibre tracta les causes de la mort de Jesús. Jean-Pierre Lémonon les sintetitza encertadament (pp. 349-369). Els grans sacerdots són els qui porten el pes de la condemna de Jesús, alertats per les paraules d'aquest sobre la destrucció del temple, que, segons Lémonon, haurien estat pronunciades en el decurs del seu ministeri. En canvi, l'episodi de la purificació del temple se situaria al final de la vida de Jesús. El paradigma del profeta perseguit, d'ampla tradició en el judaisme, es retroba en Q i s'aplica a Jesús en sintonia amb altres elements del seu itinerari vital. Jesús és condemnat perquè els dirigents del temple arriben a la conclusió que és un fals profeta que arrossega Israel per camins perillosos. El poder romà serà utilitzat per aquests dirigents per tal d'aconseguir la condemna d'algú que esgarraria el poble, cosa que també subratllen els pocs testimonis de la mort de Jesús que trobem fora dels textos canònics.

Precisament les aportacions de la tradició extracanònica en relació al Jesús històric mereixen dues contribucions, la de Jean-Daniel Kaestli, que tracta l'evangeli de Tomàs (pp. 373-395), i la d'Enrico Norelli, que analitza el papir Egerton 2 (pp. 397-435). En canvi, no es dedica cap estudi a l'Evangeli de Pere ni a l'Evangeli secret de Marc. Kaestli se situa entre les dues posicions contraposades de Crossan, que defensa la precedència de Tomàs en relació als sinòptics (Kaestli li retreu que converteixi simples hipòtesis en dades objectives), i de Meier, del qual es critica la tesi de la dependència total de Tomàs en relació als sinòptics. Amb raó, Kaestli proposa de moure's en la línia de Tuckett, per al qual cada lògion ha de ser analitzat per ell mateix, més enllà dels judicis globals sobre el conjunt de Tomàs (text més primitiu que Mc? text gnòstic i tardà?). L'existència d'un complex procés de composició, visible en l'articulació actual dels lògions de Tomàs, fa encara més necessari insistir en el procés de tradició-redacció d'aquest document. Norelli adopta igualment una posició matisada en relació a Egerton 2, el qual hauria de ser tingut per un «narrative gospel» que voldria transmetre la tradició sobre Jesús. La redacció d'Egerton 2 és posterior a la joànica, i el medi cultural en què es mou és pròxim a Lluc. Tanmateix, les incerteses planen encara sobre el fragment. Norelli acaba el seu article sense pronunciar-se per cap de les dues possibilitats majors: ¿som davant un testimoni a datar vers els anys 50, important de cara al dossier sobre el Jesús històric, o bé Egerton 2 és una reconstrucció teològica de Jesús feta en el segle II dC en base a l'evangeli de Joan?

La cinquena secció, necessàriament reduïda, es limita a dues aportacions. Folker Siegert, a mig camí entre l'exegeta i l'hermeneuta, entra en el tema clàssic de la relació entre Jesús i Pau (pp. 439-457), mentre que Jean Zumstein, amb bona sensibilitat exegetica, es pregunta per la significació de la tradició del Jesús terrenal a l'interior del relat joànic (pp. 459-474). Tots dos autors es mouen en el camp d'una bona teologia bíblica, sòlidament ancorada en els textos però capaç de descobrir els eixos que els sostenen. Siegert, amb una contribució personal i volgutament provocativa, repassa els plantejaments de la teologia protestant alemanya i, particularment, de Bultmann i dels seus deixebles (l'anomenada «segona recerca»), que no s'haurien apartat gaire del mestre de Marburg: la fe no ha de ser verificada per mitjans històrics; aquests serviran d'informació al creient i el purificaran del positivisme ingenu (com el de Jeremias i, afegim-hi, el de Crossan!). A nivell del tractament de les cartes paulines, Siegert observa

encertadament el gran salt que es produeix entre les recerques segona i tercera. Mentre que, en aquella, Pau (i amb ell Mc) hi ocupava el centre absolut, representava el cànon dins el cànon, la tercera recerca situa la teologia paulina en una posició marginal. El camp és ara dominat per Q i Tomàs, i assistim a una devaluació del querigma, com si es produís un retorn a la primera recerca, la qual volia purificar-se del cristianisme dogmàtic i eclesiàstic. En vista d'això, Siegert s'esforça per distingir –però fins on és possible de fer-ho?– entre fet i significació, amb la intenció de denunciar les visions neo-dogmàtiques i unilaterals de Jesús (el revolucionari, el savi, el profeta, el mag), que, segons ell, allunyen Jesús de Pau i del querigma. Precisament, entre Jesús i Pau s'imposa, segons Siegert, una relació de continuïtat situada al nivell de les significacions i no dels fets. Ens trobem davant la vella qüestió sorgida de Reimarus i Lessing: la relació entre fe i història. Siegert la pretén resoldre recuperant Bultmann i, en definitiva, reprentent la teologia paulina com una de les interpretacions sobre Jesús, no com l'única possible. Es tracta d'una proposta coratjosa, atès que ve de camp protestant! Pel seu costat, Zumstein, en una interessant col·laboració de marcat caràcter sintètic, no es pregunta pel Jesús històric sinó pel lloc teològic del Jesús terrenal en el marc de l'escola joànica. El destí de Jesús es juga en l'ordre de la història, que és la història de l'encarnació del Logos. Aquesta història arriba a la seva culminació en la mort del Fill, i llavors comença un temps «superior», el temps de la relectura postpasqual conduïda pel Paràclit. El Jesús terrenal apareix així en la seva veritat última.

Dos especialistes en el judaisme s'endinsen en les lectures jueves de Jesús des de l'antiguitat fins a l'Edat Mitjana (Clemens Thoma, pp. 477-487) i en l'Europa del segle XIX (Michael Graetz, pp. 489-499). Thoma es fixa sobretot en la polèmica del Talmud i de les Toledot Jexu contra Jesús i la seva mare Maria. Tot i que esmenta altres textos, com el «Pugio Fidei» de Ramon Martí, la seva contribució, ben informada, queda una mica curta. Quant al segle XIX, Graetz mostra com els jueus francesos i alemanys s'esforcen per assenyalar la continuïtat entre judaisme i cristianisme i justificar, així, l'aportació creativa del judaisme a la història de la humanitat.

En la darrera secció del llibre que presentem són confrontats el Jesús històric i la teologia sistemàtica. Plenament conscients del caràcter interdisciplinari de tantes qüestions, els editors no han volgut excloure els teòlegs del dossier sobre el Jesús històric. Es tracta d'una opció excel·lent i en perspectiva de futur. De fet, ja Thüssing i Rahner havien col·laborat en una famosa cristologia! Un catòlic, Bernard Sesboué, i un evangèlic, Pierre Bühler, se situen en el terreny cristològic i reflexionen, en forma de tesis, sobre la pertinència teològica de la temàtica del Jesús històric en relació a la fe cristiana. Sesboué (pp. 503-513) recull en dinou tesis la relació fe-història en el marc de la revelació i de la identitat del Jesús confessat (home i Déu) i es detura en el cas emblemàtic de la resurrecció. La síntesi de cristologia fonamental de Sesboué es tanca amb una afirmació prou realista: «une tension fructueuse existera toujours entre histoire et foi à propos de Jésus» (p. 513). Pel que fa a Bühler (pp. 515-528), es mou en el marc teològic de la segona recerca i es remet constantment a Ebeling i Bultmann. L'autor subratlla, així, l'estatus postpasqual de les cristologies cristianes i el joc dialèctic entre continuïtat i discontinuïtat. L'aportació de Michel Bouttier (pp. 529-539), que té un aire d'assaig teològic, serveix per a explicar la centralitat de la temàtica del Jesús històric i mostrar que mai no es podrà donar per tancada. En efecte, «la question du Jésus historique est celle du christianisme même» (p. 531). Per acabar, Claire Clivaz (pp. 541-558) repren les aportacions dels exegetes que participen en el volum i es planteja la

qüestió del cànon, en discussió sobretot amb J.-D. Kraege. Clivaz, com Bühler, subratlla el joc de ruptura i continuïtat present en el tema del Jesús històric, des del qual queda rellançat el debat cristològic. D'altra banda, Clivaz es mostra sensible a la dimensió comunitària o eclesial de la recepció de la figura de Jesús i proposa fins i tot d'ampliar el «Sola Scriptura» luterà amb un «Sola Scriptura in koinonia» o, si es vol, «in Ecclesia». Cal agrair aquesta conclusió, que aproxima les tradicions catòlica i protestant i palesa la fecunditat ecumènica de la relectura del text bíblic.

Aquest important volum, ric i plural, acaba amb una conclusió triple, titulada «Reprise à trois voix» (pp. 561-576). Cadascun dels tres editors fa el punt sobre un aspecte central de la publicació. Marguerat insisteix en el fracàs dels projectes que pretendrien arribar al fet històric no interpretat, més enllà dels testimonis que l'han rebut i transmès. A més, afirma encertadament que la literatura extracanònica no aporta grans novetats a la comprensió de la figura de Jesús, però serveix com a element heurístic que ajuda a precisar. No és possible una historiografia neutra ni resulta útil aplicar categories exclusivistes al Jesús de la història. Marguerat recorda que el «punt dolç» es troba en la integració d'aspectes molt diversos i en el balanç entre la judaïtat de Jesús i el moviment sorgit d'ell. Norelli s'interessa en particular pel tema de les fonts en la recerca històrica sobre Jesús i descriu aquesta recerca com una lluita per identificar les millors fonts. Cal, però, no oblidar que tots els textos cristians convergeixen, bo i apartant-se'n, en un origen comú, on se situa el Jesús històric, el qual tan sols és accessible a través d'aquests testimonis diversos, a partir dels quals es pot construir una imatge coherent. Per això, tant els textos canònics com els que no ho són testimonien els processos d'elaboració de les tradicions sobre Jesús. També Poffet accepta com a essencial el joc entre la semblança i la diferència, que és posat en evidència pel criteri de l'explicació suficient (Fusco, Marguerat) o de la plausibilitat (Theissen). Tan sols una estratègia de l'indirecte i de l'aproximació, tan sols la consideració dels dubtes i de les qüestions no del tot resoltes que acompanyen qualsevol interpretació de la figura de Jesús, donen raó de la recerca sobre la seva persona. Aquest és el missatge final d'un llibre ben concebut, ben realitzat i digne d'elogi i de lectura.

Un índex temàtic (pp. 577-584) i un índex de citacions (pp. 585-607) arrodoneixen una de les millors obres col·lectives dels darrers anys sobre el tema del Jesús històric.

Armand Puig i Tàrrach

Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (Lectio Divina 180), Paris – Genève: Cerf – Labor et Fides 1999, 465 pp.

Amb un títol simple i suggerent referit a una de les intencions fonamentals de l'autor dels Fets dels Apòstols, l'autor aplega tretze estudis sobre aquest llibre del NT, la majoria dels quals han estat escrits entre els anys 1989 i 1999. Onze corresponen a articles apareguts en revistes o bé a col·laboracions en miscel·lànies, i han estat reelaborats i eventualment posats al dia en bibliografia. Dos, precisament els dos primers estudis del volum, són inèdits. El to general de les aportacions és temàtic. Els camps estudiats cobreixen, en primer lloc, qüestions sobre la naturalesa d'Ac com a obra històrica i, per tant, el seu gènere literari i la seva relació amb l'evangeli. Precisament, la unitat de Lc-Ac és objecte d'un dels estudis més reeixits del volum. Per a l'autor,

Lluc presenta el cristianisme naixent com un moviment religiós descrit sota el registre historiogràfic. La tesi no és nova, però aquí queda prou explicitada i demostrada. Marguerat arriba a afirmar que Lluc és el primer a tirar endavant una empresa com aquesta. Certament, allò innegable és que Lluc, entre els autors del NT, és l'únic a relacionar Jesús i Pau en un únic disseny literari i teològic. Lc-Ac esdevenen, per això, una obra (o un «díptic», com Marguerat l'anomena amb encert) fascinant i singular.

L'autor es mou entre dos punts de vista o, si es vol, entre dues claus de lectura: el mètode històric-crític i la narratologia. La insistència recau, en qualsevol cas, sobre la perspectiva del relat com a tal, amb un èmfasi especial sobre el paper del lector en el procés de comprensió. Marguerat s'afilera, així, amb altres autors francòfons (per exemple, Aletti) i estableix un pont epistemològic amb un dels corrents dominants en el món anglosaxó. Les bases de la seva proposta es troben explicitades en una obra escrita en col·laboració amb Y. Bourquin i publicada l'any 1998: *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte*. De formació estrictament històric-crític, rebuda a l'ombra de P. Bonnard i utilitzada en la tesi doctoral sobre el judici en Mt (publicada l'any 1981), l'exegeta de Lausanne ha recorregut un itinerari intel·lectualment vivaç, sempre amantent als nous mètodes i instal·lat en una posició privilegiada a cavall entre els móns francòfon, germanòfon i anglòfon. Potser és per això que Marguerat estudia l'autor de Lc-Ac («auteur anonyme», malgrat tot!) (p. 11): se sent identificat amb un escriptor culte, versàtil, bon coneixedor de les Escripures jueves i del món hel·lenístic, que redacta una «histoire confessante» (p. 42). Aquesta és la denominació que sintetitza l'existència de dues historiografies, la bíblica i la grega, en l'escriptura lucana del segment narratiu i històric que comença al temple de Jerusalem «en temps d'Herodes, rei de Judea» (Lc 1,5) i acaba en una casa particular de Roma, la ciutat del Cèsar (Ac 28,16.30). Marguerat explica amb convicció les seves posicions i suscita sovint el convenciment del lector. Amb un estil didàctic i imaginatiu, fins i tot quan ha de tractar qüestions abstruses, el llibre recorre un bon grapat de temàtiques, a hores d'ara clàssiques, en la interpretació de Lc-Ac. Els llibres i estudis de F. Bovon sobre l'obra lucana representen per a Marguerat un referent a l'hora de descabdellar les seves recerques. D'altra banda, en no poques ocasions, el gran bibliista que fou el P. J. Dupont, a qui D. Marguerat dedica el seu llibre, esdevé font d'observacions i suggeriments. Però Marguerat no es limita a beneficiar-se dels autors que, amb encert, considera pròxims als seus plantejaments, sinó que proposa amb ponderació i competència les seves exegesis. Els procediments narratològics són guia constant de les anàlisis textuales. El relat lucà emergeix amb tota la seva força i la unitat de Lc-Ac queda demostrada no com un postulat teològic sinó des de dins mateix de la narració, construïda per a donar fe d'aquesta unitat. D'altra banda, els autors de la Grècia clàssica i de la literatura hel·lenística i les seves convencions literàries són utilitzats amb profit i ajuden a configurar la imatge d'un cristià cosmopolita, autor d'un text escrit per a un públic heterogeni de cultura grega (cristià, pagà i prosèlit). En canvi, l'Antic Testament entra més rarament en les anàlisis exegetiques de Marguerat: les citacions veterotestamentàries ocupen tan sols cinc columnes de les 48 de què consta l'índex de textos! ¿És aquest relatiu silenci sobre l'aportació de l'AT a la interpretació de Lc-Ac una de les conseqüències de la primacia donada a l'aproximació narratològica, tal com la utilitza Marguerat? En qualsevol cas, l'autor és dels qui subratllen la continuïtat entre Israel i l'Església, corresponsables en l'única obra de salvació de Déu. Així s'aprecia en la conclusió de l'estudi sobre Ac 28,16-31, el text final d'Ac, on trobem una afirmació ponderada i, al meu entendre,

del tot justa: «Par l'arrivée de l'apôtre à Rome, une étape est franchie dans l'histoire de salut, qui marque l'échec d'un espoir de conversion de *tout* (subratllat meu) le peuple juif; mais le récit est volontairement ambivalent, travaillé par une théologie qui s'interdit de conclure sur l'avenir des rapports entre l'Église et la Synagogue» (p. 333).

El tema de l'ambivalència és analitzat amb insistència i bons resultats en l'obra de Marguerat, fins al punt que esdevé una de les aportacions més remarcables del llibre. L'autor el qualifica de procediment retòric típicament lucà i el posa en relació amb el programa teològic global de Lc-Ac, un programa anomenat «d'integració». En el c. IV del llibre (pp. 93-118), es fa notar el doble nom i/o origen d'alguns personatges centrals d'Ac: Saule/Pau, Josep/Bernabé, Timoteu (fill de pagà i jueva). Hi trobaríem a manca Simó/Pere. En segon lloc, es donen un bon nombre d'exemples de doble significació d'una paraula o d'un esdeveniment. És el procediment conegut amb el nom d'amfibologia, que, segons Marguerat, il·lustraria la referència simultània i ambivalent al món jueu (els LXX) i al món grec (la cultura i filosofia gregues). Així, per exemple, el terme *dikaïos* de Lc 23,47 significaria «just (sofrent)» i «innocent (màrtir)». O bé l'expressió «un sol cor i una sola ànima» (Ac 4,32) relligaria la comuna fidelitat al Senyor (vegeu Jr 32,39) i l'ideal grec de l'amistat. És clar, doncs, que Lluc porta la intenció de conjuminar Jerusalem i Roma (i Atenes), per dir-ho amb una imatge basada en la construcció d'Ac, com els dos pols de la identitat cristiana. D'aquesta manera, la història de la salvació esdevé una doctrina teològica que subratlla la continuïtat entre Israel i l'Església, i alhora el marc cultural de l'Imperi propicia l'afirmació d'un cristianisme universal i obert, gresol de pobles, cridat a inculturarse en aquest mateix Imperi. En aquest sentit, hauria estat pertinent d'esmentar Rm 13 o la Carta a Diognet i interpretar 1Pe com alguna cosa més que «une soumission au pouvoir politique» (p. 114).

El llibre de Daniel Marguerat és un excel·lent tast del que pot ser el seu Comentari als Fets dels Apòstols. L'autor se situa amb ponderació i eficàcia davant algunes de les grans qüestions que conformen el dossier lucà, respectant la unitat del díptic Lc-Ac i la naturalesa diversa de cadascun dels dos «llibres» que el formen (vegeu Ac 1,1). Si bé no tots els grans temes hi són estudiats, l'obra cobreix un camp significatiu d'Ac. Marguerat insisteix sovint en el paper del lector a l'hora de construir la unitat del macro-relat (Lc-Ac) i de captar-ne les articulacions i els itineraris ascendents i descendents. Potser per això l'aproximació narratològica està sotmesa a les percepcions del lector. Posem-ne un exemple. Entre els procediments d'unificació del relat, l'autor esmenta el de les cadenes narratives o línies traçades per Lluc entre l'evangeli i els Fets. Una d'aquestes cadenes afecta els centurions, els quals, segons Marguerat, són tres: el de Cafarnaüm (Lc 7), el de la crucifixió (Lc 23) i Corneli (Ac 10-11) (vegeu p. 77). Però, com el mateix Marguerat observa (p. 78, n. 1), el caràcter positiu d'aquest personatge inclou Juli, el centurió del naufragi (Ac 27), que fa mans i mànigues per salvar Pau. Per tant, és probable que la cadena esmentada inclogui un paral·lelisme entre els quatre personatges, dos dels quals (els d'Ac!) tenen nom propi. D'altra banda, hi trobem a faltar una atenció més sostinguda per la qüestió del text occidental. Independentment de la solució escollida a l'hora d'explicar les lectures del còdex Beza que s'aparten de les altres famílies textuals, no es pot deixar de banda la interpel·lació interpretativa que representa aquest còdex per a l'estudiós d'Ac. Voldria esmentar en particular el comentari d'Ac en quatre volums de J. Rius-Camps (1991, 1993, 1995 i 2000), que l'autor no cita. Una altra mancança bibliogràfica és un estudi de caire sintètic que el P. J. Dupont publicà en italià: *Teologia della Chiesa negli Atti degli Apostoli* (Studi Biblici 10), Bologna: Dehoniane 1984.



En resum, l'aportació de D. Marguerat, altament documentada (la bibliografia ocupa 27 pàgines), és farcida de bons suggeriments i encertades perspectives. Els estudiosos d'Ac hauran de tenir-la en compte necessàriament. Hi ha un fil conductor entre els dos volums d'estudis de J. Dupont sobre Ac (anys 1967 i 1984) i aquesta obra de D. Marguerat (any 1999). Comparant-los, s'hi perceben els canvis metodològics i d'orientació que ha sofert l'exegesi francòfona dins la voluntat de no trencament amb el mètode històric-crític.

Armand Puig i Tàrrach

Yannis SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2000, 385 pp.

L'obra que presentem, del professor caputxí grec Yannis Spiteris, conegut especialista de teologia oriental, escomet un tema essencial, però també delicat, de la teologia cristiana tant ortodoxa com catòlica. De fet, la diferent manera amb què ambdues teologies aproximen la realitat de la redempció i, per això mateix, del pecat i de la gràcia, constitueix un capítol important de la història de la teologia o, millor dit, de la història de les teologies. Però l'anàlisi de l'autor es fa més concreta quan descriu, en un raonat mode expositiu i crític, com la teologia oriental ha viscut i viu la realitat central del cristianisme: la salvació portada pel Crist. Spiteris està convençut que a través de semblant presentació es pot conèixer més i millor el cristianisme oriental. Encertadament el nostre autor insisteix que el tema de la salvació constitueix el nucli del cristianisme i que cap més altra realitat de la fe cristiana no ha influenciat tant el viure dels batejats!

L'obra es divideix en deu capítols. Capítol I: «Estructura trinitària de la salvació.» Hom no pot considerar el misteri de la salvació redemptora cenyint-se només al «fet de Jesús». Capítol II: «El projecte de salvació i la divinització de l'home.» En aquest capítol es palesa el profund coneixement que l'autor posseeix de Gregori Palamàs (cf. la monografia de Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza. Gregorio Palamas nella discussione teologica*, Roma 1996, una recerca que ha fruit d'àmplia acceptació tant en ambients ortodoxos com catòlics). Es pot dir que l'eix de tot l'ensenyament teològic-ascètic de Palamàs troba la seva millor formulació en la frase: «l'home està realment divinitzat». En el fons, l'expressió reflecteix l'antropologia de la majoria dels Pares grecs sobre la naturalesa de l'home creat a imatge de Déu. Capítol III: «Creats a imatge de Déu. La salvació total de l'home.» Resulta una aproximació en bona part nova el punt referent al dinamisme de l'home com a imatge de Déu. Amb tot, s'hauria d'haver aprofundit més la relació entre εἰκών i δόξα, un punt de gran riquesa no sols en l'antropologia bíblica (cf. F. RAURELL, «Doxa» en *la teologia i antropologia dels LXX*, Barcelona 1996, pp. 267-280) sinó també en la patrologia. Capítol IV: «L'estructura cristològica de la salvació.» Crist, imatge de Déu; l'home, imatge de la Imatge. Spiteris presenta detalladament les conseqüències cristològiques i antropològiques que la teologia oriental treu de semblants premisses. Un capítol ben franciscà és el referent a l'encarnació, amb una visió que supera i prescindeix de la contingència del pecat. El tema és exposat amb sensibilitat oriental i amb esperit críptico-escotista. Capítol V: «La dimensió pneumatològica de la salvació.» L'autor escomet aquí amb profunditat, i fins i tot amb sensibilitat poètica, un dels temes més suggestius de l'obra. Presenta l'Espe-

rit com el gran *ubi* d'encontre entre Déu i l'home. L'antropologia cristiana estaria privada d'un dels seus elements essencials sense la pneumatologia. La teologia oriental desenvolupa el tema de l'Esperit Sant «iconògraf» de Déu quasi en paral·lelisme amb Crist, «iconògraf» del Pare. Un punt de relleu és el referent a l'Esperit Sant com a constituent del Crist-Individu i del Crist-Comunitat (l'Església). El capítol cinquè es clou amb l'exposició del tema sobre l'Esperit Sant i la dimensió eucarística de la salvació. Capítol VI: «El pecat com a refús de la comunió amb Déu.» El capítol s'obre amb una breu introducció sobre la doctrina del pecat en el pensament dels Pares grecs. Esdevé quasi inevitable entrar en el terreny de l'anomenat «pecat original» tant en la tradició occidental com en l'oriental. El qüestionament de l'expressió actual d'aquest dogma prové dels exegetes per mitjà de l'ús del mètode històric-crític. Però també s'anà perfilant una reacció contra la decisió, imposada en els catecismes, a la primeria del segle XIX, de col·locar-lo com a eix principal de la fe i de difondre'l a través de la litúrgia (cf. el cant de l'*Exultet*). Avui s'escolten diferents veus que proclamen la necessitat d'abandonar aquest llenguatge difícilment entenedor per a l'home modern; es veu la necessitat de reformular la realitat d'aquest «dogma», expressat per mitjà d'imatges mítiques poc assimilables. Tot i que amb poc coratge i poca decisió, és allò que fa P. GIBERT, «Péché originel ou problème occidental?», *Études* 371/3 (1989) 247-256. Al professor Spiteris li hauria resultat útil llegir alguns dels treballs d'Alejandro de Villalmonste sobre el tema. El conegut teòleg salmantí presenta i repeteix des de fa més de trenta anys la tesi, per a alguns provocativa, que s'ha d'anar a una reformulació de tota la teologia sense pecat original: cristologia sense pecat original, eclesiologia sense pecat original, mariologia sense pecat original, antropologia sense pecat original, soteriologia sense pecat original, hamartiologia sense pecat original, sacramentologia sense pecat original, etc. (cf. A. DE VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca 1999; «No hemos perdido el paraíso», *Naturaleza y gracia* 47 [2000] 215-238). Les seves tesis brindarien a Spiteris una bona ocasió per a confrontar posicions, per a replantejar d'una manera més crítica no solament certes tesis de la teologia occidental, sinó també oriental. És prou sabut que entre els anys 1960-1961 fou allunyat de la docència, en el Pontifici Institut Bíblic de Roma, S. Lyonnet, a causa de la seva exposició favorable a l'exègesi dels Pares del text de Rm 5,12: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, llegit per la *Vulgata* com *in quo [peccato Adami] omnes peccaverunt*. Villalmonste afirma amb contundència («No hemos perdido el paraíso», 235): «No necesitamos demorarnos más en descubrir la falsa etiología/explicación que la exégesis y teología tradicionales ofrecen de la "miseria" humana, al atribuirla al pecado original. En la actualidad la consideramos uno de los puntos más débiles de esta teoría en su conjunto. En efecto, decirle a un cristiano de hoy que los males que sufre en su vida y, especialmente, la muerte, son castigo de Dios por el pecado de la primera pareja humana, que habría vivido hace un millón de años, en los primeros pasos que nuestra especie daba desde la animalidad a la humanización, es exponer el Mensaje cristiano a la irrisión y al desprestigio. Nuestra calificación (descalificación) de la exégesis/teoría antigua podría parecer demasiado dura, pero no es más dura que la que hace de ella P. Ricoeur, prestigioso filósofo y mitólogo (hermeneuta de mitos), con especial dedicación a los mitos bíblicos de los orígenes. "Nunca podrá exagerarse el daño que infligió a las almas durante los primeros siglos de la cristiandad (y hasta el día de hoy, añadimos), primero la interpretación literal de la historia de Adán y, luego, la confusión de este mito, como episodio histórico, con la especulación ulterior, y principalmente agustiniana, sobre el

pecado original. Al exigir a los fieles la fe incondicional en este bloque mítico-especulativo y obligarles a aceptarlo como una explicación que se bastaba a si misma, los teólogos exigieron indebidamente un *sacrificium intellectus*, cuando lo que tenían que hacer en este punto era estimular a los creyentes a comprender simbólicamente, a través del mito, su condición actual" (Paul RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid: Tau-rus 1969, p. 552).»

Segueix l'obra de Spiteris amb el capítol VII: «L'obra restauradora de Crist.» En aquest capítol el lector té al davant una exposició crítica del tema de la mort redemptora de Crist, la presentació d'alguns models de soteriologia a l'època de la patristica grega i, finalment, una penetrant exposició-reflexió sobre la passió i mort de Crist en quant revelació de l'amor de Déu segons l'òptica de diferents autors: Isaac de Nínive, Nicolau Cabàsilas, Gregori Palamàs, Josep Briennio. El capítol s'acaba amb una breu exposició de la teologia ortodoxa contemporània. Capítol VIII: «La Mare de Déu en el pla de la salvació»: Maria mare del Redemptor, Maria i la salvació en Nicolau Cabàsilas, Gregori Palamàs (la Verge com a finalitat de l'univers, la Verge *τύπος* de la humanitat, la Verge «tota santa» i «salvada» des del primer instant, la Verge «col·laboradora» de Déu, la Verge «lloc» de Déu, la Verge «justícia» de Déu realitzada, la Verge «primícia» de Crist crucificat i ressucitat), Maria i la salvació en Gregori Palamàs. Capítol IX: «L'apropiació de la salvació a través dels sacraments.» D'una manera especial exposa els diferents sacraments d'iniciació (baptisme, confirmació, eucaristia). Capítol X: «La col·laboració de l'home en la seva salvació.»

El lector d'aquests títols temàtics s'adona dels punts més accentuats per Spiteris: la salvació consisteix en la cristificació de l'home; l'encarnació no depèn del pecat original, per bé que la tradició oriental no ha deixat de valorar la dimensió redemptora i sacrificial de la passió de Jesús. Tanmateix, aquest és un capítol en què hom troba a manca alguns matisos per a distingir millor allò que és típic de la teologia occidental d'allò que ho és de l'ortodoxa. En aquesta exposició el lector s'adona de com la mariologia, la teologia sacramentària i la pràctica de la santedat són part integrant del discurs soteriològic plantejat en clau «triadocèntrica».

Spiteris ofereix als teòlegs occidentals una àmplia i sòlida exposició panoràmico-crítica que sens dubte pot ajudar a l'enriquiment de la teologia.

El qui cerqui en la teologia actual noves construccions espectaculars no n'ha d'esperar grans resultats. El més característic dels últims trenta anys són diccionaris, lèxics i manuals d'història de les teologies, erudits *status quaestionis* amb una impenetrable selva de bibliografia facilitada per la tècnica informàtica. Es resumeix l'estat actual de cada disciplina teològica, es fa el balanç provisional de les noves orientacions teològiques dels últims decennis (Rahner, Congar, Chenu, Barth, Alfaro, De Lubac, Tillich, Sartori, Rovira, Urs von Balthasar...), s'escriu molt amb la convicció que avui ja no hi ha teòlegs creatius; l'equip d'escriptors que assisteixen el Papa li preparen discursos en què es parla de tot amb la consciència que els «teòlegs» no han de fer res més que repetir allò que fan dir al Papa.

L'obra de Spiteris, en canvi, representa un estil i un mètode diferents. Demostra que l'àmbit de llibertat de la teologia en l'Església depèn del seu caràcter de ciència. Avui, més que mai, la teologia no pot renunciar a fer que el seu mètode sigui reflexiu, que doni arguments, que no es limiti simplement a afirmar. Precisament perquè ja no hi ha uniformitat conceptual en la teologia occidental com en temps de la neoescolàstica, s'ha de fer un esforç de claredat en l'argumentació. El caràcter científic de la teologia exigeix

un cert distanciament de les vicissituds eclesials. Potser hom podria esperar d'un llibre com el que estem presentant un major sentit crític no sols pel que fa a la teologia occidental, sinó també a l'oriental. Tant a Orient com a Occident, en el futur la teologia haurà de mantenir una relació més estreta amb la cultura del temps, amb la vida de l'Església i amb l'experiència cristiana. Durant segles la teologia ha estat immersa en un ampli *Corpus Christianorum*, dins un ambient confessional força «cohesionat». Ara la teologia, sobretot a Occident, se sent empesa cap a un terreny sòcio-eclesial en què la vida religiosa i la pràctica de la fe queden reduïdes a grups i moviments. Amb això es modifica, potser no el lloc, però sí la base de sustentació de la teologia. A una teologia renovada li toca el treball fonamental d'acompanyar atentament i críticament els cristians, les seves comunitats i moviments en el camí de la fe.

Si la teologia deixa totalment el camp a les ciències i es limita a fer entrar en joc Déu i la fe on aquestes s'entrebanquen amb els seus límits, resta ficada en un forat de racó i la fe perd contacte amb la realitat. Si, en canvi, la teologia es llença a l'ofensiva, elaborant una explicació de la realitat a partir de la comprensió de la fe, pot caure en un capteniment integrista o bé perdre comunicabilitat. Una obra com la del professor Spiteris pot ajudar a entendre que una de les tasques fonamentals de la teologia avui és desenvolupar una explicació de la creació, de la història i de l'antropologia cristiana; és una teologia renovada que ha de mirar de no caure en cap dels dos extrems, sinó que ha de satisfer ambdues exigències: la de l'autonomia de l'explicació «profana» de la realitat i la del que la fe ens pot dir de si mateixa i del món.

Potser en l'obra de Spiteris més d'un lector hi trobarà a mancar un major accent en el caràcter eminentment hermenèutic dels dogmes. De fet, els dogmes enforats i cuits a Nicea i Calcedònia estan marcats per la cultura bizantina, que no és ni perfecta ni eterna. Certament que aquests dogmes haurien rebut una forma diferent si haguessin estat definits a Trento o en els concilis Vaticà I i Vaticà II. Les definicions dogmàtiques han de ser enteses en funció de les circumstàncies històriques de la seva elaboració, cosa que significa reconèixer els seus límits i la seva relativitat. Allò que els dogmes pretenen dir serà dit i entès diferentment en altres contextos, que, endemés, canviaran l'ordre de prioritats, imposaran nous punts de vista, cercaran noves representacions, utilitzaran nous conceptes i modificaran el to del conjunt del discurs. La fe no és quelcom que pugui ser considerat com un conjunt d'enunciats. *Vita magis quam disputatio*, feia observar Erasmus a propòsit de la teologia en si mateixa (H. HOLBORN [ed.], *Paraclesis. Erasmus ausgewählte Werke*, München 1933, p. 144, §§ 1.36).

Amb el llibre *Salvezza e peccato nella tradizione orientale* el conegut teòleg Yannis Spiteris presta també a l'ecumenisme, és a dir a les Esglésies, un inestimable servei.

Frederic Raurell

Frederic RAURELL, *L'antimodernisme i el cardenal Vives i Tutó* (Col·lectània Sant Pacià 71), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2000, 688 pp.

Modernisme i antimodernisme són fenòmens correlatius, amb una forta interacció dins i fora de l'Església. En el tombant del segle XIX al XX, una sèrie de personalitats catòliques de primer ordre coincideixen (però sense arribar a formar un moviment or-

ganitzat, com sostindran els seus acusadors) en un doble objectiu: el desig d'adaptar la fe a la mentalitat contemporània (pensem en el famós mot d'ordre de Joan XXIII mig segle més tard: *aggiornamento*) i també la sensibilitat pel que fa a l'aleshores anomenada «qüestió social». Insistim en aquest últim punt, perquè també els adversaris, els antimodernistes, presenten un clar rerefons polític, emmascarat amb aires de pur espiritualisme. Temps enrere havia estat un tòpic contraposar Lleó XIII, el Papa polític, al seu successor Pius X, el Papa pastor, però ja fa temps que es reconeix la sol·licitud pastoral que motivava les grans encíclics polítiques, econòmiques i socials lleonianes, i també les implicacions polítiques de Pius X, el papa que va aixecar el «non expedit». Va ser precisament el clima d'obertura política que havia presidit el pontificat de Lleó XIII, amb aquell realisme que el va portar –sense renunciar al desig de la «tesi» de l'estat confessional– a admetre, si més no com a «hipòtesi» o mal menor, els estats laics no confessionals sorgits de la Revolució francesa, el que va fer concebre a aquells «modernistes» l'esperança que llurs anhels de reforma podien tenir legítima cabuda en l'Església catòlica. Però haurien d'haver tingut en compte que, ja en 1898, Lleó XIII havia posat a l'Índex quatre obres de Schell i que amb el breu *Testem benevolentiae*, de 1899, havia condemnat les tesis més agosarades de l'anomenat «americanisme». Amb tot, és sota Pius X que la repressió de tots aquells i de tot allò que s'engloba sota l'etiqueta de modernisme adquireix un grau de ferotgia que alguns estudis recents han posat de manifest. La gran qüestió històrica és el nivell d'implicació personal de Pius X mateix –sant Pius X!– en la repressió, o si, com solen dir alguns panegiristes en casos històrics anàlegs, no va ser tant cosa personal seva com dels col·laboradors que l'envoltaven. Entre aquests, els defensors dels modernistes o acusadors dels antimodernistes solen apuntar com un dels principals responsables al franciscà català Josep de Calassanç, cardenal Vives i Tutó. Però el testimoniatge que el cardenal Gasparri va creure que en consciència havia de prestar en el procés de beatificació del Papa Sarto és contundent a més no poder quan apunta al vèrtex de l'Església: «El Papa Pius X va beneir i encoratjar una associació oculta d'espionatge [el famós *Sodalitium Pianum*, correntment conegut com a *Sapinière*] al marge i per damunt de la jerarquia, que espiava fins i tot els mateixos membres de la jerarquia, una espècie de maçoneria dins l'Església, cosa inaudita dins la història eclesiàstica. I no sols va aprovar, beneir i encoratjar el *Sodalitium Pianum*, sinó que les denúncies que en provenien són l'explicació d'algunes greus decisions de Pius X en el govern de l'Església, per bé que el Sant Pare actuava en això, no en dubto gens, amb perfecta bona fe.»

Frederic Raurell ha emprès una vasta recerca sobre tota aquesta problemàtica, amb un doble objectiu: primerament, la problemàtica general de la repressió antimodernista; en segon lloc, més particularment, el paper que va jugar-hi el cardenal Vives i Tutó des de la seva alta posició prop de Pius X. Com explica Evangelista Vilanova en la seva *Història de la Teologia*, a Espanya no hi va haver pràcticament modernisme, de tan rànçies i endarrerides com estaven les ciències eclesiàstiques (es parla, com un cas gairebé únic, d'Unamuno, però gosaria dir que el principal i millor modernista va ser Joan Maragall), però en canvi hi va haver una gran febrada antimodernista, per la pruija d'ensumar i seguir els vents que venien de la Cúria romana. Els bisbes i els teòlegs espanyols investien molins de vent que qualificaven de dimonis modernistes. La batalla era a Roma, i aquest és el camp de recerca del nostre autor. Aquest no és historiadore d'ofici, però coneix a fons el mètode històric-crític aplicat a la Bíblia, com es pot veure per totes les seves importants publicacions d'exegesi de l'Antic Testament i, més

particularment, en la seva lúcida i coratjosa presentació de l'edició catalana del gran document de la Pontifícia Comissió Bíblica, *La interpretació de la Bíblia en l'Església* (Barcelona: Claret 1994).

El pla general de l'obra, en sis capítols, és raonable i clar. Després de la presentació o introducció, el capítol I presenta la problemàtica i la terminologia amb tota la seva complexitat confusional: «Modernitat, modernisme, antimodernisme.» El capítol II, «Una presentació tòpica i reductiva», critica el simplisme de l'encíclica *Pascendi*: «Per a l'encíclica *Pascendi*, tot és clar: a un modernisme filosòfic, religiós, teològic, històrico-crític i literari correspon una ben precisa categoria de persones, que totes troben en l'agnosticisme i en l'immanentisme llur base comuna de pertinença coherentment desenvolupada en els diferents sectors. És evident que no es pot assumir aquest punt de vista per a una recerca històrica de tota la qüestió» (pp. 174-175). En el capítol III, «La "Sapinière" i Vives i Tutó», mostra documentadament que, contra una opinió massa estesa, «el cardenal Vives no tenia cap altra vinculació amb el S.P. [*Sodalitium Pianum*] que el fet d'haver demanat uns serveis per a clarificar un afer obscur ocorregut als monjos paulins de Czenstochowa. Aquest afer no tenia res a veure amb programes de repressió antimodernista. Benigni explota el record d'aquest servei per a legitimar un organisme nefast, que Benet XV i Gasparri estan decidits a prohibir» (p. 188). El capítol IV, «El Cardenal Vives i Tutó i la "Disquisitio"», analitza aquest document, preparat per la Secció Històrica de la Congregació de Ritus en temps de la canonització de Pius X i publicat reservadament l'any 1950 per a respondre a les serioses objeccions formulades per la manera d'actuar del Papa contra alguns acusats de modernisme. L'interès d'aquest expedient rau en el fet que Vives i Tutó n'és pràcticament absent, fet que –segons Raurell– invalida l'afirmació, massa estesa, de l'amistat entre el cardenal català i el nefast Benigni i, per tant, del paper de Vives en la repressió antimodernista. «Benigni –diu Raurell– era un gran manipulador, i el cardenal Vives n'era conscient» (p. 260); «En les pàgines de la *Disquisitio* els grans responsables de l'existència i de l'activitat del *Sodalitium Pianum*, a més del fundador i director Umberto Benigni, són Pius X i el cardenal Gaetano De Lai, secretari de la Congregació Consistorial» (p. 261); «Vives i Tutó era un conservador, no un integrista. El pontificat de Pius X, de caràcter radicalment restauracionista, explica, en el pla doctrinal, l'ofensiva esclafant contra el modernisme, un terme genèric que permetia de condemnar cent veritats per cada error real» (p. 263). Completen aquest capítol sis apèndixs documentals, tots sobre el *Sodalitium Pianum*: I. La deposició del cardenal Gasparri; II. Benigni en les *Memoire* de Gasparri; III. Deposició de Jules Saubat (secretari de Benigni; és l'únic que gosa esmentar Vives entre els amics del *Sodalitium*); IV. Enquesta sobre el *Sodalitium Pianum*; V. Estatut i programa del *Sodalitium Pianum* en la redacció de 1913; i VI. Una deposició crítica: G. M. Longinotti. Retrocedint en el temps, el capítol V, «El Cardenal Vives i Tutó segons els documents de la causa de beatificació i canonització de Pius X anteriors a la *Disquisitio*», conclou que Pius X era prou conservador i no necessitava que ningú del seu entorn l'impulsés encara més en aquesta direcció: «El conservador Vives i Tutó no era responsable del conservadorisme curial. Si hom agafa els anuaris pontificis a partir de 1904 fins a 1914 i llegeix els noms dels diferents prefectes de les Congregacions Romanes veurà que de conservadors ho eren tots, i no pas en un grau inferior al cardenal de Llaveneres. En aquest sentit, el Papa Sarto no necessitava ser estimulat per una tríade ideològicament més propera a ell. Si hi havia una relació de més confiança no era per motius ideològics, sinó de "funcionalitat"» (p. 369), és a dir, per-

què amb la seva capacitat de treball i competència li resultava un col·laborador molt eficaç. El capítol VI, «El Cardenal Vives i el “Fondo Benigni”», tampoc no revela cap vinculació especial amb el *Sodalitium Pianum*: «La relació de Joaquim Vives amb Benigni és més de caràcter de prestar-se serveis pràctics mutus que de concordar programes ideològics antimodernistes, que certament al P. Joaquim de Llavaneres –home intel·lectualment verge– no li interessaven. Ell anava pel seu compte. Allò que el fascinava i en què participava, fins on podia, era en certes intrigues i xafarderies de la Cúria Romana» (pp. 464-465). Del «Fondo Benigni» publica, a continuació, íntegrament i en facsímil, el procés de Heinrich Müller, en el qual intervé el cardenal català com a Prefecte de la Congregació dels Religiosos. Dos excursos s'ocupen, successivament, de «Pius X, un home sempre idèntic a si mateix» i «Salvatore Minocchi, pioner de la crítica bíblica».

La conclusió general de l'obra dibuixa una visió panoràmica de la crisi modernista, per a centrar-se tot seguit en la seva problemàtica central, abans de passar a formular un judici sobre el cardenal Vives i Tutó: «D'aquesta lectura dels textos i dels contextos en surt un Vives i Tutó diferent del que apareix en els manuals d'història de l'Església i en els manuals d'història de la teologia o de les teologies cristianes. D'aquesta nova lectura apareix un Vives i Tutó conservador (ho era tota la Cúria Romana), no integrista» (pp. 636-637).

Finalment, l'últim apartat de la «conclusió general», allò que en podríem dir «la conclusió de la conclusió», porta el subtítol de «Entre el sofriment i el *mea culpa*». Raurell distingeix, seguint Hügel, entre el modernisme molt circumscrit dels qui realment es van desviar de la fe cristiana i un legítim modernisme, per al qual Raurell fa seva la definició (o descripció) que Hügel n'havia donat (transcriu la versió francesa que el nostre autor cita): «un effort permanent, jamais achevé, toujours à recommencer tôt ou tard et plus ou moins, pour tenter d'exprimer la vieille foi, ses vérités et ses espoirs permanents, en accord avec ce qui apparait les meilleurs et les plus solides éléments de la philosophie, de l'enseignement et de la science des derniers et même des tous derniers temps» (p. 639). Eren homes de fe, i alguns d'ells tenen actualment introduïda i molt avançada llur causa de beatificació (el cas més remarcable és el P. Lagrange). Remarca el nostre autor que llegint actualment els decrets de l'Índex o els *monita* del Sant Ofici restarà perplex en veure «la quantitat i la qualitat de les persones condemnades». Es va crear un clima de pànic, alimentat per aquella afirmació apocalíptica que el modernisme era la síntesi de totes les heretgies de tots els temps, i aquest horror, per a alguns, justificava d'apel·lar a tots els mitjans: «Es vivia la convicció que el triomf del modernisme hauria comportat la destrucció de tota forma d'ortodòxia eclesialística i el poble senzill vivia alarmat i per això esperava miracles. Molts començaren a creure que qualsevol mitjà capaç de barrar el pas al modernisme i als modernistes podia ser aprovat i havia de ser emprat» (pp. 644-645). Unes paraules de Pius X, citades per Tramontin (*Un secolo di storia della Chiesa. Da Leone XIII al Concilio Vaticano II*, vol. I, Roma 1990, p. 84; Raurell segurament coneix aquestes paraules i és possible que les citi en el llibre que comentem, però se'm fa difícil de comprovar-ho) revelen l'actitud personal dramàtica del Papa de l'antimodernisme: «En tot duel no es mesuren els cops. Es pica com es pot. La guerra no s'avé amb la caritat: és una lluita, un duel. Com si Nostre Senyor no hagués estat terrible i no ens hagués donat exemple també en això.» Pius X arribà a afirmar, en el seu *Motu proprio Sacrorum Antistitum*, amb un judici autènticament temerari, que les desviacions dels modernistes venien de llur perversió moral: «Els conceptes equivocats que molts tenen de la religió [...] s'han

d'atribuir més a les males inclinacions de la concupiscència que a una actitud errada de la intel·ligència» (citada per Tramontin, *ibíd.*). Tot això demana un sincer i humil *mea culpa*. «Potser resulta difícil –escriu Raurell al capdavant del seu llibre– demanar perdó per uns sofriments causats durant el pontificat d'un papa canonitzat, Pius X, però també aquí cal la «purificació de la memòria». L'Església tampoc no hauria de tenir por de presentar el *mea culpa* dels últims vint anys en els quals s'han comès excessos. El perdó implica canvi de comportament; si no és així, no té sentit demanar-ne» (pp. 647-648).

Després d'haver recorregut l'itinerari central del llibre, cal dir que costa de fer-ne una lectura lineal. A més dels apèndixs i excursions, les citacions extenses i, més encara, les notes de peu de pàgina, que de vegades es mengen tota la pàgina, subministren una riquíssima informació, però distreuen del fil general de l'obra. Raurell ha realitzat una feina ingent de recerca i de lectura, tant de fonts primàries com de secundàries, i a l'hora de redactar el seu llibre no es limita a fer-nos un resum de tot allò que ha trobat, sinó que, abans de donar-nos-en la seva interpretació, ens ho transcriu tot, sovint íntegrament. Potser algú desitjaria més síntesi i ordre, però endinsar-se en aquesta obra oceànica equival a submergir-se de ple en la història del modernisme (i, més encara, de l'antimodernisme), en la documentació de base i en la literatura, pacífica o més sovint polèmica, que ha suscitat.

Hilari Ragner

Gian Carlo DURANTI, *Da Giza - Sion - Atene. Per una città della scienza* (Biblioteca di Studi Europei 1), Firenze: Leo S. Olschki 2000, XXV + 396 pp.

El «Dipartimento di Studi sulla Storia del Pensiero Europeo “Michele Federico Sciacca”» de la Universitat de Gènova, fundat i dirigit per Maria Adelaide Raschini, inaugura amb aquesta obra de Gian Carlo Duranti la nova col·lecció «Biblioteca di Studi Europei». Com ens refereix Pier Paolo Ottonello en el Prefaci de l'obra, «il Dipartimento di Studi sulla Storia del Pensiero Europeo “Michele Federico Sciacca” è stato fondato, infatti, per corroborare, su piano pubblico, iniziative che L'Arcipelago, su quello privato, aveva iniziato a realizzare, e intende proseguire: per contribuire a ridisegnare *radicitus* prospettive costruttive dell'Europa e dell'Occidente, avendone storicamente diagnosticato –*extra e contra* Nietzsche– percorsi riduttivi e autodistruttivi, lungo la linea tracciata “in grande” da Rosmini e da Sciacca» (*Prefazione*, p. VI). Maria Adelaide Raschini, a qui Duranti dedica l'obra, fou deixeble de M. F. Sciacca i, en l'actualitat, a més de dirigir el departament, és coeditora de la revista *Filosofia oggi*. Ella impulsà, entre els seguidors de Sciacca, la «Società Internazionale per l'Unità delle Scienze “L'Arcipelago”» (1990), així com l'esmentat departament universitari (1993), on Duranti ha col·laborat. Aquest, des de fa temps, treballa en la línia de posar en relació la ciència i la filosofia. El vaig presentar amb anterioritat, en ocasió de la recensió de la seva obra, *Verso un Platone «terzo»*, en aquesta mateixa revista (vegeu *RCat XXI* [1996] 476-477).

Amb l'obra que ara presentem, Gian Carlo Duranti corona el treball dut a terme fins a l'actualitat. L'interès que, fora del recinte de l'àgora acadèmica, ha presidit la línia d'investigació d'aquest enginyer ha estat marcat per l'estudi del missatge matemàtic que han elaborat el que ell anomena «les tres matrius culturals d'Occident» (p. 13), expres-



sat a través de les metàfores de Giza, Sió i Atenes, tres centres neuràlgics d'aquell pensament que recolza en la unitat primigènia i que abraça l'àmbit de la racionalitat i de la irracionalitat matemàtiques. Només la tensió que comporta aquesta unitat pot ser donadora de sentit en cada present. Els primers treballs de Duranti empengueren aquest camí. Així, *Terzo numero binomiale di Euclide e terza civiltà di Ammon-Zeus* (1988) i *Logismi e Numeri di Platone* (1979), obres de més de cinc-cents pàgines. Més endavant publicà *Aritmogeometria pitagorica e Idee-numeri di Platone* (1993), *Le «troisième Dieu» d'Abraham et de Platon* (1993), *Codici nel Pentateuco e matematica egizio-platonica* (1994) i *Verso un Platone «terzo». Intuizioni e decezioni nella scuola di Tübingen* (1995). El present volum està arrelat, doncs, en un humus fèrtil que, a més, fou adobat amb el diàleg mantingut amb els estudiosos del departament.

L'estudi del pensament filosòfic grec, sobretot el de Plató (encara que també el d'Aristòtil i el d'Euclides), ha portat Duranti a penetrar en la relació entre metafísica i ciència, posant en relleu les conseqüències negatives que s'han esdevingut a Europa i a l'Occident pel fet de separar l'una de l'altra, és a dir pel fet de dissociar el coneixement científic de l'anomenat ordre dels fins. Aquest esquinçament, en el qual viuen immersos Europa i l'Occident, el palesa amb força la pèrdua del sentit avui present en els més diversos àmbits de la vida quotidiana. Duranti, seguint de prop Plató, sosté que només en una *matemàtica filosòfica ideal i primària*, en la qual convergissin el pensament científic i el pensament ètic, ciència i metafísica, és a dir una autèntica saviesa, seria possible aquella unitat que, reconciliant racionalitat i irracionalitat (expressada pitagòricament amb la  $\sqrt{2}$ ), fes possible un món nou, harmoniós i amb sentit, com ho foren les *ciutats de la ciència* dissenyades a Giza, Sió i Atenes pels sacerdots egipcis, per la tradició veterotestamentària i per la saviesa platònica. La *matemàtica filosòfica*, pensada i practicada en aquestes ciutats de la ciència ideals, jugava el paper fonamental d'actuar com a teodicea, fent possible el pas de l'esquinçament abismal a la unitat guaridora de la humanitat, sobretot en el difícil moment present.

El llibre comença amb una «Prefazione» del professor Pier Paolo Ottonello (pp. V-IX) i unes «Premesse» (pp. XIII-XV) d'agraïment a Maria Adelaide Raschini (i la seva «fantastoria» *Le Cerebroteche*, de la qual es donen alguns fragments escollits) i de recordança de Francesc d'Assís (sobretot de l'*Admonitio 2* sobre la intervenció del *diabolus* —és a dir el qui divideix— en el Paradís), a més dels «Ringraziamenti» acostumats (p. XVII) i del *Sommario* (pp. XIX-XXV). Després, en la «Introduzione» (pp. 1-33), Duranti planteja el tema central del treball, que tracta de les relacions entre Identitat i Alteritat, i mostra com aquest tema és abordat tant pel pensament platònic com per la teologia veterotestamentària en les concepcions del món que s'hi transmeten i que posen de manifest el paper de la relació de Déu amb el món i l'home, una relació de ple respecte de Déu envers l'Alteritat i l'estabilitat del món. En aquestes concepcions del món hi són decisives les comprensions de l'ordre còsmic, matemàticament formulat i expressat amb nombres racionals i irracionals (això és, incommensurables:  $\sqrt{2}$ ,  $\pi$ , ...), els quals posen en relleu el caràcter no *monomètric* de la realitat, caràcter que la nostra ment *monomètrica* no pot comprendre. Només la intel·lecció no monomètrica que abraça i reconcilia racionalitat i irracionalitat ens pot apropar a la veritable comprensió del món.

En les tres parts que constitueixen l'obra es mostra com les tres matrius culturals de l'Occident varen immortalitzar un mateix missatge matemàtic a través d'obres concebudes per a perdurar enllà d'un mil·lenni i que volien constituir l'estatut d'una ciutat futura: la *ciutat de la ciència*, on es dona aquella reconciliació teodiceica i salvadora.

La matemàtica que vehiculen és una matemàtica filosòfica fundant i reconciliadora, expressió de la unitat encara no escindida i que sosté harmoniosament el món i les relacions que s'hi donen. En concret, en la primera part, «Il mondo “di Zeus” è fondato sul temperamento di contrari» (pp. 37-125), s'exposen els fonaments matemàtics continguts en els *Diàlegs* platònics, la *Metafísica* aristotèlica i el *Llibre X* d'Euclides respecte d'una matemàtica per a una ciutat ideal (com la descrita en *Les Lleis*, no la de *La República*). En la segona part, «La matematica primaria di Platone-Euclide ha origine egizia» (pp. 129-229), es mostra el valor de la matemàtica dels egipcis en la mesura del sensible i de l'intel·ligible i la seva recepció i influència en el pensament grec, sobretot el platònic (a través del mestratge de Theüt), i també reconegut per Heròdot, Isòcrates, Aristòtil, Agatàrquidas, Copèrnic, Keppler, Newton... Duranti subratlla el valor extraordinàriament teòric (com a matemàtica filosòfica fonamentadora d'una cosmovisió) de la matemàtica egípcia en contra d'altres estudiosos que entenen la matemàtica egípcia com a exclusivament pràctica, sense cap interès especulatiu en la capacitat de donació de sentit de la totalitat del món. Les realitzacions arquitectòniques egípcies ho proven, si s'analitzen matemàticament (així, la gran piràmide de Keops, el portal de la tercera pilastra del Temple d'Ammon a Karnak, alguns baixos relleus...). En la tercera part, «“Hai sradicato una vite dall'Egitto e l'hai trapiantata” (Salmo 80:9)» (pp. 233-317), s'aborda la problemàtica a la literatura veterotestamentària fent notar com hi ha clars indicis de lligams entre aquesta literatura i la matemàtica primària d'Egipte, sobretot en les mesures de l'Arca de Noè i del Temple de Salomó. També l'autor ens fa avinents les relacions que entreveu entre la *Torah* i la matemàtica filosòfica d'Ammon corroborada per antics comentaris a la mateixa *Torah*. A més, a parer de Duranti, la concepció del bé i del mal referida en l'Antic Testament està en sintonia amb la concepció que del bé i del mal ens transmeten les obres egípcies i els textos de Plató.

L'obra, sense un apartat –que hi trobem a faltar– dedicat a conclusions, conté sis preuats apèndixs, dels quals donem a continuació els títols respectius: I. «Dalla fillo-tassi alla sistematica egizia dei numeri» (pp. 321-337); II. «Riepilogo dei rimandi platonici alla sapienza degli Egizi» (pp. 339-347); III. «Rappresentazione grafica degli apotemi “filosofici”» (pp. 349-353); IV. «Il lemma 2° al teorema 29 del Libro decimo di Euclide è “invenzione sovrumana”» (pp. 355-375); V. «Le partizioni numeriche dell'anima del mondo nell'esposizione del *Timeo*» (pp. 377-381) i VI. «Stato attuale del bas-sorilievo raffigurante il Terzo Pilon del Tempio di Ammon in Karnak» (pp. 383-385).

Un «Indice dei passi citati» (pp. 387-394) i un «Indice degli altri principale autori e personaggi citati» (pp. 395-396) clouen l'obra.

Remarquem que Duranti ens ha volgut obsequiar, al principi de cada part, amb unes làmines que il·lustren el llibre i que fan referència a la paternitat egípcia de la geometria (primera part), a una imatge del Déu Theüt (segona part), als ritmes d'evitament de les paraules amagades en el Pentateuc (tercera part). Igualment, ens ha volgut obsequiar, al començ de l'apèndix I (sobre la fil·lotaxi), amb una làmina que simbolitza el punt de partença sensible que féu possible als sacerdots d'Ammon d'«eivar la matemàtica a ciència dels principis i de les causes» (*Metafísica* 981b20-982a3).

Ens trobem davant una obra intel·ligent, madura i innovadora que se situa en la línia encetada per E. Husserl en la seva *Krisis*. La lectura atenta de Plató i de les grans tradicions que han estat bressol i fonament d'Europa i de l'Occident han permès a Duranti de veure amb claredat la possibilitat de sortida de l'atzucac actual en el qual es troba immersa la nostra cultura europea i occidental. L'afirmació d'allò que el *Timeu*

platònic anomena Identitat i d'allò altre que anomena Alteritat, així com la seva necessària complementarietat, esdevenen la clau salvadora d'una Europa i d'un Occident que han perdut el sentit i viuen en una escissió només aparentment inguarible.

La lectura que Duranti fa del que ell anomena les tres matrius culturals d'Occident, tot i aportar-nos la dada provada del valor i la força de la matemàtica filosòfica, és a dir de la matemàtica que metafísicament fonamenta l'harmonia còsmica en quant reuneix Identitat i Alteritat, no veiem com pot evitar la possibilitat d'un restauracionisme que correria el risc de desatendre la problemàtica polièdrica del moment present. Cal afirmar certament la Identitat en tensió amb l'Alteritat, però cal també afirmar l'Alteritat en tensió amb l'Alteritat, però Identitat i Alteritat ho són –com Plató magistralment ens refereix en el *Timeu*–, si es té ben present l'Ésser. L'escissió que viu Europa i Occident, en general, pot ser guarida certament en la recerca d'aquella unitat que la ciència hauria de tenir com a fonament i com a horitzó: la veritat de l'Ésser. En això, la mística, a Europa i a Occident mateix, hi té molt a dir. El fonament i l'horitzó esdevenen sovint inexpressables en la seva absoluta, però d'alguna manera cal dir-los i imatjar-los, si és que els homes i dones del nostre present els volem tastar. El text del llibre ens els diu, les làmines del llibre ens els imatgen. Una obra, doncs, rigorosa i indispensable per a tots aquells que vulguin comprendre el sòl en el qual s'originà la nostra cultura europea i occidental, i vulguin, al mateix temps, encaminar-se amb Duranti a la recerca d'una fonamentació sòlida per al nostre moment present. Una fonamentació que, pel fet de ser-ho, no estalvia el treball ardu de repensar, des del pensament matemàtic i filosòfic, una unitat donadora de sentit. En un món com el present, per al qual la reducció de tot a la insignificància pot esdevenir un perill real de deshumanització (això sí, regalada amb l'etiqueta d'una nova i extraordinària manera de fer possible una nova humanitat més lliure i més autorealitzada), avenir-se a recalcular els fonaments és una tasca ineludible, sobretot contemplant la magnitud de l'edificació que hi recolza. Haver-nos mostrat la llaga i haver-ne cercat la guarició és mèrit, entre altres, de l'obra continuada de Gian Carlo Duranti.

Antoni Bosch i Veciana

Martin RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (Teológica 101), Pamplona: Eunsa 2000, 576 pp.

El llibre que recensionem és la traducció al castellà de l'original alemany (*Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck – Wien 1987), amb un apèndix que incorpora les aportacions de l'encíclica *Veritatis splendor* i que, d'una banda, respon a les crítiques que suscità la publicació de l'esmentat treball i, de l'altra, recull punts febles posteriorment aprofundits en altres estudis del mateix autor.

Ens trobem davant una obra de referència obligada pel seu influx en determinats ambients acadèmics i pel ressò i comentaris que ha suscitat en l'àmbit de la moral fonamental.

L'obra és la primera d'un conjunt d'investigacions de l'autor sobre la fonamentació de l'ètica filosòfica, des d'una perspectiva aristotèlico-tomista i en diàleg crític amb els plantejaments de l'anomenada *moral autònoma* i de les *ètiques teleològiques*, proporcionalistes i conseqüencialistes.

Rhonheimer, en aquest treball, fa una exegesi de sant Tomàs pel que fa a la comprensió de la llei natural i de la naturalesa humana, que pretén abandonar el *naturalisme* de certes interpretacions neotomistes i del nou naturalisme i físicisme –naturalisme metòdic, l'anomena l'autor– que sorgeix del dualisme entre naturalesa i raó, present en la moral de l'*autonomia teònoma* i de les *ètiques teleològiques*.

L'autor assumeix, tanmateix, la part positiva de les crítiques que aquests darrers corrents de pensament han fet de les degeneracions legalistes i físicistes de molts manuals de teologia moral dels últims segles, amb l'intent de posar de relleu la dimensió personal-humana de l'obligació i de l'elecció moral, alhora que manifesta llur insuficiència per a superar les esmentades degeneracions i per a fonamentar adientment la moral.

L'estudi, com enuncia Rhonheimer en la introducció, vol contribuir a «clarificar, en els seus trets fonamentals, aspectes centrals de l'estructura personal de la llei natural i de l'objectivitat moral en sant Tomàs, defugint malentesos tradicionals naturalistes» (p. 22).

Què és la naturalesa humana? Com fonamenta, aquesta, una ètica normativa? L'autor del llibre remarca que la naturalesa humana, pel fet d'ésser *humana*, està amarada de racionalitat i enclou, alhora, la raó; és més, sota la llum de la raó esdevé pròpiament humana. La clau de volta de l'argumentació i de la fonamentació de la moral que proposa Rhonheimer gira entorn d'una *teoria de la raó pràctica* que integra tots els elements que constitueixen el tram de l'obrar (inclinacions naturals, virtuts, raó i elements externs), des de la perspectiva de la persona que actua. Una raó pràctica –diem– que no s'identifica amb la reflexió teòrica sobre les praxis, ni amb l'execució pràctica d'una conclusió raonada teòricament.

L'obra es divideix en dues parts. La primera, titulada «La llei de la raó pràctica», se subdivideix alhora en dos capítols. L'inicial («La llei natural i la raó pràctica com a objecte de l'ètica filosòfica») critica la deducció essencialista de la llei natural arrelada en una suposada *metafísica natural*. A partir dels aspectes merament naturals no es pot assolir l'ésser moral: el *genus moris* posseeix una *realitas* que no es dedueix del *genus naturae*: ambdós són autònoms i no derivables. En aquest mateix capítol l'autor ensenya la distinció, en la unitat de l'intel·lecte, de les raons teòrica i pràctica i el seus modes propis d'exercici.

El segon capítol emmarca la fonamentació de la llei natural com a *teoria de la raó pràctica*. La llei és obra de la raó. Una raó que copsa els béns humans (*bona humana*) i els integra en l'estructura de l'acció, esdevenint, aquesta, moral en la mesura en què respon a l'*ordo rationis*. *Ordo rationis* que, a la llum de la raó pràctica, s'identifica amb l'*ordo virtutis*. La virtut, element cabdal de tota l'ètica del Doctor angèlic, integra les inclinacions naturals en l'ordre de la raó. Llei natural i virtut esdevenen, així, elements inseparables de la realitat moral. La llei natural és, doncs, una *llei de la raó pràctica* i una *llei de la virtut*.

Amb aquestes dades prèvies, l'autor fonamenta una normativitat moral *objectiva* i delimita el contingut de l'*objecte* de l'acció. Aquest darrer és una *forma a ratione concepta*, fi de la voluntat. Aquesta afirmació constitueix l'eix de l'argumentació de Rhonheimer. Estem, doncs, en condicions d'entendre què significa obrar *contra natura*, que sempre respon a un obrar contra la raó, contra el que és pròpiament humà. Rhonheimer clou la primera part aplicant tot aquest desenvolupament doctrinal a l'anticoncepció.

La segona part del llibre («Autonomia personal, llei natural i objectivitat de l'obrar moral») estudia críticament la moral autònoma (c. 1) i el concepte d'autonomia que la sustenta (c. 2). L'autor rebutja les comprensions de l'autonomia moral de caire

kantià (l'autonomia teònoma de l'*ethos del món* d'Auer, i la de la *raó creadora* de Böckle i Merks) i proposa una *autonomia participada* (c. 3) que podem identificar amb la *teonomia* que defensa l'encíclica *Veritatis splendor* (VS, 41). Els capítols quart i cinquè són un aprofundiment de la fonamentació realitzada en la primera part del llibre. Després d'estudiar la dinàmica natural de la raó amb vista a explicitar l'estructura epistemològica de la llei natural (c. 4), l'autor reprèn la funció normativa de la raó i el seu compliment en la virtut moral (c. 5). Aquests capítols centren l'atenció en la *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2, és a dir en el procés d'obtenció dels principis de la raó pràctica.

El sisè capítol emprèn la crítica de les ètiques teleològiques, que qualifica com a versió utilitarista de la fonamentació fisicista de les normes. Després d'analitzar l'utilitarisme de Bentham i Mill, Rhonheimer descriu les línies de força de les ètiques conseqüencialistes i proporcionalistes i llurs errors conceptuals: en destaquem les distincions entre deontologia i teleologia, entre béns morals i òntics, i entre el que és moralment bo dolent i recte-equivocat. La crítica fa palesa les contradiccions internes dels postulats teleològics. En l'apèndix final l'autor reconeix que calia aportar alhora una perspectiva més positiva entorn dels continguts desenvolupats al llarg de les parts propositives del seu estudi, tasca que ha realitzat en treballs posteriors.

Rhonheimer, en el setè capítol, reprèn els conceptes d'objecte de l'acció i d'objectivitat moral. Tot objecte de l'obrar humà és un capteniment elegit lliurement que només pot copsar-se en plenitud des de la perspectiva del subjecte agent. Una tal objectivitat, doncs, no degenera ni en subjectivisme ni en objectivisme. Tot això fa repensar moltes qüestions morals. L'autor s'hi dedica oferint la seva comprensió de la mentida, del voluntari indirecte, de l'*intrinsece malum* i de la validesa de les formulacions de la llei natural a la llum de la contingència de la matèria de l'acció.

El darrer capítol, abans del *postscriptum* afegit en l'edició castellana, resumeix tot el treball en deu punts.

L'autor posa de relleu que la llei natural és expressió de l'autonomia personal fonamentada en la *imago Dei*. Aquesta llei no es redueix, per tant, a un fenomen «natural», sinó que explicita, bo i exigint-ne l'acompliment, la dimensió específica de l'ésser humà. Referir-se a la *naturalesa* com a fonamentació de la normativitat moral significa, doncs, apel·lar a l'estructura *personal-racional* i a l'*ordo rationis*, no a un *ordo naturae* abstret de la racionalitat. La llei natural és una llei de la raó pràctica, és a dir és *judici* i *ordenació* de la raó pràctica que ordena el capteniment humà conforme als fins que assenyalen les virtuts com a verament humans. La llei natural es constitueix per *propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones*, com afirma Tomàs. La llei natural és llei de la raó pràctica no solament en funció de la seva *ratio praecepti*, sinó també de la seva realització per via d'integració pràctico-cognitiva de tots els elements presents en l'obrar, dels quals esdevé ordenadora. Les normes morals expressen, per tant, les exigències del que és ser persona, afirmant la seva llibertat i la seva veritat, alhora que garantint-les.

La raó és, així, regla i mesura de la voluntat, com a principi constituent del seu *ser bo*, i, certament, no sols com a regla de la moralitat *subjectiva*, sinó també com a *mesura objectiva*. I tampoc únicament en el sentit d'una *ratio mensurans*, sinó, a més, en el d'una *mensura*. En efecte, la raó no és solament una instància que mesura i regula, en el sentit d'aplicar una mida, sinó que és ella mateixa la mida i, per tant, norma de la moralitat: la raó és *mensura mensurans*.

Una altra idea central de la interpretació de Rhonheimer rau en la comprensió de la llei natural com a *participació* –i emfasitzem aquest mot– de la llei eterna en la creatura racional. Altra vegada, l'autonomia moral queda refermada com a teonomia participada. L'home, en la seva totalitat personal, participa de la llei eterna. La persona és ànima corporalitzada, cos animat. Això comporta que la corporeïtat humana, no en la seva reducció material sinó en la seva explicitació dotada de racionalitat, posseeix una significació *personal*, és a dir una estructura inherent d'exigències morals, còpsable pràctico-cognitivament. L'aprehensió d'aquesta estructura de la llei natural obre l'accés a la comprensió de l'obrar humà com a obrar moral i a la seva objectivitat. Objectivitat que no significa altra cosa que el sentit humà personal del capteniment elegit, percebut i objectivat per la raó pràctica. Aquest comportament és un *bonum apprehensum et ordinatum per rationem*, objecte *intencional* de la voluntat humana.

La perspectiva de la moralitat no consisteix, doncs, a *fer* accions *rectes* –amb una metodologia tècnica de càlcul teleològic de béns i mals òntics o pre-morals–, sinó a esdevenir plenament persones per mitjà de comportaments moralment bons. Com deia Aristòtil, no es tracta tan sols de fer el que és just, sinó d'esdevenir justos amb l'obrar just. Podem i devem afirmar, per tant, l'existència de capteniments –la formulació preceptiva dels quals no és tautològica– que són *intrinsece mali* perquè no posseeixen, ni poden posseir mai, un significat pròpiament humà. Són força interessants les reflexions sobre el *context moral* com a part constitutiva de la dimensió moral de l'obrar humà objectivat per la raó pràctica, la incorporació del qual es requereix per a definir correctament l'àmbit del que és intrínsecament dolent, sense diluir-se en una ètica de situació.

Baldament el llibre sigui principalment d'ètica filosòfica, no deixa d'assenyalar la dimensió teològica: el fet d'una llei eterna, de la qual la llei natural participa, indica la crida de l'ésser humà des de l'inici de la seva existència a una vida que correspon a una *ordinatio* que s'adreça a un fi molt superior, a la *Lex Gratiae* que, per l'Encarnació i la Salvació obrada en Crist, esdevé *Lex Christi* o *Lex Evangelica*, la qual orienta la vida humana vers la santedat de Déu. La gràcia i les virtuts teològals no són quelcom estrany a l'home, sinó realitats per a assolir la seva plena humanitat en Crist. Hi ha, doncs, una moral específicament cristiana de l'obediència filial a Déu, de la santedat, de la identificació amb Crist i de la participació en la seva vida i missió. Aquests plantejaments són incompatibles amb els dualismes propis dels qui postulen un *ethos del món* i un *ethos de salvació*.

L'estudi de Rhonheimer, amb el qual ens identifiquem substancialment, aporta una nova comprensió de la moral, adient per a fonamentar la delejada renovació de la teologia moral que demanà el Concili Vaticà II. Tanmateix, per la seva novetat, pateix d'imprecisions i d'alguna incoherència interna, que l'autor reconeix en el *postscriptum*, especialment pel que fa al discerniment d'exemples il·lustratius, els quals ha deixat anar en publicacions posteriors. Com a mostra, estem en desacord amb l'argumentació que ofereix sobre el cas presentat per Gaietà d'un home que fugí de la persecució dels enemics i que no pot fer altra cosa que passar per un pont on hi ha un innocent el qual segurament matarà si decideix de creuar-lo. Nega que es tracti d'una situació de *decisió* (quan sabem –i l'autor ho remarca sovint– que tot obrar humà és moral i que, per tant, implica la intenció i l'elecció), trencant, en aquest cas, el vincle intrínsec entre responsabilitat i moralitat (pp. 446-449).

Aquesta investigació s'adreça als estudiosos en l'àmbit de l'ètica filosòfica i de la teologia moral fonamental. Pel seu rigor i profunditat, no es tracta, òbviament, d'un tre-

ball de divulgació. Ofereix, tanmateix, una visió sintètica d'alguns corrents actuals de renovació moral i algunes perspectives crítiques escaients.

L'ètica que proposa Rhonheimer, interpretant sant Tomàs, és, doncs, una ètica de les virtuts que integra la llei, el bé humà i la raó, sense dicotomies que desdibuixen l'harmonia antropològica de la persona. Les pretensions legítimes de l'autonomia moral en quant *legalitat pròpia* es compleixen plenament en l'autonomia participativa de l'experiència moral que proposa l'autor del llibre i en el concepte d'una llei natural que es constitueix mitjançant la raó pràctica. El treball ha estat avalat en els seus encerts pels ensenyaments de l'encíclica *Veritatis splendor*.

Aquesta moral personal és alhora subjectiva i objectiva. No és subjectivista i respecta les exigències de la relativitat dels fets sense degenerar en cap tipus de relativisme. Per ser subjectiva i relativa a la situació, esdevé verament objectiva, sense caure, d'altra banda, en l'objectivisme. Així s'allunya de la cosificació objectivista, de l'absolutització genèrica, del subjectivisme i del relativisme moral.

Joan Costa i Bou

Rodrigo MUÑOZ DE JUANA, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, Pamplona: Eunsa 1998, 374 pp.

El llibre que recensionem és la tesi doctoral en teologia de Rodrigo Muñoz, actual professor de moral social i de doctrina social de l'Església a la Facultat de Teologia de la Universitat de Navarra. Consta d'una «Tabla de abreviaturas» (p. 11) de l'obra moral de Martín Azpilcueta (l'anomenat «Doctor Navarro», 1492-1586) i de la introducció (pp. 13-17). Segueixen dues parts. La primera té tres capítols, on desenvolupa la posició de Martín Azpilcueta en la història de les idees econòmiques (pp. 20-136). Ho desglossa a partir del descobriment de l'economia escolàstica en el segle XX (c. 1), el panorama històric de la moral comercial escolàstica (c. 2) i, finalment, hom concreta el cas de Martín de Azpilcueta i les seves obres (c. 3). En canvi, la segona part gira entorn de la doctrina moral econòmica d'Azpilcueta (pp. 137-337), que componen quatre capítols: la valoració ètica de l'activitat comercial (c. 4), la moral de preus (c. 5), la usura (c. 6), els canvis (c. 7). Completen l'obra una conclusió (pp. 339-353), la bibliografia (pp. 355-368, amb les fonts d'Azpilcueta i altres estudis) i un índex d'autors (pp. 369-374).

L'autor comença la seva obra amb la problemàtica dels metalls preciosos portats a Espanya provinents del Nou Món. Els escolàstics no tingueren prou consciència del problema que comportaria aquest esdeveniment en la revolució de preus, i en la relació que això tindria en el segle posteriors com a origen de les teories del capitalisme. «Los escolásticos españoles, ya sea por falta de atención o por carecer de la aptitud necesaria, no manifestaron una percepción de las causas y efectos del fenómeno de los metales, más allá de la evidencia del proceso inflacionista» (p. 28). Els tractats de moral econòmica de l'època configuren la literatura escolàstica del pensament espanyol, que retrocedint en el temps són: *Suma de ratos y contratos* (Tomás de Mercado, Salamanca 1569), *Comentario resolutorio de usuras y de cambios*, en el *Manual de confesores* (Martín de Azpilcueta, Salamanca 1556), *De justitia et iure* (Domingo de Soto, Salamanca 1553), *De paenitentia, restitutione et contractibus* (Juan de Medina, Alcalá

1546). Els altres autors més citats d'aquest Segle d'Or espanyol són Francisco de Vitoria (els seus deixebles Soto i Mercado), Molina i Báñez.

Pel que fa als escrits de moral econòmica del Doctor Navarro, l'Autor n'assenyala el *Manual de confesores*, que recull la tradició teològica i canònica del temps: «Una obra de caràcter moral que se estructura en torno al sacramento de la penitencia y alrededor de los principios que rigen para su administración» (p. 122). Efectivament, els moralistes de Salamanca hagueren d'afrontar els nous costums comercials, financers i crediticis, exposats indefugiblement a un judici moral per al qual calia tenir criteris clars, i no sols per part dels confessors, sinó també per part dels mateixos comerciants que volien actuar rectament.

Els arguments per a la moral del preu just, del pecat capital de l'avarícia i de la justícia entre el valor i el preu de la cosa, són àmpliament tractats en el capítol cinquè. L'Autor sintetitza el pensament d'Azpilcueta: «La regla moral de los intercambios puede, pues, formularse así: no debe venderse algo por más de lo que vale, o comprarse por menos; dicho en otras palabras, el precio debe ser la expresión monetaria del valor» (p. 190). Però és en el tema de la usura on tant l'Autor del llibre com Martín de Azpilcueta centren la qüestió de delimitar el concepte, classes i qualificació moral de la doctrina de la usura en les relacions comercials. De fet, és el capítol més extens de l'obra (ocupa 76 pàgines).

Per al «Doctor Navarro», el problema específic de la usura recau en l'activitat de «prestar» i del «empréstito», pel qual hom transfereix la propietat de l'objecte al prestatari, de manera que «la ganancia que se tome del empréstito cuyo señorío pasa en el que la recibe» (p. 219). Però el que definitivament constitueix matèria de pecat d'usura és «tomar o querer tal ganancia» (p. 220); «voluntad de tomar ganancia por razón de empréstito», puntualitza ací Azpilcueta. Desitjar el guany, com a intenció principal de l'acció de prestar. En canvi –aclareix l'Autor–, «el cobro de un interés en un préstamo resulta lícito cuando se configura como intención secundaria o no principal» (p. 221). Azpilcueta exclou del supòsit de *interesse* quan el guany no es confon en el mateix acte de prestar.

La doctrina d'Azpilcueta sobre la usura se situa en una posició intermèdia entre el rigorisme de Soto, per al qual la remuneració ha de ser rebutjada de la intenció del prestatista, i la posició *ex mutuo* de Charles De Moulin, que fa recaure el decisiu de l'acte en el pacte exprés o tàcit de rebre usura i, per tant, considera que tal pagament ha de ser una obligació exigible. Azpilcueta defensa la lícita intenció secundària del guany –*ex benevolentia*–, més com a gratitud d'amistat del prestatari envers el prestador que no pas com l'obligació –de justícia– per raó de mutu amb el prestador (pp. 225-226). En definitiva, l'Autor ha explicat la noció d'usura que té Azpilcueta, i afirma: «la definición que aporta Azpilcueta requiere que la esperanza de recibir algo sobre la suma prestada constituya la intención principal del préstamo; de modo que si la ganancia se configura como fin secundario o menos principal no ha de estimar-se usuaria» (p. 223), per exemple –segueix exposant l'Autor– és el cas del guany *ex mutuo* del qual espera obtenir el Prelat o qualsevol servei a l'Església. En aquest guany, el fi de l'acte humà està constituït per la intenció secundària d'obtenir un benefici moderat, «por via de gratitud, y no de justicia» (p. 226), puntualitza finalment Azpilcueta.

En resum, destaquem la coherència del pla de l'obra, la riquesa i abundància bibliogràfica del temps de l'escolàstica salmantina, la visió panoràmica de la història de la moral comercial tot descrivint quines foren les línies principals i les figures que l'emmarcaren. En conjunt és una obra que respira un to d'història bàsica de la moral socio-



econòmica barrejat amb nocions escolàstiques de la teologia moral. L'autor sembla entreveure un cert interès a justificar els guanys lícits en l'activitat comercial, inclinant-se sempre per la interpretació més moderada dels guanys en les diverses opcions morals. Intenta també moure's en el difícil equilibri entre el juridicisme i la qualificació moral, sobretot en les activitats de la usura i els canvis. El tema de la usura recupera el seu interès social en l'actualitat davant l'escalada del fenomen de la usura en molts llocs del planeta, deixant famílies i petites indústries en una autèntica espiral de misèria.

Dintre el capítol dedicat a la usura, mereix interès la importància que l'Autor ha dedicat a consignar la preocupació de Martín de Azpilcueta per la recent institució dels Monts de Pietat (institucions benèfiques de crèdit social –en metàl·lic, o en pa, o en altres gèneres– promogudes pels franciscans en l'Europa del segle XV). El tema recupera el seu interès en uns moments actuals on sembla que les ciutats europees malden per un compromís pels drets humans. L'antiga caritat social dels Monts de Pietat va ser una participació dels fons econòmics del *burgo*, i no sols dels potentats privats, per a utilitat dels pobres, veritables destinataris d'aquells fons. La Institució dels Monts de Pietat obtingué l'aprovació del papa Lleó X en el V Concili Lateranense (any 1515). Finalment, la major part de l'obra moral de Martín de Azpilcueta (el «Navarro») s'aboca vers el clàssic disseny dels *Manuales de confessors*, fent-nos recordar que els fins lícits de l'activitat comercial i de la moderació de la quantitat del llogre és «el sustento de la propia familia, la asistencia a los necesitados y el servicio a la república» (p. 337). Un recordatori molt convenient en aquesta cultura actual d'enriquiment ràpid i a vegades insolidari.

Antoni Babra Blanco

Santiago DEL CURA (dir.), *Sociedad en los tiempos finales* (Pensamiento y Sociedad 5), Burgos: Facultad de Teología del Norte de España – Caja de Burgos 2000, 224 pp.

Aquesta obra és la recopilació dels temes tractats en les «Jornadas de Pensamiento y Sociedad (Aula Universitaria)» sota el lema de «Sociedad en los tiempos finales», celebrades a Burgos els dies 17, 18 i 19 de novembre de 1999 i organitzades per la Facultad de Teología del Norte de España i la Facultad de Humanidades de la Universidad de Burgos. Són jornades anyals d'anàlisi i reflexió sobre temes d'interès en la societat actual. Les intervencions mostren un elevat grau d'interdisciplinarietat, de pluralitat i de competència dels autors ponents. El present llibre, en forma de gènere d'assaig, afronta temes d'absoluta actualitat, tractats des d'una visió filosòfica, teològica, cultural i sociològica. Temes com ara la història i les utopies, globalització responsable i desenvolupament sostenible, l'esperança cristiana, la ciutat multicultural i multiètnica amb els problemes socials del fenomen de la immigració amb grups i dones exclosos, configuren el ventall de temes tractats en aquest volum. Cada ponència va precedida de la presentació del corresponent ponent, seguit d'una acurada exposició amb bibliografia suficient sobre cada tema. Qualsevol estudiós de l'actualitat del pensament i de la nostra societat trobarà, en aquesta col·lecció, una reflexió seriosa sobre les idees bàsiques i les dades sociològiques útils per a comprendre les coordenades per on es mou la complexa societat actual.

Antoni Babra Blanco