

RECENSIONES

Carta d'Arístees. Introducció, text revisat, traducció i notes de Frederic Raurell, Barcelona: Alpha 2002, 179 pp.

Amb el volum que presentem s'inicia una nova col·lecció de textos de literatura intertestamentària que edita la Fundació Bíblica Catalana de l'Institut Cambó. La col·lecció es componrà de cinc grups de textos: literatura apocalíptica; literatura dels testaments; literatura d'historiadors i autors diversos; literatura henòquica, *supplementa*. La *Carta d'Arístees* pertany al grup *supplementa*. Amb aquesta col·lecció es vol facilitar als lectors de parla catalana l'accés seriós, i científicament fundat, a uns llibres que són especialment interessants per a totes les persones que estan interessades en el món cultural bíblic.

La *Carta d'Arístees*, escrita en els segles III-II aC, explica les circumstàncies i les intencions de la versió de la Torà hebrea en grec, una versió que va representar un pas important en el món religiós jueu i que va ser molt significativa per als autors del Nou Testament (com assenyalà Raurell, a la p. 45: «d'una manera indirecta, la *Carta d'Arístees* facilità que els LXX esdevinguessin l'«Antic Testament» de la jove Església cristiana»). Aquesta versió és coneguda com la traducció dels «LXX» (o els LXXII, car foren 6 especialistes per cada una de les 12 tribus d'Israel, bons coneixedors tant de l'hebreu com del grec, els qui feren la traducció). Els actors principals de la carta són Ptolomeu II Filadelf, rei d'Egipte (285-246 aC), i el poble jueu, representat pel gran sacerdot Eleazar de Jerusalem i per la comunitat jueva d'Alexandria. Segons la *Carta*, el responsable de la Biblioteca reial d'Alexandria, Demetri de Faleron, proposà al rei de fer traduir les lleis dels jueus a fi que la Biblioteca disposés d'aquesta traducció.

L'obra que presentem, molt ben impresa, consta de les parts següents. En primer lloc hi trobem una Introducció força exhaustiva (pp. 7-55), i molt bona, feta per un gran especialista en el món dels LXX com és F. Raurell. És una introducció que ajuda a situar, tant religiosament com culturalment, l'escrit. En aquesta introducció se'ns dóna, amb un judici molt matisat en les nombroses qüestions controvertides entre els especialistes, una informació clara sobre les següents qüestions: 1) Síntesi del contingut de la carta; 2) Títol: Raurell fa notar, amb raó, que el títol de *Carta* no és del tot satisfactori, ateses les característiques de l'escrit; 3) Autor: tot i ser jueu, l'autor es presenta com a hel·lè, perquè, com diu Raurell a la p. 12, «Arístees argumenta com si l'especu-

lació filosòfica i filològica l'hagués dut a identificar el famós numen (Zeus) amb el Déu creador i custodi de l'univers, amb el Déu Suprem, amb el Déu d'Israel»; 4) Data de composició: probablement entre els anys 127 i 118 aC; 5) Influència grega en la composició: Raurell nota amb raó, a la p. 15, que aquesta influència «és constant i forta tant en la llengua com en la forma literària i les idees filosòfiques»; 6) Situació de la *Carta* respecte a algunes obres judeo-hel·lenístiques (com les d'Aristòbul, Filó d'Alexandria i Flavi Josep); 7) Llegendes sobre la dotació de les biblioteques; 8) Finalitat de la *Carta*: Raurell presenta l'explicació que en dona Arístees i examina les altres dues finalitats possibles: les necessitats culturals i litúrgiques del judaisme de parla grega i la defensa del judaisme alexandrí; 9) La recepció de la versió dels LXX en el judaisme: Raurell explica per què en part fou acceptada i en part refusada; 10) L'osmosi entre el judaisme i l'hel·lenisme: Raurell fa notar en les pp. 41s que la *Carta* està «lligada estretament al naixement dels LXX com a traducció» i que «la versió de la Torà jueva al grec en el segle III aC revesteix una importància cabdal en la història de les relacions del judaisme i l'hel·lenisme i, per tant, és de capital interès per a la història de la nostra civilització». Raurell també fa notar que la *Carta* «descriu un capteniment necessari per a allò que s'anomenaria avui diàleg intercultural i religiós» (p. 46); 11) La tradició manuscrita de la *Carta*, Raurell la presenta tenint en compte tant el segle de la seva aparició com els grups principals de manuscrits. La introducció conclou (pp. 57-59) amb una bibliografia selecta, distribuïda en tres apartats: edicions, traduccions i estudis crítics recents, i amb una indicació de les sigles emprades en l'escrit (p. 61).

En la part central de l'obra (pp. 63-145), Raurell presenta el text revisat de l'original grec de la *Carta* en paral·lelisme amb la traducció catalana del text corresponent, de manera que amb un cop d'ull es pugui comparar el text original amb la traducció. En la part grega s'indiquen, a peu de plana, quan s'escau, les variants que presenten alguns manuscrits. En la plana de la traducció catalana el traductor ens ofereix, també a peu de plana, unes notes nombroses i abundants que serveixen de comentari molt clarificador al text. I, a la vegada, amb l'ajut de la bibliografia que proporciona, permet ampliar el comentari i examinar-ne el fonament científic. Tot i que les notes són força abundants, penso que aquestes són molt útils, sobretot per als qui no estan familiaritzats amb aquest tipus de text i de cultura bíblica i intertestamentària, car ajuden a comprendre millor el text.

L'obra, que es conclou amb un Índex general, és un bon començament de la col·lecció que s'enceta amb ella. Tant de bo que la resta mantingui el mateix nivell. L'obra serà molt útil als especialistes, car dóna un accés fàcil al text grec i a la bibliografia especialitzada sobre la *Carta*, que trobaran en les abundants notes. Per al no especialista, interessat en aquest tipus d'escrit, la lectura del text de la Introducció, sense les notes, li resultarà també molt profitosa i entenedora. També pot llegir la traducció sense les notes; però, en aquest cas, aquestes són un bon comentari al text que resulta força il·luminador.

Xavier Alegre

Gloria HERAS OLIVER, *Jesús según san Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio* (Colección Teológica 105), Pamplona: Eunsa 2001, 287 pp.

La lectura dels escrits bíblics amb l'ajuda dels instruments de la teoria literària s'ha fet cada vegada més habitual i més fructuosa en els darrers anys. Després d'un temps de proves i d'incerteses, també de desconfiances i d'excessos, de mica en mica l'exegesi es va obrint amb normalitat a una evidència: l'aplicació als textos bíblics de les eines elaborades per a l'anàlisi de textos no pot ser més que positiva. Un dels àmbits on s'ha treballat més en aquesta direcció és la narratologia aplicada a la interpretació de relats bíblics, tant de l'Antic com del Nou Testament. Per exemple, la bibliografia referida a estudis narratius sobre els evangelis és a hores d'ara realment àmplia, i en molts casos es tracta de treballs útils i seriosos.

En aquest context se situa l'obra d'Heras Oliver, una autora que té l'avantatge d'arribar al camp bíblic des del món dels estudis literaris. El seu treball consisteix precisament en l'aplicació sistemàtica a l'Evangelí de Mateu de les principals categories de l'anàlisi narrativa moderna. Partint d'alguns dels principals teòrics de la narrativitat, duu a terme una lectura atenta i detallada del primer evangelí que resulta certament il·luminadora i suggerent.

L'obra es divideix en cinc grans capítols, completats amb una breu introducció i unes pàgines de resum conclusiu. En cada un dels capítols dedica una bona part a la presentació concisa però alhora prou completa dels elements teòrics que després aplica sistemàticament a l'Evangelí de Mateu.

El primer capítol analitza de forma global el concepte de narració, tal com s'ha entès al llarg de la història, des de la *Poètica* d'Aristòtil fins als teòrics moderns. Dedicar una atenció especial als grans autors recents que després seran la base de la seva anàlisi de Mateu: Aguiar – Silva, Scholes i Kellogg, i sobretot G. Genette. També té en compte els qui han analitzat la narració des d'una perspectiva filosòfica, especialment L. O. Mink i P. Ricœur. El capítol es completa amb un repàs molt sintètic de la història de la lectura narrativa de la Bíblia.

El segon capítol està dedicat al tractament del temps en els relats. Seguint molt de prop les teories de Genette sobre la importància i les característiques dels elements temporals en la narrativa, analitza tots els textos de l'Evangelí de Mateu on hi ha aspectes relacionats amb l'ordre (analepsis, prolepsis...), la duració (el·lipsis, pauses, escenes, sumaris) i la freqüència (repeticions, iteracions...). Tot plegat permet d'adonar-se que Mateu organitza temporalment la història de Jesús d'una manera determinada, per posar en relleu elements com ara la continuïtat amb l'Antic Testament o la passió i la mort de Jesús.

En el tercer capítol es fixa en tot allò que Genette anomena «mode», completat amb les interessants reflexions de B. Uspensky sobre el punt de vista. Especialment complet resulta l'estudi dels noms i títols de Jesús en Mateu: els noms que els diversos personatges usen per a parlar d'ell és un bon índex del punt de vista que adopta cadascun. També són riques les observacions sobre el narrador omniscient del relat mateuà, que tanmateix adopta de tant en tant el punt de vista d'algun personatge del relat, sobretot el de Jesús. L'anàlisi mostra com la perspectiva fonamental (en sentit narratiu) és la de Jesús: el mateix narrador assumeix formes d'expressió de Jesús o explica episodis des del punt de vista de Jesús.

L'anàlisi del capítol quart, dedicat a les veus narratives, és particularment important, tractant-se de l'Evangeli de Mateu, on dues terceres parts del text són paraules de Jesús. Mateu té interès a fer que Jesús mateix exposi el seu missatge: Jesús no és tan sols el protagonista del relat, sinó també la veu que més se sent. L'autora observa les formes concretes que prenen els diversos agents que intervenen en la comunicació (narrador, narratori, autor implícit, lector implícit, etc.), i en treu conclusions interessants sobre els recursos que usa l'autor per a arribar a convertir el missatge de Jesús en pauta de conducta per al lector.

Finalment, el darrer capítol, dedicat a la trama, intenta oferir una visió global de l'Evangeli de Mateu, sempre des d'una perspectiva narratològica. A partir de les anàlisis anteriors, l'autora arriba a proposar una estructura global de Mateu (p. 266). Cal remarcar la importància especial que atorga a Mt 28,16-20, amb la idea que en un relat el punt final és el que acaba de donar sentit a tota la narració.

Cal valorar certament l'obra per la seva claredat expositiva i per l'aplicació metòdica i acurada dels diversos elements de teoria literària al text de Mateu. Gairebé es pot dir que ens trobem davant un manual de lectura narrativa del primer evangeli, que ofereix una primera aproximació a tota mena de qüestions narratològiques aplicables al text mateuà. Aquesta amplitud és la gran virtut i alhora el límit del llibre, perquè en cada un dels punts és possible sens dubte arribar a una anàlisi més profunda i més agosarada, que vagi més enllà de l'aplicació escolar de la teoria i faci avançar l'exegesi del Nou Testament.

En aquest sentit, la bibliografia usada és adequada, però una mica selectiva. En primer lloc, no totes les obres importants d'anàlisi narrativa dels evangelis semblen haver estat tingudes igualment en compte; en les notes sorprèn, per exemple, l'abundància de citacions d'obres publicades en el mateix lloc de redacció del llibre. D'altra banda, l'aproximació narrativa a Mateu també s'enriquiria sens dubte amb una major atenció a les característiques de la narrativa de l'Antic Testament, tan ben estudiada per autors com A. Berlin, M. Sternberg, S. Bar-Efrat i d'altres.

En qualsevol cas, es tracta d'una obra seriosa i interessant que pot ser útil per a acostar-se a la lectura narrativa dels evangelis, que està produint i ha de produir encara bons fruits en l'exegesi del Nou Testament.

Agustí Borrell

Josep PERARNAU, *Tres textos d'Arnau de Vilanova i un en defensa seva* (Studia, Textus, Subsidia X), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 2002, 408 pp.

El volum és una edició independent dels articles «*L'Apologia de versutiis atque perversitatibus pseudotheologorum et religiosorum ad magistrum Jacobum Albi, canonicum Dignensem* d'Arnau de Vilanova. Edició i estudi», «*Transcripció del Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus quae fiebant contra tractatum Arnaldi "De adventu Antichristi"*» i «*Sobre la primera crisi entorn el De adventu Antichristi* d'Arnau de Vilanova: París 1299-1300», publicats dins *ATCA XX* (2001) 7-408, per J. Perarnau. El volum conté, doncs, l'esmentada *Apologia* i dos textos arnaldians més, ara reeditats: l'*Instrumentum alterum appellationis magistri Arnaldi de Villanova a processu parisiensium ad apostolicam sedem* i la *Notificatio, protestatio ac requisitio ad regem francorum*, ambdós de l'octubre de l'any 1300. Al mateix temps és transcrit el *Tractatus*

quidam, obra de 3.000 línies, i de seguida veurem amb quina intenció. Es tracta, com hom pot veure, d'una sèrie notable de textos arnaldians, un dels quals era inèdit (l'*Apologia*), i d'un tractat en defensa d'Arnau de Vilanova, que havia passat com si fos obra d'Arnau i que el seu transcriptor demostra amb raons febaents que no ho és.

Aquest conjunt de textos arriba després d'alguns anys de dedicació del seu editor a l'estudi i publicació d'obres espirituals d'Arnau de Vilanova, i després d'unes «Jornades Internacionals d'Estudi sobre Arnau de Vilanova», dedicades als problemes d'autenticitat dels escrits vilanovans. D'alguna manera l'aplec que ara comentem remata l'esforç de clarificació intentat en aquelles «Jornades», perquè si avui ja ningú no dubta seriosament que l'*Expositio super Apocalypsi*, atribuïda a Arnau, no se li pot atribuir, a partir d'ara queda suficientment aclarit que el *Tractatus quidam* tampoc no ha de passar com una obra d'Arnau. La transcripció que en dóna Perarnau (fins ara, el *Tractatus quidam* només es coneixia fragmentàriament) i l'estudi que dedica a la seva autoria (pp. 24-30) són més que convincents en aquest sentit. I sigui'ns aquí permès de meravellar-nos que, a propòsit de l'autoria arnaldiana sense haver-lo llegit de cap a cap. Com en tants d'altres casos similars, la qüestió queda pràcticament resolta amb el simple expedient de publicar en forma llegidora el *Tractatus*, donat en forma de transcripció simple i sense ésser objecte de l'estudi que segurament mereix. No essent obra d'Arnau, el seu transcriptor considera que ja fa prou d'indicar-lo com un text interessant per a contraposar els atacs que hagué de suportar el cèlebre metge amb les defenses que també es van moure a favor seu. Es tracta, amb tota certesa, d'un text que pertany a la història de la recepció de l'obra espiritual d'Arnau.

El tractament donat a l'*Apologia* és tota una altra cosa. Perarnau l'edita amb la cura que els seus lectors coneixem i amb un estudi previ que mostra de bell antuvi les diferències entre l'*Apologia* i el *Tractatus quidam*. El primer escrit és una diatriba contra els mestres en teologia i els religiosos que s'oposaven al missatge escatològic d'Arnau, escrit de forma acumulativa, en diverses etapes; el segon és un escrit en defensa d'Arnau d'algú que coneix parcialment la seva obra escrita i que probablement no el va tractar personalment a fons. En l'*Apologia* el caràcter fogós i polèmic de l'autor, per bé que disfressat sota la forma d'un «escrit sapiencial d'intenció edificant», es manifesta a cada pàgina. El *Tractatus*, en canvi, és un escrit de rígida estructuració escolàstica, desproveït de la més petita temperatura personal. Perarnau esbrina molt bé les objeccions adreçades a Arnau pels seus adversaris, amb la resposta que reben de part d'ell. Amb una particularitat: des del punt de vista de la força argumentativa, Arnau no se'n surt i, a més, recorre a expedients de dubtosa honestat intel·lectual quan, bo i admetent que en els seus càlculs sobre la vinguda de l'Anticrist hi pot haver error, vol mantenir encara la vigència del seu missatge escatològic per la utilitat espiritual que en pot treure l'Església. D'altra banda, en insistir en la desqualificació personal dels seus adversaris, presentant-los com a víctimes dels pitjors vicis, tampoc no aconsegueix de millorar la seva imatge d'intel·lectual. Perarnau assenyala l'*Apologia* com l'escrit a partir del qual Arnau s'hauria adonat que no podria comptar amb els religiosos en el seu combat contra l'Anticrist, ans que aquells treballarien per a aquest, i per això els dedicaria futurs i aspres atacs. També assenyala nombroses falles en els raonaments vilanovans i, sobretot, la seva radicalitat en considerar la teologia com una desviació pecaminosa del missatge evangèlic. En algun moment l'equació (Crist = tesis d'Arnau de Vilanova) sembla latent en els escrits vilanovans. De manera que l'exploració pacient, tan detallada

com ho permeten les fonts, dels escrits espirituals d'Arnau, amb les hipòtesis que el seu editor no s'està de formular ací i allà per a mirar d'entendre i completar allò que les fonts avarament callen, va modelant la imatge d'un Arnau força contradictori. Essent ell un dels metges eminents del seu temps i, per tant, creador d'una determinada ciència humana, ¿què fou el que el pogué dur al seu menyspreu radical de la teologia i, concretament, de l'aplicació de la filosofia a l'elucidació dels problemes teològics? ¿D'on li venia la seva convicció cega que la vinguda de l'Anticrist era a les portes? ¿Amb quin criteri donava per bones i per vehicles de la veritat les «profecies» escatològiques d'alguns visionaris medievals? Com tampoc no deixa de sobtar el seu particular radicalisme, que tant a pler es desfoga contra graus inferiors de la jerarquia eclesiàstica sense posar en qüestió (almenys radicalment) els superiors. La lluita per les seves idees espirituals conté un seguit d'elements passionals (personals) molt vistosos. ¿Fou Arnau un reformista fora del sistema? Que Arnau fou un contradictori és evident. Que portà la contradicció a un cert grau de paroxisme, també. Eliminats els elements virulents, en els seus escrits —en els publicats fins ara— hi apareixen unes incursions en l'exegesi de valor discutible, algunes tesis —que Perarnau recull— totalment tradicionals i un gran menyspreu per la teologia dels altres. Per ara es fa difícil de comprendre si el seu rebuig de la filosofia com a auxiliar de la teologia representa una posició anti-intel·lectualista tancada —i en tal cas hauria d'ésser valorada adequadament, tant pel que fa al moment històric en què és adoptada per Arnau, com per la viabilitat intrínseca d'una tal posició— o si forma part de la seva crítica als clergues, religiosos i cristians en general com a cobejosos de glòria i riquesa mundanes. Lluny de resoldre els enigmes que planen sobre la seva persona, la publicació de l'obra espiritual d'Arnau sembla que tendeix a agreujar-los i a suscitar-ne de nous. Com que aquesta obra és en curs de publicació i estudi, cal augurar que la prossecció de la tasca iniciada per Perarnau permetrà en el seu moment de fer un esbós més precís de la complexa i estrident personalitat del famós metge.

En el darrer treball publicat en el volum que comentem, Perarnau assaja una reconstrucció del que haurien estat els passos del procés obert contra Vilanova per l'oficial del bisbe de París en matèria de fe i els documents que n'emanaren, dels quals dos s'han conservat. Reconstrucció que aprofita totes les referències documentals per ara conegudes sobre un procés que s'allargà almenys des del desembre de 1299 fins al 1301, i que hipotèticament hauria estat representat per quinze instruments de naturalesa jurídica. Fossin quinze o menys o més, Perarnau publica els dos que n'han subsistit: *Instrumentum alterum apellationis magistri Arnaldi de Villanova a processu parisiensium ad apostolicam sedem* (BNP, lat. 17534, ff. 105a-106a; lat. 15033, ff. 241r-242r) i *Notificatio, protestatio ac requisitio ad regem francorum* (BNP, lat. 17534, ff. 103c-104d), publicats en el seu dia per Menéndez y Pelayo amb algunes deficiències, i el darrer confós pels autors del *Chartularium Universitatis Parisiensis* amb un escrit al rei d'Aragó. El desplegament del procés inquisitorial parisenc contra Arnau és posat en relació amb la sentència condemnatòria de Tarragona posterior, de 1316, amb tot l'encert del món, perquè Arnau fou per al gruix dels seus contemporanis un heterodox. No cal dir que Perarnau estudia, fins on li és possible, cada passa del procés i el paper de tots els qui hi van intervenir, en una exposició positiva dels fets que no entra en la prosopografia específica de tots els qui hi prenen part, però que fressa el camí per a futures recerques sobre aquest aspecte mal conegut —i mal documentat— de la vida d'Arnau: el seu procés en matèria de fe. A través dels textos editats per Perarnau, es fa palès que

Vilanova va poder exigir públicament, en algun moment donat, la reconducció del seu procés a una discussió respectuosa. El seu prestigi com a metge dels més alts personatges del seu temps va jugar sortosament a favor d'ell; però, sens dubte, el fet del procés i la reserva papal subsegüent sobre l'afer —que no era res més que una mesura dilatòria— van influir negativament en la seva vida posterior i en les relacions que mantenia amb alguns magnats. Que Perarnau hagi aixecat la llebre en aquest punt no podia ésser més oportú ni més revelador.

Augurem, doncs, que l'edició de textos arnaldians espirituals continui, un cop dilucidades les qüestions que es podien moure a propòsit de l'autenticitat d'alguns dels textos que han passat per arnaldians sense ésser-ho. I augurem que Perarnau la dugui a terme amb la passió i el gust pel detall que ha demostrat fins ara. Els qui som simples lectors d'Arnau i de Perarnau restem molt curiosos de saber com evolucionà Arnau de Vilanova després del procés parisenc amb totes les seves seqüeles. Perquè, únicament després d'haver pogut disposar de tota la seva obra escrita, serà possible de començar a preguntar-se sobre totes aquelles qüestions que els textos d'Arnau desvetllen i que per ara no sabem si responen satisfactòriament: el seu anti-intel·lectualisme teològic, la seva credulitat envers les «profecies», la seva idea de la relació entre Revelació i carisma. I encara caldrà algun dia encetar l'estudi a fons del personatge com a metge, descrivint acuradament el seu perfil professional, i alhora com a espiritual engatjat en les lluites del seu temps. Una figura tan polièdrica potser restarà de mal definir, si definir implica posar límits, perquè Arnau de Vilanova s'encarà amb un aspecte de la vida que sempre és impossible de delimitar amb rigor: la vida religiosa cristiana sincerament i críticament viscuda; perquè la vara de mesurar una tal forma de vida escapa per definició a les possibilitats de qualsevol mortal, per enlairat que estigui en l'orde eclesiàstic o per fervorós que resulti el seu zel i oportú el seu carisma.

En aquesta darrera *livraison* de textos arnaldians, Perarnau apunta com a hipòtesi de treball que potser caldria buscar en l'Arnau empaïurit davant l'atac inquisitorial i en el vigor demostrat en la seva capacitat de resposta l'emergència del «jo» subjectiu que caracteritzarà l'humanisme venidor. Com que, per tal d'il·lustrar la seva proposta d'hipòtesi, esmenta els estudis darrerament consagrats a Ausiàs March per Claire Zimmermann, creiem que cal fer una puntualització molt simple: en l'humanisme el «jo» subjectiu emergirà com a matèria *literària*, sigui el «jo» inventat de Petrarca, sigui el «jo» metafísic ausiàs-marchià estudiat per Zimmermann, sigui el «jo» que dubta i es rabeja en la pregunta de Montaigne. El «jo» literari dels humanistes no és mai de dret el «jo» real, encara que ho pugui ésser de fet —en tot o en part. En tot cas, no val com a «jo» real, històric, documentable, sinó com a «jo» literari, sigui o no sigui del tot fictici. Dubtem que en els textos vilanovans sobre el seu procés en matèria de fe reeditats per Perarnau hi hagi un «jo» literari que afronti un obstacle de ficció. Hom hi veu glatir, per contra, un «jo» ben real, que s'ha sentit amenaçat i que ha passat un mal tràngol perfectament clar, net i precís, i que protesta pel tracte de què ha estat objecte. La reacció arnaldiana és molt interessant d'analitzar com a reacció d'un creient que se sent vexat en ésser sotmès a la jurisdicció inquisitorial. Perquè un dels aspectes més desconcertants de la Inquisició de tots els temps és que té una debilitat certa per a menar processos contra aquells a qui teòricament hauria de protegir: els creients amb ganes d'ésser-ho, sigui Llull, sigui Vilanova, sigui fra Luis de León, sigui l'arquebisbe Caranza. Si Perarnau està convençut, com afirma, que el procés de París pesà com una llosa o com una espasa de Dàmocles sobre el cap d'Arnau els darrers anys de la seva

vida, seria molt interessant de resseguir fins a quin punt l'oposició d'Arnau als mestres de París que el denunciaren i les violents diatribes que tindrà amb els dominicans tot seguit no contenen elements de crítica a uns mètodes de vetllar per l'ortodòxia que en el seu cas ell va haver de considerar intolerables i va denunciar amb energia. Aquest és un «jo» ben històric, no literari, evidentment, que faria de bon detectar i que confièm, en cas de tenir existència real, a la bona mà de Perarnau per a fer-lo emergir amb la justesa i la veritat que efectivament li escaiguin.

Jaume de Puig i Oliver

Francesc Xavier PARÉS I SALTOR, *L'Ordinari d'Urgell de 1536* (Col·lectània Sant Pacià 74), La Seu d'Urgell: Facultat de Teologia de Catalunya – Societat Cultural Urgel·litana 2002, 334 + 16 pp.

Fa dos anys que l'autor d'aquest important estudi el presentà com a tesi doctoral a la nostra Facultat de Teologia, on obtingué la màxima qualificació acadèmica, i sortosament els estudiosos de la litúrgia ja el poden tenir a mà, cosa que no acostuma a passar amb moltes tesis doctorals també valuoses. L'objecte del treball és l'estudi del Ritual d'Urgell imprès l'any 1536, a Saragossa, per Jordi Coci, principalment sota l'aspecte litúrgic, considerat, però, en el context de la praxi religiosa, sacramental i pastoral, del bisbat d'Urgell en la primera meitat del segle XVI.

L'autor inicia l'estudi amb una interessant introducció sobre els rituals presbiterals, el seu origen, la seva evolució i progressiu desenvolupament, i el seu contingut, fins que al final del segle XV meresqueren d'ésser impresos. Aquest primer capítol és seguit de dos altres capítols on es descriuen els pocs rituals manuscrits catalans que s'han conservat i els primers exemplars ja impresos, explicant-ne les seves principals característiques, i de la descripció dels més importants llibres litúrgics del bisbat d'Urgell, manuscrits i impresos. Calien totes aquestes dades per a saber col·locar el Ritual d'Urgell de 1536 en el context de tota la tradició litúrgica urgell·litana. Segueix un altre capítol, el quart, dedicat exclusivament a la presentació de tots els rituals impresos urgell·litans, entre els quals, evidentment no manca pas el de l'any 1536, objecte de l'estudi.

Tot això permet a l'autor, en el capítol V, de fer la descripció detallada del ritual. S'hi parla dels aspectes materials del volum, dels gravats i orles que conté, del tipus de notació musical que presenten algunes de les seves peces, entre les quals hi ha el cant de l'«Exultet», i dels textos dels folis introductoris que contenen, entre altres coses, el calendari i la llista de les celebracions pròpies del bisbat d'Urgell. En els capítols següents l'autor estudia detalladament tots els ordos que el Ritual conté, identificant les peces litúrgiques que el formen i la tradició litúrgica a què pertanyen, tradició que és bàsicament la catalano-narbonesa originada a la Seu de Narbona entorn de l'any 800 quan s'hi féu la substitució de l'antiga litúrgia hispana pels ritus romano-francs difosos en el regne franc per ordre dels reis carolingis. Aquests ordos són: la benedicció i aspersió de l'aigua beneïda, les benediccions relacionades amb l'any litúrgic, les processons dels dies de rogatives, la celebració de la Vetlla de Pasqua, els ritus baptismals i els del sagrament del matrimoni, el sagrament de la penitència, amb normes per als confessors i els penitents, la celebració i distribució de l'Eucaristia, el sagrament de l'extremunció i els ritus funeraris. Tot això ocupa els capítols VI-XVI, els quals permeten de veure molt gràficament com se celebraven i administraven tots aquests ritus sagrats.

L'últim capítol, el XVII, també és molt interessant, perquè presenta i descriu el contingut dels últims folis del Ritual, on es troben les pregàries que el sacerdot havia de dir en la celebració de la missa, després de l'ofertori, i els anuncis catequètics previs a la celebració de les festes més importants de l'any litúrgic, ambdós amb edició íntegra dels textos corresponents. Hi ha també, entre altres, normes per a resguardar-se dels mals causats per les tempestes, ritus d'exorcisme contra els dimonis i les plagues de llagostes, normes per als afectats de malefícis, la manera de rebre en visita pastoral el bisbe, com cal acollir els pelegrins, i el cèlebre «Cant de la Sibila».

Com es pot veure, és un manual completíssim que ens informa sobre la praxi sacramental de l'extens bisbat d'Urgell en la primera meitat del segle XVI. Té, com diu l'autor, alguns textos de tradició hispana inscrits en els ordos romano-francs, entorn de l'any 800, quan es féu l'esmentat canvi de litúrgia a la seu de Narbona, d'on passaren a les esglésies catalanes. Conserva encara la possibilitat d'administrar el baptisme per immersió i el ritu de la coronació dels esposos amb corones florals al final de la cerimònia del matrimoni, del qual, junt amb un altre ritual urgellità anterior però molt més reduït, semblen ser els únics testimonis conservats en els llibres litúrgics de les esglésies llatines occidentals.

Al final hi ha les conclusions, els índexs imprescindibles per al bon ús del volum i 16 làmines en color que permeten de veure directament els tipus de lletra que té, els principals gravats i la notació musical que alguns textos porten. L'última làmina reproduïx el foli 181v, on consta que aquest preciós llibre litúrgic va ser imprès a Saragossa als tallers de Jordi Coci.

Aquest estudi representa un pas endavant molt important en el coneixement dels ritus litúrgics emprats a les nostres terres, i serà de gran utilitat no solament per als liturgistes sinó també per a tots els historiadors que s'afanyen per reconstruir la mentalitat i la praxi religiosa dels nostres avantpassats. F. X. Parés i Saltor, actualment rector del Seminari d'Urgell, la Societat Cultural Urgellitana, la Facultat de Teologia de Catalunya i la Fundació CaixaBank del Principat d'Andorra, que ha finançat l'edició, són mereixedors del nostre més sincer agraïment.

Miquel S. Gros

Salvador Piñ-NINOT, *La Teología Fundamental*. Cuarta edición nueva, Salamanca: Secretariado Trinitario 2000, 688 pp.

Ens trobem davant una obra major, no solament a causa del seu volum, sinó per la seva significació, en la cruïlla —o les cruïlles— de la Teologia Fonamental. Es tracta d'una obra que té un pes específic, i el tindrà encara per força temps, en l'abundant flux bibliogràfic de Teologia Fonamental (TF) a Europa i Amèrica. No oblidem que Amèrica del Nord ha donat noms molt notables d'autors de TF, com F. A. Sullivan i A. Dulles, a més dels sociòlegs de la religió A. Greeley, P. Berger i Th. Luckmann, amb tots els quals dialoga Pié, mentre l'Amèrica Llatina, amb G. Gutiérrez, oferia els camins de la TF que propiciava la praxi de l'alliberament.

Segueixo amb el que només he apuntat: una obra rellevant no sol brollar en l'aïllament de tot context cultural. L'obra de Pié s'inscriu en un diàleg, no pas interromput ni acabat, amb el *coetus investigatorum*: amb una acadèmia, no pas institucionalitzada com a tal, però ben real, dels estudiosos i professors de TF d'arreu del món.

En continuïtat amb el que acabo de dir, és lògic apuntar a la dimensió enciclopèdica de l'obra de Pié. Ella enregistra totes les dades del Magisteri, abans, però sobretot després del Concili Vaticà I. Enregistra totes les escoles i tendències de la TF, des que hi van posar els fonaments els teòlegs J. S. Drey i G. Perrone, capdavanters respectivament de les escoles de Tübingen i de Roma. Aquest caràcter enciclopèdic de *La Teologia Fundamental*, no és, però, gens oposat a un esperit de síntesi. Ja tindrà ocasió, al llarg de la recensió, de mostrar alguns dels molts punts de síntesi que fan de *La Teologia Fundamental*, una obra singular i molt valuosa pel fet d'abraçar enciclopèdia informativa i síntesi conceptual alhora. Per dir-ho en un mot: l'obra de Pié és la successora de les obres de TF de R. Latourelle i de R. Fisichella, els darrers representants de la tantes vegades anomenada «escola Gregoriana» (de la Pontifícia Universitat Gregoriana de Roma).

Començaré amb l'exposició del pla general de l'obra, pensada d'acord amb la tradició de la TF que enclou la *triplex monstratio*: religiosa, cristiana i catòlica. Tot va precedit per una introducció general, sobre la necessitat i l'estatut de la TF. Vénen després quatre capítols més. El primer, de caire antropològic, sobre l'accés de l'home a la Revelació, en la línia de l'«oient de la Paraula» de Rahner, complementat per la línia que va de l'oient al creient. Enclou, a més, l'estudi de l'acte de fe com a accés de l'home a la Revelació de Déu (*monstratio religiosa*). El segon capítol s'ocupa de la revelació cristiana, que és Paraula universal i definitiva de Déu. El capítol tercer és constituït per la cristologia fonamental, amb la credibilitat de Jesús de Nazaret (*monstratio christiana*). Un quart i darrer capítol es vertebrava sobre l'eix de l'eclesiologia fonamental, treballada ja fa anys per Pié amb gran dedicació (*monstratio catholica*).

La Introducció presenta com un doble fons temàtic. En primer lloc, i precisament a través de la història de la TF, l'autor mostra la necessitat d'aquesta disciplina. És així com apareix, en un primer pla, la necessitat de fonamentar la fe, des del punt de vista racional o raonable, digna per tant de ser acceptada mitjançant una opció sensata. En aquesta línia, però en una perspectiva més interior a la mateixa fe, la TF és necessària en la mesura que es vol mostrar el marc de revelació —cristològic i eclesial— en el qual, per la seva pròpia naturalesa, està situada la fe. És així com la TF exposa el marc de la fe, constituït per la Revelació de Crist rebuda en l'Església. La necessitat d'aquest tipus de fonamentació resulta evident i, per tant, la conclusió de la part introductòria és que cal una TF. La Introducció, però, ofereix una nova demostració, afegida i imbricada amb l'anterior, com és la necessitat de la TF com a assignatura autònoma. També això queda provat, sobretot a través del darrer ensenyament de l'encíclica *Fides et Ratio*, si bé en el nivell dels motius de conveniència, no sols racionals sinó de tipus «positiu», tal com apareixen en la documentació conciliar i postconciliar, sobretot l'esmentada *Fides et Ratio*, sobre l'ensenyament de la Teologia.

Em serà permesa una petita digressió: moltes coses que hem escrit al defora de l'assignatura de TF cauen en realitat sota la raó formal de la mateixa TF. L'obra de Pié reconeix implícitament i explícita que moltes pàgines de Rahner, Kasper i fins i tot Ratzinger són pròpies del camp de la TF. He viscut aquest problema i m'ha complagut que Pié es refereixi explícitament a dos punts en els quals tracto temes de TF des d'una òptica externa a l'assignatura: des de l'òptica de l'hermenèutica conciliar; aquests dos punts són la relació entre Escriptura i Tradició, i la determinació del cànon de les Escriptures (pp. 510 i 600). Pié assumeix aquests textos com a TF. Ho són? Crec que sí. Llavors caldrà concloure que la TF pren certament la forma d'una assignatura, però pot

aparèixer també extramurs d'aquesta assignatura, sempre que se cerqui una fonamentació racional (un perquè) a un determinat tema teològic.

Aquest doble fons —la TF com a fonamentació que travessa els més diversos temes teològics i la TF com a assignatura— formen l'entrellat de la Introducció. Però, a més d'aquest doble fons, hi ha com un tercer pla o darrer fons, que es va dibuixant implícitament o explícita: és el tema bàsic de la credibilitat que vol donar raó de l'esperança (1Pe 3,15). El tema de la credibilitat apareix en totes les pàgines del llibre, prenent la forma de la raonabilitat de la fe cristiana. De tal manera és densa i suggerent aquesta part introductòria.

L'home i la seva obertura. La fe i la seva anàlisi. Aquests són els dos pols del primer capítol «El acceso del hombre a la Revelación. De la búsqueda a la acogida de la Palabra de Dios.» Em sembla molt interessant, en l'apartat sobre l'home que escolta la paraula de Déu, la petita monografia sobre l'aforisme «nosce te ipsum». Es tracta d'un breu excursus —històric, naturalment!— sobre el sentit del «coneix-te a tu mateix» en els Pares, en els autors medievals, en els filòsofs recents i en l'encíclica *Fides et Ratio*. Un prodigi d'erudició que enclou la síntesi que, aquesta vegada, ve de la mateixa *Fides et Ratio*: «Déu ha posat en el cor de l'home el desig de conèixer la veritat i, en definitiva, de conèixer-lo a Ell mateix, per tal que, tot coneixent i estimant Déu, arribi a la veritat plena sobre si mateix» (p. 109). Fan la seva aparició, tot seguit, els temes clàssics: el desig natural de veure Déu i la recerca del sentit de la vida de l'home capaç de Déu. Apareixen, però, il·luminats per l'home perfecte, Crist Jesús. De nou trobem l'originalitat de Pié: després del recorregut històric, amb la qual cosa els temes esmentats apareixen frescos i precisos, la recerca d'un punt de vista sintètic —Crist viu, és a dir la perspectiva escatològica— aclareix i simplifica la frondositat del camí historicista.

Hom arriba al nucli del capítol amb una visió novament històrica dels grans noms teològics que han articulat l'accés de l'home a una possible revelació. Equival al tractament antropològic del clàssic *De possibilitate Revelationis*. Voldria expressar com ha estat de gratificant per a mi recórrer la galeria d'uns noms molt estimats: Pascal, Blondel, Rahner, Balthasar, Tillich, Zubiri, Alfaro, Metz i Verweyen. Pot ser una parcialitat afectiva envers el meu antic professor, però m'ha semblat que l'opinió d'Alfaro s'aguantava encara avui, amb els seus passos circulars d'obertura, percepció fenomenològica dels signes de la Revelació i discerniment transcendent d'aquests signes, gràcies precisament a l'obertura i a l'opció fonamental de la persona humana.

Un petit detall: R. Gibellini pensa que, amb Balthasar, es passa de l'apologètica dels signes a l'apologètica de les formes (com si els signes i les formes fossin dues magnituds distintes?). Atenció. Penso que els signes evangèlics esdevenen formes de vida evangèlica. Per això el primer volum de la *Herrlichkeit* de Balthasar es titula «La percepció de la forma», és a dir la percepció i discerniment d'aquell signe (significatiu) que esdevé forma i testimoni de vida cristiana.

El capítol es clou amb un magnífic tractat *de fide*, amb el qual no puc més que mostrar el meu acord profund, ja que trobo en l'obra de Pié aquests tres eixos bàsics: a) d'entrada, es contempla la fe des del punt de vista del coneixement i de la confessió, de la confiança i adhesió a Déu; i de la comunió de vida amb Déu; b) la imbricació fe — raó apareix resolta tant en la categoria de la credibilitat com en un simple aforisme que podria formular-se així: la raó ens diu el que és raonable creure (la credibilitat com a proposta de sentit); la fe, simplement, «reu (es dona a Déu); c) la fe de l'home comença en l'atracció amb què Déu Pare ens crida i ens atrau, se centra en Crist que

se'ns presenta com la imatge que veiem i creiem, i brolla quan l'Esperit obre els nostres ulls espirituals a la fe confiada. Aquest element sobrenatural de la fe, que s'ha d'entendre com l'acció de l'Esperit Sant que ens fa passar d'oients a creients, és el testimoni interior i, en definitiva, el motiu últim del fet de creure.

Els capítols segon i tercer són complementaris. En efecte, l'estudi de la Revelació com a Paraula universal i definitiva de Déu (c. 2), va seguit del nucli de tot el llibre: la cristologia fonamental. Apareix, així, el tema de la revelació en Crist en dues parts: una de més formal —la Revelació per la Paraula que procedeix de Déu i dóna sentit a la vida de l'home— i la forma concreta que pren aquesta paraula que és el Crist, revelador i revelació a la vegada. El tractat sobre la revelació és, per tant, un tractat dogmàtic —o estrictament teològic— i apologetic, ja que mostra l'encert de creure en la Revelació. Està bé que ambdós vessants, no sols l'apologetic, formin part de la TF (p. 232). Dos temes principals apareixen en parlar de la Revelació: si és realment revelació-de-Déu, entesa com a epifania, com a instrucció i com a autocomunicació de Déu (pp. 243-245), serà una paraula universal i definitiva. La Revelació de Déu, amb l'ajut implícit d'una filosofia personalista, podrà ser compresa com a paraula, com a presència i com a encontre (pp. 252-257). Vet aquí per què som oients i creients d'una paraula definitiva i universal que —no oblidem He 1,1— ha ressonat de moltes i diverses maneres fins a fer-se entenedora en el *concretum universale*.

Aquesta és la part més original i fascinant del segon capítol: la revelació cristiana s'expressa bé amb l'ajut de la categoria del concret universal. Com sempre, tenim una instructiva ruta històrica que abasta des dels Pares fins a l'idealisme alemany, passant per Nicolau de Cusa. L'*universale concretum* és, pel que es refereix a Crist, un universal concret personal i, pel que es refereix a l'Església, un universal concret sacramental. L'universal concret, en tots dos casos suposa un focus escatològic —centrat en Déu mateix—, del qual deriva personalment, a través del Logos de Déu, la figura concreta de Crist. En el cas de l'Església, ella pren la seva essència d'aquest focus escatològic —del seu ancoratge diví—, però es concreta sacramentalment, és a dir visiblement, en la comunitat de la fe. Sé que interpreto Pié a la llum de la perspectiva escatològica, però estic convençut que, tant en el moment que Pié explicita aquesta referència radical al que és diví (escatològic i darrer) com quan deixa les coses més implícites, el gran mèrit sintètic de *La Teologia Fundamental* consisteix en el radical arrelament escatològic de Crist i de l'Església, ben equilibrat pel principi catòlic de visibilitat (Escriptura, Tradició, Comunitat, Sacraments...).

D'acord amb el principi catòlic de visibilitat del misteri, no és estrany que el tractat *De Revelatione* sigui coronat per una monografia sobre els signes (pp. 303-323), monografia que enclou els miracles de Crist. Pié subratlla el context d'adoració a Déu i de servei als homes en el qual es realitzen els miracles de Crist, però em sembla que si subratllés amb més èmfasi el context religiós del miracle facilitaria poder mostrar-lo com a signe homogeni amb el ser de Déu i, per tant, com a procedent de Déu.

El tercer capítol —la cristologia fonamental— és transparent. Es llegeix amb molta fruïció i és tan clara la seva disposició que gairebé fa ociosa l'anàlisi. Vet aquí la panoràmica del capítol: l'accés al Crist històric demana una presentació i valoració dels evangelis enriquida amb tots els elements de la *Third Quest* sobre el Crist històric. La informació de Pié no pot ser més actual i orientadora. En segon lloc, el centre de la revelació i de la fe, el misteri pasqual, demana escatir la categoria del testimoni apostòlic així com la qualitat dels signes, tant el positiu de les aparicions com el negatiu del se-

pulcre obert, i buit. Aquestes pàgines (419-453) potser són les més documentades i més plenes de la *intelligentia fidei* de tot el llibre. Finalment, el tercer apartat és el misteri de Crist, la llum on s'esclareix el misteri de l'home. Avui es fa necessari aquest aclariment.

Arribem al quart i darrer capítol: l'Església, o la credibilitat basada en el testimoni. A la primera pàgina es planteja ja amb tota claredat el motiu «fonamental» de debat, que brolla en més d'un indret d'aquest llibre. El motiu de debat és si la TF ha d'enclore un tractat apologetic d'Església, distint del tractat dogmàtic d'Església que se sol conrear després del Vaticà II. Escoltem el mateix Pié: «En aquests anys postconciliaris s'ha viscut un canvi important en aquest camp, que ha implicat en molts casos la desaparició d'aquest tractat sobre l'Església en la TF pel fet d'haver-se creat un nou tractat específic com és l'Eclesiologia dogmàtica, pràcticament inexistent a nivell acadèmic abans del Vaticà II» (p. 471). Tal com es veu, tornem, ni que sigui tangencialment, a tocar el tema de la TF com a material que pot formar part dels diversos tractats i com a assignatura específica en un programa acadèmic.

Amb tota honradesa, Pié cita l'opinió d'A. Antón, professor de la Universitat Gregoriana, opinió adversa a dividir l'elesiologia en dos tractats, un d'apologetic i un altre de dogmàtic, perquè l'objectiu correcte és el de bastir una veritable teologia del misteri eclesial «dins el sistema dogmàtic» (p. 428). Qui no es deixarà impressionar per aquesta opinió? Paradoxalment, el mateix Pié segueix l'opinió d'Antón, com ho demostra la seva dedicació a l'elesiologia (*tout court*, o —en tot cas— a l'elesiologia dogmàtica), cosa que es pot comprovar en els seus treballs més recents: l'edició espanyola del *Diccionario de Eclesiología*, de C. O'Donnell – S. Pié-Ninot (2001) i el valuós opuscle *Creer en la Iglesia* (2002), publicats tots dos per Ediciones San Pablo. Així tenim que la unitat del tractat d'elesiologia clama vers la realitat que diverses i importants parts del tractat dogmàtic d'elesiologia pertanyen a la TF.

La meua opinió fóra la de mantenir un tractat dogmàtic d'Elesiologia incorporant, en canvi, a la TF —com a assignatura específica— aquell mínim de qüestions que, clarament, són de TF: p. ex., la «fundació» de l'Església per Jesucrist i el tema estrella de la credibilitat que mereix l'Església, cosa que implica tractar el tema del testimoni, sense oblidar la qüestió del primat i de l'ecumenisme (que no és poca cosa!).

En la pràctica, diria que *La Teología Fundamental* de Pié està molt bé com està, perquè conté els grans apartats que són els propis de la TF, a saber: *a*) el panorama de la teologia postconciliar, classificada segons la via històrica, la via de les notes (una, santa, catòlica i apostòlica) i la via empírica (introduïda en el Vaticà I pel cardenal Deschamps), per a acabar amb la via del testimoni que és la pròpia de Pié com a variació de la via empírica; *b*) una mirada profunda a l'Església radicada en Jesucrist, com a alternativa vàlida a la terminologia de la «fundació de l'Església» (val a dir que aquest fragment és, com de costum, erudit i sintètic, molt valuós); *c*) el lloc de l'Església en el creure, on apareix molt ben desenvolupat el tema de l'Escltura, de la Tradició i, sense dissimular els esculls propis del tema, del Magisteri. Al mateix temps, esperem el pròxim tractat sistemàtic d'elesiologia que lògicament hauria de seguir l'obra que ressenyem.

Després del tast dels dos llibres suara indicats, hom espera que aquest futur tractat aporti una sèrie d'aclariments i avenços dels punts dogmàtics avui més pendents d'aprofundiment: estructura eclesial, primat, col·legialitat, sinodalitat; relació dels diversos estaments d'Església, jerarquia i laicat, etc.

Per acabar, i precisament sobre el tema del testimoni, voldria oferir com a tema de debat el següent matís: el testimoni de l'Església, a la meua manera de veure, té una di-

menació ontològica i estrictament escatològica, perquè és un testimoni tot ell arrelat en Déu que convoca o atrau i en l'Esperit que vivifica el Cos de Crist. Vull dir que, en el tema del testimoni eclesial, m'agradaria, un cop més, prendre la perspectiva escatològica, trinitària, d'acord amb la *indoles eschatologica Ecclesiae*, presentada pel capítol setè de *Lumen Gentium*. En concret, això vol dir que el testimoni eclesial està basat en el fet que en l'Església tenim l'accés a l'Escriptura, la Litúrgia i la Vida de l'Evangelí. Dit vulgarment: jo visc plenament *in Ecclesia*, perquè l'Església apareix com la visibilitat de l'Escatologia a la qual tota ella es reclama, especialment pel fet de «posseir» l'Escriptura, la Fracció del Pa i l'Esperit que ens ensenya a pregar i estimar: L'Església, per dir-ho a la manera d'Ac 2,42, té les Escriures i la Doctrina dels Apòstols, té la Pregària i la Fracció del Pa i tota forma de *Koinonia*, que certament enclou la santedat dels membres, signe escatològic per excel·lència en el nivell existencial de la vida evangèlica. Pié ha afirmat de mil maneres el que acabo de dir. Però també és veritat que sembla recercar en molts moments un nivell més existencial, gairebé diríem compromès, del testimoni eclesial. És un concepte més empíric del testimoni, perquè busca el discerniment pràctic, que enclou la conversió i la vida evangèlica del Poble de Déu. És cert que aquesta perspectiva, pel fet de referir-se a la santedat dels membres del Cos de Crist, com a signe escatològic, conflueix en la perspectiva «ontològica» i no merament existencial que acabo d'indicar. Vol dir, per tant, que tots dos matisos, el més ontològic i el més existencial, són complementaris i es troben en aquell focus escatològic que és la santedat de vida evangèlica, de seguiment de Crist en l'Esperit Sant, dels membres de l'Església. El nivell ontològic reclama l'existencial, i viceversa. Subratllar, però, aquesta complementarietat de perspectives em sembla fecund. La teologia del testimoni de Pié em sembla més una recuperació i transformació de la via empírica del Vaticà I. La perspectiva ontològica voldria subratllar que, també en la pràctica, la litúrgia és *locus theologicus* i signe de credibilitat. Són dues maneres complementàries d'entendre el testimoni eclesial, que apunten ben cert al signe escatològic desplegat al llarg de les ambigües contradiccions de la història.

Amb tot el que he escrit crec haver complert el desig expressat una vegada per O. González de Cardedal, segons el qual fóra bo que ens féssim recensions mútuament, sense dissimular les pròpies opinions, precisament per a visibilitzar el *coetus studiorum* i la solidaritat en la tasca teològica. Quan ens trobem amb un estudi major, com el de Pié, el goig de la recensió es pot expressar dient una vegada més que hom ha llegit un treball que incardina a casa nostra la gran tradició de la TF, en continuïtat amb l'obra d'autors com E. Dhanis, R. Latourelle, R. Fisichella...

Josep M. Rovira Belloso

John WYCLIFFE, *L'espill de l'Església militant* – Jan HUS, *Comentari al Credo*. Introducció de Joan Bada; traducció de Narcís Figueras i Miguel Sitjar (Wycliffe), i de David Utrera (Hus) (Clàssics del Cristianisme 88), Barcelona: Fundació Enciclopèdia Catalana – Facultat de Teologia de Catalunya 2001, 294 pp.

La col·lecció «Clàssics del Cristianisme» ja ha publicat alguns volums en els quals figuren obres de més d'un autor. El que, fins ara, ha predominat per a reunir-los ha estat

l'època, el lloc d'origen, la tradició, el corrent, l'escola o la confessió. En el que ara comentarem, s'ha partit de la reconeguda influència que va rebre el txec Jan Hus (1370-1415) de l'anglès John Wycliffe (1330-1384). Del segon, se'n publica *L'espill de l'Església militant*, obra de 1378, un diàleg entre la Veritat (Crist) i la Mentida (Satanàs); del primer, els comentaris al Credo i al Parenostre, escrits en txec, durant l'exili forçat a Praga (1412), en la línia de l'obra de Wycliffe, i *Sobre el coneixement del veritable camí de la salvació* (1412), opuscle també en txec, conegut també per *Filla*, que, segons Bada, autor de la introducció, no s'allunya de l'espiritualitat de la *Devotio moderna* «pel seu plantejament metòdic i la concreció amb què fa les propostes, o consells que poden anar configurant el "camí de la salvació"» (p. 38).

Dividida la Introducció en tres parts, la primera ens presenta el món comú d'ambdós autors, i les dues restants, llurs vides i llurs obres. Els apartats finals d'aquestes parts es reserven a la síntesi i comentari de les obres traduïdes. Bada parteix de l'enfrontament entre imperi i papat. «El conflicte —apunta— arribà al seu grau màxim quan Lluís de Baviera, a Trento camí de Roma, va declarar heretge el papa i aquest deposà Lluís del ducat de Baviera. En arribar a Roma, Lluís proclamà la solemne deposició de Joan XXII i féu procedir a l'elecció d'un nou papa, Nicolau V, i en retornar a Alemanya reuní els prínceps de l'imperi i les ciutats en la Dieta de Frankfurt, on fou proclamada la constitució *Licet iuris*, afirmant que la persona elegida emperador podria administrar l'Imperi sense necessitat de l'aprovació papal» (p. 9). En segon lloc, destaca la crisi interna de l'Església occidental: de la *Unam sanctam* al conciliarisme. La residència papal a Avinyó va provocar problemes econòmics, polítics i religiosos que no deixen de relacionar-se i que veiem molt ben denunciats en les obres de l'anglès i del txec. El fet que els papes deixin de ser els guardians del sepulcre de Pere i Pau i que «s'afrancesin» serà el que provocarà el minvament de la devoció popular per la institució pontifícia i constituirà la base del Cisma d'Occident (p. 11). Bada destaca que ambdós autors són testimonis d'una Europa afectada per la Pesta Negra i la guerra dels Cent Anys. Aquest continent veu sorgir moviments religiosos i socials radicals que no deixen de reflectir la gradual expansió del nacionalisme religiós contra el centralisme eclesiàstic que s'intentava imposar i els enfrontaments entre el papat i l'emperador.

Per a Bada, el pensament de Wycliffe es pot agrupar en tres àrees: a) el domini sobre coses i béns en referència a la relació entre potestat civil i potestat religiosa; b) l'eclesiologia; i c) la revelació o el valor de la Sagrada Escripura (p. 22). El pensador anglès, en *L'espill de l'Església militant (EEM)*, demana als clergues de mantenir la regla de la pobresa, la humilitat i l'obediència a Déu. Després d'haver acceptat l'estat clerical, Crist va seguir aquesta regla i va fer que els seus apòstols també la seguissin. Les crítiques a l'estat corrupte de l'Església parteixen, tant en Wycliffe com en Hus, del fet de no haver-se seguit la voluntat de Crist, l'home més noble i més digne del món (*EEM*, 80, i *Comentari al Credo [CC]*, 165). Wycliffe diu que els catòlics no han de considerar com a fe el tracte i la manera de fer de les «quatre menes de frares» —carmelites, agustins, dominics i franciscans—, ja que ells, a causa de la seva mundanitat, també poden caure en el pecat de l'avarícia. Malgrat que han triat una vida sense propietats, tant de paraula com de fet, estan d'acord amb la dotació del clergat, ja que, en llurs intervencions públiques, callen per no dir la veritat sobre aquest fet. «Si els frares aprovaven aquest domini del clergat —escriu el teòleg anglès—, foren ben ximplers de mendicar tal com fan, sense l'autoritat de Crist que els avaluï, quan llur perfecció consistiria a assolir el domini secular aprovat repetidament, suposant que tinguessin raó,

per Crist, i no pas a mendicar tal com fan [...]. Però una sola cosa sé que no posa en dubte la fe de l'Escriptura malgrat l'ambigüitat dels frares: el seu orde no conté cap perfecció pròpia dels seguidors de Crist, si no la que és fundada en l'Evangelí. Per això, si se'ls esporgués fins a tal punt de tot el superflu, no els restaria altra cosa que el clar i meritori seguiment de Crist» (*EEM*, 82-83). Conseqüents amb la doctrina catòlica, els fidels no haurien de relacionar-se amb ells fins que no diguessin obertament el que pensen sobre el poder dels clergues. No es pot ser fidel i, alhora, desviar-se de la voluntat o de la norma que ha establert Crist, i l'enriquiment dels clergues s'aparta totalment d'aquesta voluntat i d'aquesta norma (*EEM*, 104). Si el llinatge clerical empitjora en els costums, és evident, per a molts, que acabarà convertint-se en el darrer i autèntic Anticrist (*EEM*, 131).

Els esments de l'Anticrist són abundants en les obres de Wycliffe i de Hus, un Anticrist que acostuma a identificar-se amb els subjectes causadors dels grans mals socials de l'època. Bada ens parla del cas de Jan Milic, un predicador de la reforma, defensor del mil·lenarisme, autor d'un *Libellus de Antichristo* (1363), i empresonat per Carles IV, el qual creia que Milic li atribuïa ser l'Anticrist (p. 27). Segons el teòleg anglès, en apropar-se el dia del judici final, l'Anticrist farà molts senyals: cal evitar, per tant, aquelles obres falses que ens poden apartar de la llei de Crist i fer-nos abandonar Déu (*EEM*, 77-78). Wycliffe presentarà el judici final com aquell en el qual guanya l'evidència: la part contrària, la part que no té raó, haurà de callar. És convenient que se salvin els soldats del Senyor i que els de l'Anticrist, «indignes de Crist en la seva follia», siguin condemnats a l'infern (*EEM*, 122).

Bada assenyala que és encara un tema obert a la investigació afirmar si l'afinitat entre Wycliffe i Hus és simplement coincidència o dependència (pp. 7-8); tanmateix, sobre les qüestions eclesiàstiques sí que sembla que les del primer hagin tingut repercussions en les del segon. Així, en el seu *Comentari al Parenostre* (*CP*), el predicador txec també reacciona contra l'avarícia dels sacerdots, els quals la justifiquen fent-la passar per justícia; d'aquesta manera, reben riqueses dels pobres, mitjançant delmes, impostos i altres argüïes, quan hauria d'ésser el contrari. En atresorar tants béns temporals, el clergat peca. La manera de procedir d'aquests «lladres, bandits i sacrílegs» és la mateixa que la dels rics d'aquest món, que no perdonen els interessos als necessitats, la dels burgesos, que torturen els deutors pobres, i la dels mestres d'escola, que obliguen els escolars pobres a caminar amb una capa molt vistosa i a alimentar-se amb plaer (*CP*, 241). El reformador txec assenyalarà que el comportament dels sacerdots és a causa d'una manca de coneixement diví; en cas de posseir-lo, deixarien de preocupar-se de les riqueses mundanes, no caurien en simonia i perdonarien els culpables (*CP*, 247).

Convençut de la funció rectora del clergat, Wycliffe criticarà la seva actitud: gent moguda per l'avarícia i més vanagloriosa que els escribes, fariseus o prínceps dels sacerdots, que només vol acumular poder i riqueses i que «s'esforça a regirar contra el Senyor la seva pròpia culpa» (*EEM*, 63-65). Segons Bada, per a aquest pensador «el pecat és incompatible amb la pertinença a l'Església, com també ho és en l'exercici del ministeri sacerdotal, sobretot en l'absolució sacramental, vàlida únicament si el prevere està en gràcia de Déu. Aquest plantejament eclesiològic comporta altres conseqüències en el camp de la dogmàtica: tot i admetre la presència real de Crist en l'Eucaristia, no el satisfarà la doctrina de la transsubstanciació» (p. 23). Wycliffe advoca pel perfeccionament del clergat, al qual s'arriba per l'observança de l'estat que el Senyor va instituir (*EEM*, 78). La imperfecció que suposa viure fora de la regla esta-

blerta per Crist afecta també l'Església militant. «En efecte, jo vull —diu la Veritat— que tot el clergat, així com jo mateix, es basi en l'estat que Crist instituï, perquè sé per la fe que Crist talment ho va ordenar des de la creació del clergat. Sé també per la mateixa fe que Crist ordenà que el seu clergat quedés exempt de domini temporal. I sé una tercera cosa, que, tot i que el clergat podria passar penúria de béns temporals, tanmateix això és més tranquil·litzador que no pas tenir-ne en abundor» (*EEM*, 79).

Wycliffe s'havia fixat en el que suposava acceptar ésser clergue de l'Església militant en uns moments com els seus, en els quals el món havia caigut en l'avarícia i el clergat havia abandonat el seu ministeri per apropar-se al món temporal: estar «obligat per la fe a preferir la superioritat de l'ordenament de Crist». Per ells mateixos, essent coherents amb la seva vocació, els clergues haurien d'arribar a confessar la veritat catòlica, la qual cosa suposaria la neteja del regne de molts errors, «sense provocar l'escàndol del clergat o de la part diabòlica que s'adhereix a aquests crims» (*EEM*, 112).

Wycliffe indica que hi ha treballs dignes per als sacerdots: la predicació de l'Evangeli, l'escriptura, l'ensenyament de la gramàtica o alguna altra ocupació temporal que els allunyin de l'avarícia i d'altres crims manifestos; té clar que dedicar-se a una tasca corporal no és negativa ni l'indisposa per a consagrar. Crist va voler que els seus clergues visquessin a la terra com a pelegrins i pobres, i que aspiressin als béns de la felicitat eterna; cal que pateixin fam, set i nuesa, i que donin gràcies a Déu. La institució de l'almoïna perpètua, doncs, adoptada tant pel clergat com pels senyors seculars, semblaria contrària a la voluntat del Senyor; per tant, no fóra prudent establir «unes tals munions de frares o d'altres mortals, i tan fràgils a pecar contra el Senyor. És més, ja han pecat, de bon principi, en haver ingressat amb un tal propòsit en un habitatge comú, i molt més havent transcorregut un temps notable» (*EEM*, 101). Veient-lo com una ovel·la perduda, el *doctor evangelicus* espera que el sacerdot a confiar en Déu, el qual mai no abandona els seus fidels servents (*EEM*, 95).

El capítol 33 de l'*EEM* té com a finalitat aclarir el que realment és objecte de comerç lícit i el que podem dir que és simonia. Per a arribar al fons de la qüestió, Wycliffe comença per definir i donar sentit als conceptes relacionats. Per analogia, la compra és un bescanvi voluntari d'una cosa per una altra; així, Déu ven la felicitat eterna perquè es converteixi en propietat d'aquell que la mereix. El comerç comú és comprar i vendre coses: és un traspàs pactat d'una determinada propietat. L'intercanvi, doncs, es pot entendre de dues maneres: *a*) en un sentit propi: intercanvi de substància en quant afecta la propietat de la possessió: un bou per una quantitat de diners; i *b*) de manera més laxa: intercanvi d'una cosa de qualsevol substància o valor, com el mèrit que hom té per gràcia de Déu per la benaurança. El primer comerç és autèntic, aprovat per Déu, que és el principal venedor, mentre que el segon és fals i realitzat pel diable, que es presenta com a mercader en cap, i, d'aquesta manera, tot mercadeig il·lícit o simoníac s'ha de considerar no acceptat pel Senyor. Si s'ha dit que el sacerdot pot treballar i, per tant, produir, s'haurà d'acceptar que la producció sigui per vendre, la qual cosa és totalment lícita; ara bé, el que no pot fer és vendre la seva pregària o el seu mèrit, puix que el seu valor està per damunt de la seva possessió, és a dir està en mans de Déu. «I així tots els qui venen beneficis eclesiàstics —escriu Wycliffe—, o lletres de comunitats o de mèrit, és clar que mercadegen amb el diable i blasfemen contra Déu, perquè figura que es venen allò que és propietat de Déu.» Per a evitar la blasfèmia, el sacerdot haurà d'avisar que només vol rebre aliments i manutenció a títol d'almoïna, a la qual cosa correspondrà amb el seu treball espiritual com a sacerdot. Perquè no hi

hagi malentesos, Wycliffe indicarà que les almoines recollides per ell no seran seves, sinó de Déu i del poble. Aclarits els conceptes i llur relació, el teòleg anglès condemnarà com a fraudulentos moltes de les pràctiques introduïdes pels sacerdots i pels bisbes, com ara les lletres de les comunitats i altres intercanvis fets pels sacerdots per la consagració, els quals no tenen fonament en la llei del Senyor (*EEM*, 119-121).

Tant Wycliffe com Hus defensaran la necessitat de la formació del clergat. Per al primer, cal que argumentin amb racionalitat i amb el testimoni de la Sagrada Escripura per a respondre a les impugnacions del dimoni (*EEM*, 121); per al txec, cal que el sacerdot visqui santament i que tingui dues claus: la del poder, que la té també, per suposat, la congregació cristiana, i la de la facultat de discernir entre pecat i pecat. Amb aquesta darrera ha de saber dictaminar, d'acord amb la Sagrada Escripura, si un pecat és mortal o venial (*CC*, 173). Els sacerdots estan lligats a la fe de l'Església més que el poble per tal que ells mateixos la comprenguin i guardin i l'ensenyin als llecs.

Wycliffe distingeix el sacerdocí de l'Antiga Aliança del de la Nova. Amb aquesta distinció introdueix una mena de sociologia d'aquesta institució l'objectiu de la qual és denunciar l'augment de sacerdots en el seu país. Considera que es tracta de dues situacions diferents que no es poden jutjar de la mateixa manera: en l'Antiga Llei els sacrificis i les cerimònies escrupoloses requerien la presència d'un determinat nombre de sacerdots i levites; així i tot, aquest nombre era més reduït del que ho era a Anglaterra en proporció a la resta del poble que hi havia en el regne insular. Wycliffe creu que els sacerdots hebreus no van enriquir-se com ho feien els de la seva època; no nega que aquells van tenir percepcions per la pràctica dels sacrificis, però incomparables amb els delmes de la nació britànica i de tots els rèdits i almoines privades percebudes pel clergat anglès. La quantitat sembla correspondre's amb la que havia aprovat el Senyor; si s'hagués de tornar als sacrificis de bèsties, ben segur que Déu procuraria els sacerdots necessaris per a realitzar aquesta feina; ara bé, Crist és l'Anyell de Déu que posa fi als antics sacrificis amb la seva resurrecció. «Que justifiquin els nostres sacerdots, si poden —escriu Wycliffe—, que han de dur a terme un tan considerable esforç de figuració, i aleshores poden reclamar de la Llei del Senyor el que sigui necessari» (*EEM*, 135). Pel que fa a la qualitat, és clar que el seu aferrissament al món temporal i l'abandonament de l'evangelització, la pobresa i la humilitat, els ha fet apartar de les virtuts (*EEM*, 104-105 i 134-135). Deixar de banda la virtut i preocupar-se només del mundà és, per a Hus, apartar-se de l'autèntica preocupació humana: «ser fills de Déu» (*CC*, 149). En l'opuscle *Filla*, declararà que els tres enemics de la persona són el cos, el món i el diable, els quals posen setge continu a la meua ànima (*Filla*, 278).

La solució dels problemes de l'Església del seu temps, la veu Wycliffe en un retorn a la religió pura. El que de debò promou Crist és el sacerdocí de l'home mortal en la pàtria celestial (*EEM*, 91). El *doctor evangelicus* ens presenta les parts que formen el cos únic de l'Església militant «que avança joiosament en l'amor vers l'assoliment de la felicitat de la pàtria celestial»: 1) el clergat o els sacerdots, que han de respectar la pobresa evangèlica, com van fer Crist i els apòstols; 2) els senyors temporals, que han d'ésser vicaris de la divinitat; i 3) el comú de la gent: obrers, mercaders i administradors, que han de servir les dues parts anteriors en els béns temporals, segons els límits de la raó (*EEM*, 54 i 124). Aquesta partició, que no deixa de recordar-nos la de les tres classes de l'estat platònic, en contra d'aquelles altres que havien sorgit en el si de l'Església, apareix com la legítima. Per al teòleg anglès, la divisió causada per les religions o religions privades, aferrades a «les coses terrenes que no tenen cap relació

amb la pàtria celestial, sinó amb el món» (*EEM*, 87), és l'origen dels problemes; per això demana el retorn a la primitiva Església, en l'estat de la qual no hi havia religions particulars, sinó la nua religió de Crist. Wycliffe dirà que, «des del moment que Crist establí una única comunitat militant de seguidors i aquesta dividida en tres estaments, sense aquests nous ritus, és com si hagués posat per sempre una trava i no hagués donat llibertat per als ritus que poguessin introduir-se després. Per això és ben obvi que abandonar aquest manament de Crist és un pecat greu i una evident estultícia en prendre per massa ampla la llibertat que Crist dona, igual que ho és admetre un nou manament sense tenir autoritat per a fer-ho, sobretot quan Crist no deixà cap senyal d'aprovació que fes admissible per als catòlics una tal consuetud» (*EEM*, 85). L'esmentada tripartició és la que garanteix la inviolabilitat de la unitat necessària; per tant, aquelles divisions que es provoquin per les disputes d'opinions seran qualificades de pecaminoses (*EEM*, 84). Wycliffe s'adona que la prosperitat mundana fa que hom desitgi molt més l'estat clerical, cosa que provoca el seu augment; per a evitar la seva autodestrucció, cal, doncs, que les parts de l'Església militant s'equilibrin. Per a afavorir la Santa Mare Església, també cal que cadascuna de les parts sàpiga i acompleixi la seva funció. Només amb aquesta col·laboració es podrà aturar l'activitat malèfica del diable (*EEM*, 121 i 124-125).

El profit de les tres parts, d'acord amb l'harmonia i la forma donades pel Senyor (*EEM*, 80), demostrat en el mutu ajut recíproc, és la garantia de l'ordre social i religiós. La part dels senyors temporals «ha d'ajudar les altres dues amb una austeritat modesta, i especialment en aquelles coses que encaminen vers l'assoliment de la felicitat, d'acord amb la llei de Déu»; el poble «ha de servir amb agilitat, d'acord amb el que disposa la llei de Déu, les altres dues parts, superiors a ella»; el clergat «ha de ser exemple de vida per a les altres dues parts que són inferiors a ell, conviure-hi més espiritualment i més purament pel que fa als costums i, així, tant de paraula com d'obra, ensenyar-los el camí per a l'assoliment de la felicitat eterna» (*EEM*, 54; vegeu també les pp. 23 i 24 de la Introducció).

Divisió tripartida, també la trobem en el *Comentari al Credo* de Hus: 1) l'Església triomfant o victoriosa, la que va vèncer, que és la dels sants en el regne celestial; 2) l'Església lluitadora, la que venç, que és la dels escollits que hi viuen; 3) l'Església adormida, la que ja no venç, que és la de tots els escollits que pateixen al purgatori. La darrera, en allò que va fallar, quan lluitava, espera ésser ajudada per la primera. Són parts existents; però, en el dia del judici, de totes les parts, només una serà l'Esposa de Crist, sense taca, ja que no tindrà cap mena de pecat, ni mortal ni venial. L'Església Santa ha d'ajudar la comunió i l'amor entre les parts (*CC*, 165 i 167).

Wycliffe sosté que, per damunt de les altres formes religioses, excel·leix la del Crist *a)* en autoritat, *b)* facilitat i *c)* seguretat. En el punt de la facilitat, no deixem de comentar una aplicació de l'economia de pensament que proposava la via moderna: alliberar-se d'ocupacions frívoles o supèrflues que es relacionen amb el món dels signes i símbols de cada grup. Per això, el cristià podrà anar cap a la pàtria celestial més fàcilment que els religiosos si ignora el coneixement d'aquests signes (*EEM*, 85). També els col·legis universitaris s'aparten de la caritat cristiana: en quant no instituïts per Crist, són una proposició del dimoni, una producció pagana i un niu i un foment d'heretgies. Malgrat que, no directament, sinó per la gràcia de Déu, hagin donat algun profit, en poc han seguit la llei i l'ordenament de Déu i s'han presentat com el regne de les enveges i els enfrontaments. El teòleg anglès és de l'opinió que, ajudat per la grà-

cia, un home de poble fa més servei a l'Església que no els graduats a les grans escoles. No sols amb obres, sinó també amb paraules, els individus rústics i ignorants semblen, amb més humilitat i amb més abundor, la llei del Crist. Cal que tot el que és superflu per a l'edificació de l'Església s'obvii (EEM, 96-97). Amb un to que sembla espiritualista, però que en realitat no és més que una crítica de les conseqüències religioses i socials de la buidor de l'escolàstica, Wycliffe indicarà que «la inspiració dels sacerdots senzills, tant en el coneixement com en l'actuació voluntària, seria més profitosa per a formar els fidels laics que totes les universitats, amb els seus estudis adjacents, o que els privilegis introduïts amb hipocresia per a sotmetre els laics» (EEM, 97-98).

El capítol 18 del *Comentari al Credo*, al qual ja ens hem referit en parlar de la divisió tripartida de l'Església, el dedica Hus a comentar l'article desè: la *Santa Església Universal*. Seguint una vella tradició, els articles del Credo es relacionaven amb els apòstols; aquest concretament s'atribueix a Simó. El predicador txec ens dirà que, des d'Adam fins a l'últim home, hi ha una congregació dividida per Déu en dues parts: la dels escollits des de l'eternitat i la dels rebutjats també des de l'eternitat. La congregació dels escollits, la dels bons, és la Santa Congregació Universal, l'Esposa de Crist; forma un sol cos i cadascú n'és un membre, i cadascun d'aquests membres està unit amb l'amor a la seva mare i a cada germà com una vena viva; la dels rebutjats, la dels dolents, és la congregació universal maleïda. Després de la fe en l'Esperit Sant, els cristians la reconeixen de seguida per tres fets: 1) perquè és la creació superior i, per això, ha estat situada després de la Santa Trinitat no creada; 2) perquè, amb la gràcia, ha estat donada en matrimoni etern a Crist; i 3) perquè la Santa Trinitat hi viu com en un temple. Tot i que es neix espiritualment de Crist i de la Santa Església, encara hi ha, però, naixements físics, de pare i mare; per la qual cosa, encara l'Església, com a congregació, no s'ha completat. L'Església Santa Universal no és l'edifici, ni el papa, ni els seus cardenals, ni tots els sacerdots junts, ni tota l'espiritualitat, sinó tots els escollits: els d'abans, els d'ara i els futurs (CC, 163-165).

La superació de la materialitat del temple ja es deixava veure en els arguments de Wycliffe, quan deia que Crist preferia l'aire lliure a l'edifici. La influència del cel es rebia amb més llibertat a l'aire lliure; la pregària a l'aire lliure, doncs, havia de penetrar el cel «amb més llibertat que no arriba aquesta mateixa a les orelles del Senyor des de l'interior dels claustres». Seguint aquest costum que recolza en l'Evangelí, la regla establerta per Gregori quedaria superada, la qual cosa hauria de comportar el final dels errors de les almoines perpètuas «tal com és necessari que s'acabin el dia del judici final o quan a Déu plaurà» (EEM, 87). Molt més espiritual, en l'opuscle *Filla*, Hus dirà que l'autèntic lloc per a exercir l'oració és l'ànima santa: temple de Déu, on hi ha escrita la semblança de la Santa Trinitat i el martiri de Crist (*Filla*, 283). En el capítol primer d'aquesta curta obra diu que l'ànima, la part interior de l'home, té tres coses amb què recorda Déu, el coneix i l'anhela: la memòria, l'enteniment i la voluntat; i afegeix: «Igual que Déu és un esperit i tanmateix tres persones, Pare, Fill i Esperit Sant, la teva ànima és un esperit amb aquestes tres parts: memòria, enteniment i voluntat; i de la mateixa manera que el Pare no és el Fill ni l'Esperit Sant, l'enteniment no és la memòria ni la voluntat; i així com ni el Fill ni l'Esperit Sant no trien res més que allò que tria el Pare, igualment la teva memòria i la teva voluntat no ha d'acceptar res més que allò que mostri l'enteniment. I quan aquestes tres coses es reuneixen en l'ànima, aleshores s'hi formen la imatge i la semblança de la Santíssima Trinitat, que et va crear semblant a ella poderosament, intel·ligentment i lliurement» (*Filla*, 264).

Per al teòleg anglès, el nom de «papa» és un invent generat a causa de la presumpta dotació de l'Església per part de Cèsar; és, per tant, un terme que resta fora de la fe de l'Escriptura. Dir que el papa és el cap de l'Església universal o el vicari de Pere o el de Jesucrist és un engany (*EEM*, 131). No hem d'oblidar, com molt bé assenyala Bada en la Introducció, que, per a Wycliffe, en la Bíblia hi ha tot el que cal per a arribar a la salvació, la qual cosa fa que les decretals i les lleis eclesiàstiques esdevinguin supèrflues (p. 23). En benefici de l'Església militant, caldria que no hi hagués ni papa, ni cardenals, ni altres prelats, ja que desvirtuen l'autèntic govern de Jesucrist (*EEM*, 93). L'elecció del papa per part dels cardenals és considerada una heretgia, una zitzània el fi de la qual és motivar la discòrdia doctrinal entre els catòlics. Amb una situació com aquesta, en la qual qualsevol persona pot convertir-se en pare sant i en vicari directe de Crist, no queda més remei que la denúncia del creient valent, del qual hom espera que refuti aquestes eleccions, per no considerar-les apostòliques, i tot el que és dubtós o no és propi de la fe catòlica. Bada indica que, en alguns moments, Wycliffe, sembla fins i tot recuperar la teologia del sacerdocí real dels fidels, suprimint el ministerial (p. 23). «Així, doncs —ens dirà la Veritat—, cal que el fidel estigui concorde amb la llei del Senyor, i s'armi amb paciència i caritat, i posi humilment en mans del Senyor la seva vida, perquè les dissensions, originades per les divisions en sectes, originen molts mals en aquests perillosos temps» (*EEM*, 69). En les butlles papals, s'hi pot creure com a matèria opinable, ja que, per si soles, no fan fe; és normal, doncs, que molts no els atorguin credibilitat, ja que el papa i la seva cúria «poden enganyar-se i enganyar per culpa del guany i del desconeixement de la veritat» (*EEM*, 70). En aquesta crítica de la institució pontifícia, Wycliffe sembla cercar raons convincents per a tranquil·litzar la població anglesa, enfrontada amb França i amb un papat d'Avinyó que li era hostil i contra el qual no deixa d'arremetre. «Per a Wycliffe —escriu l'autor de la Introducció— la potestat civil té dret a controlar l'administració dels béns de l'Església, perquè és Déu, el veritable senyor, qui té el domini eminent sobre els béns, ja que ell els ha creat, i aquesta vinculació fa que l'home estigui constituït en estat de servidor i que la possessió d'aquests béns estigui vinculada a l'estat de gràcia del posseïdor; el pecat fa perdre el dret a posseir béns. D'aquest principi podien sortir-ne una bona colla de crítiques als eclesiàstics del moment, al papa d'Avinyó i el seu sistema fiscal, i podia donar ales al moviment dels «preveres pobres», que es vincularien a la revolta de 1381, i a l'acusació en contra de Wycliffe de ser-ne el promotor o, si més no, l'ideòleg. L'autoritat reial ha de desamortitzar els béns dels eclesiàstics, perquè ells són els culpables de les misèries dels laics, així com els dels mendicants, perquè els vots que aquests fan augmenten la mendicitat en el regne; el que haurien de fer és convertir-se en soldats a la defensa de la pàtria amenaçada —en la guerra dels Cent Anys» (p. 22). El papa duia una vida de luxe que l'apartava del vertader missatge de l'Església: la dels pobres; d'entre tots els mortals, era qui més s'allunya de Crist i de Pere (*EEM*, 122-123 i 131).

Sobre aquestes qüestions, la influència del teòleg anglès es pot comprovar perfectament en el capítol sisè del *Comentari al Credo* de Hus: «És un grau més baix creure que l'home que ocupa el lloc de sant Pere és bisbe o papa, que creure que sant Pere és apòstol de Crist. Creu també el papa quan diu la veritat i creu sobre el papa, perquè és sant si manté la Llei de Déu i els fets dels apòstols, si segueix Crist i els apòstols. Si després de la seva vida s'oposa a la vida de Jesucrist, aleshores és contrari a Crist, encara que mantingui el lloc i el ministeri de Crist. I per això el Salvador misericordiós, perquè no tinguéssim de seguida com a sant aquell qui guarda el ministeri o el lloc sant,

ens va assenyalar Judes; i també que els dolents poden portar el ministeri de Déu» (CC, 146-147). De seguida, no tothom, ni aquell que és anomenat bisbe de Roma, pot ésser qualificat de sant. Així, en el *Comentari al Parenostre*, Hus ens ofereix les tres maneres diferents d'entendre la santedat en la Sagrada Escripura: *a)* sant és el net de pecat mortal, com ara els àngels i la gent o els esperits sants, o allò espiritual immaculadament net del que és corporal i de la brutícia espiritual, i que regeix la creació racional perquè sigui santa, com Déu, el supremament sant; *b)* sant és allò que està preparat al servei de Déu per mitjà de la voluntat humana, com l'Església, l'altar o l'hàbit de missa; i *c)* sant és aquell instrument que té com a finalitat que la gent sigui santa, com l'altar o els calzes, i obres com els cants, els sermons o la missa, ja que són amb la finalitat que la gent, a través d'elles, sigui santa. Sant, en general, és allò que es net en el pensament o allò que, com l'Escripura i la virtut, fa sant en el pensament. Quan els sacerdots anomenen santa l'almoïna que els és donada, ja sigui per robatori o per usura, o tota almoïna conquerida o mal aconseguida, no la qualifiquen amb propietat; i, emprant el mateix argument que Wycliffe, dirà que l'almoïna és quelcom maleït per Déu (CP, 222-223).

Hi ha capítols de les obres de tots dos autors que són autèntiques lliçons d'epistemologia teològica, com és el cas del capítol 12 de *L'espill* de Wycliffe. Si el fidel ha de creure únicament en la Sagrada Escripura, com s'ha posat de manifest en el tema del papat, implica haver de deixar de creure en les butlles papals i en les definicions de la cúria romana, cosa que, segons la Mentida, faria davallar tota la fe que cal inculcar en aquells que es converteixen, i la gent deixaria de creure en les indulgències, en tot allò que prové dels bisbats i de les comunitats religioses sobre els sufragis espirituals, i, àdhuc, en part del sistema administratiu i judicial (EEM, 70). La Veritat entén que l'argumentació de la Mentida no està mancada d'ambigüitats i equívocs, i que les conclusions a les quals arriba són només aparents. Per a la Veritat, creure és, simplement, «haver assumit quelcom per la fe». Estrictament, Wycliffe parla de la fe catòlica, «per la qual el fidel ha d'exposar la seva vida al perill de la mort». Som en un terreny en el qual transcendim la mera opinió perquè hi ha una «certitud infal·lible». La fe és quelcom més fort, més profund i intens que la mera creença.

Davant qualsevol qüestió, podem oferir quatre tipus de resposta: *a)* acceptació, perquè l'admetem com a veritat de fe, sensible o doctrinal, demostrada per principis certs; *b)* negació, perquè es tracta d'una falsedat oposada a les veritats que acabem de dir; *c)* dubte, perquè, com a expressió humana que és, no es pot considerar vertadera ni falsa amb claredat; i *d)* esperança, perquè hem de suposar que és opinable sense arribar a ser vertadera segons el primer tipus, ja que «hom no n'està segur per la fe o per la demostració o pels obstacles que s'hi presenten, tot i que no hi ha pas proves per a opinar en contra». No cal sempre respondre acceptant, negant o dubtant, sinó que també podem esperar; així, quan algú em pregunta si em salvaré, «ni accepto la proposició, ni la nego, ni en dubto, sinó que en tinc l'esperança» (EEM, 71). Tota especulació o suposició humana s'enfonsa davant la voluntat de Déu; així, els homes que avui es tenen per benaurats al cel, encara que sembli que ho són davant Déu, no tenim proves que ho siguin pel fet de haver seguit Crist; aquells que, «per la fe de l'Escripura, ens mostren que són sants en grau de benaurança no fan que ara siguin sants els homes pel sol fet de ser seguidors de Crist, com havien estat ells» (EEM, 75). Hus també insisteix en la importància de la voluntat i de l'omnipotència divina en el capítol novè del *Comentari al Credo*, on «es demostra que l'ensenyament parteix de la fe».

Interessants pàgines de filosofia de la creença es troben també en aquest comentari. Per a Hus, creure «és acostar el pensament cap a la veritat, és a dir cap a la veritat sense la percepció del sentit». La creença és en la veritat; així, quan creiem que Déu és tot-poderós, la nostra creença s'aferra en la veritat que tot el poder és en la divinitat (CC, 142). En el capítol quart d'aquesta mateixa obra, exposa la relació que hi ha entre la fe i les tres dimensions temporals. A cadascuna d'aquestes dimensions s'hi lliga una veritat per creure, veritat que es relaciona estretament amb el temps: *a*) hi ha una fe de coses passades: creiem, per exemple, que Déu va crear el món i que el Fill de Déu va néixer de la Verge, i va morir; *b*) hi ha una fe sobre les coses presents: creiem que Déu és únic i que és la Santa Trinitat no creada i altres veritats que ens ensenya l'Escriptura; *c*) hi ha una fe sobre les veritats futures: el Fill de Déu vindrà a jutjar els vius i els morts i tots ressuscitarem d'entre els morts (CC, 144). Creure, per a Hus, té tres graus: 1) acostar la ment amb algun dubte cap a alguna narració: quan algú m'explica alguna cosa llevat de l'Escriptura; 2) acostar-la sense cap dubte, però només per presumpció: quan crec els manifestos i les cartes papals, les quals no tenen fonament en l'Escriptura; i 3) acostar-la tant a la narració com a la veritat amb què Déu assegura o demostra sense que l'home en trobi prova: crec la Sagrada Escriptura perquè ensenya la veritat segura que ha de seguir tot cristià en la seva vida (CC, 144-145). La creença s'ha d'ajustar al que es demana en l'Escriptura: ningú no ha de creure més del que s'ha de creure, és a dir el que Déu va manar que fos cregut; encara que no tothom sàpiga el que de debò ha de ser cregut, ha d'estar preparat quan la veritat de l'Escriptura li sigui ensenyada, per a rebre-la de grat; «i si tingués alguna cosa contra l'Escriptura, que l'abandoni de seguida en conèixer la veritat. I és bo per a tot home que no conservi res amb curiositat vana, sinó que, coneixent la veritat de Déu, s'hi aferri amb fermesa fins a la mort, perquè la veritat finalment fa lliure» (CC, 145). Hus demana també de fixar-se en l'ús del verb *creure*; cal distingir entre: *a*) creure en Déu: estimar creient o aferrar-se a ell creient; *b*) creure sobre Déu: creure que Déu existeix; i *c*) creure Déu: creure que és veritat el que Ell diu. En l'únic que hem de creure, segons l'Escriptura, és «en» Déu (CC, 146-149 i 166).

En el capítol 14 de *L'espill*, llegim que «resultaria de molta més utilitat per al cristià adreçar expressament totes les pregàries a Crist». Per catòliques, s'han passat moltes llegendes dubtoses que no es perceben en la Sagrada Escriptura; així, atansar la nostra pregària a un sant no és un article de fe. En quant gran sacerdot auxiliador, Crist penetra en la persona humana, i amb ell s'uneix directament a la divinitat. «No hi ha cap sant —diu la Veritat— que pugui escoltar amb tanta misericòrdia o facilitat el pobre mortal com ho fa Crist»; per això, les pregàries dels altres sants no tenen cap mena de valor si Crist, per la seva gràcia, no les fa seves prèviament. «N'hi ha prou, doncs —continua—, de tenir envers unes tals pregàries secundàries una suposició probable, mentre que envers Crist, a qui de fet preguem amb tot fonament, junt amb les altres virtuts, cal tenir-hi una fe ferma» (EEM, 73-74). Pel que fa a la pregària de papes o frares claustrals, pre-condemnats o diables manifestos de l'església dels perversos, segons Wycliffe, no fa profit a la virtut de l'Església de Crist. «Així, doncs, a causa d'aquesta injustícia és de necessitat que Déu en rebutgi la pregària, si no és que hom blasfema i afirma que Déu pot ésser ingrati i fer que el més ric i més excel·lent per al món sigui més escoltat en els seves pregàries» (EEM, 91). Ens podem preguntar: ¿es tracta d'una anticipació de la Reforma contra la devoció dels sants, o d'una manera d'acotar els nivells de la creença i de la fe? Al començament del capítol segon del *Comentari al*

Parenostre, Hus assenyala que, abans d'explicar aquesta oració, vol exposar una sèrie de punts introductoris: 1) què és pregar; 2) on s'ha de resar preferiblement; 3) quan s'ha de fer; 4) per què hom ha de resar; 5) per què l'oració no sol ser escoltada; 6) per què l'oració de Crist supera altres oracions; i 7) per què és breu el *Parenostre*. L'oració és un discurs o una acció amb què el pensament de l'home s'eleva religiosament cap a Déu (CP, 190). La pregària et col·loca en el camí de Déu, en el camí de la virtut, i t'aparta de les temptacions demoníques de tergiversar la realitat de la creació (CP, 258-261).

En un sol llibre, d'un temps històric conflictiu i alhora fascinant, com és la transició del segle XIV al XV, el lector se'n podrà fer molt bona idea. No ens trobem, però, amb l'obra de dos autors, sinó de tres: les de Wycliffe i Hus, traduïdes, i la Introducció de J. Bada, en la qual hi ha una rica i ordenada informació sobre tots els aspectes més significatius de l'època. No es tracta de les típiques introduccions en què es repeteix, resumit, el que es dirà en els escrits editats, sinó d'una brillant síntesi que ha de servir de clau de lectura i de temptativa per a una reflexió sobre els autors en particular, els punts que tenien en comú, i els seus respectius moments i la seva posteritat. «La vida de tots dos —escriu Bada— quedà també malauradament vinculada per la sentència condemnatòria donada pel Concili de Constança (1414-1418), convocat per a resoldre el complicat i complex Cisma d'Occident; en aplicació de la condemna, Hus, malgrat el salconduit imperial, fou cremat a les portes de la ciutat, i, a Londres, les despulles de Wycliffe foren exhumades i cremades» (p. 8). Aquests reformadors, però, no van marxar d'aquest món sense descendència espiritual: els lol·lards van ésser els qui van mantenir viu el pensament de Wycliffe, de la mateixa manera que ho van fer amb el predicador txec els diversos sectors de l'hussitisme. Val la pena de recordar que Bada ja ens va delectar amb un magnífic discurs sobre Savonarola i el seu temps en la Introducció de l'obra d'aquest reformador dominic publicada en aquesta mateixa col·lecció (Jeroni Savonarola, *Senzillesa de la vida cristiana. Darrera meditació*, núm. 3). Plegades, ambdues introduccions són una bona orientació per a entendre les darreries del món medieval i copsar les causes de la reforma religiosa del Renaixement. No hem d'oblidar que, en la Bohèmia de finals del segle XIV, ja hi trobem defensors, com Tomàs Stítny, de la traducció de la Bíblia al vulgar (p. 27), i que els seguidors de Hus defensaran especialment quatre articles que seran també considerats pels reformadors protestants: «la lliure predicació de la Paraula de Déu, predicada com a evangeli de Jesucrist, crítica i eliminació dels pecats públics, sobretot d'aquells qui tenen el poder, comunió amb les dues espècies per a tots els cristians, expropiació dels béns de l'Església i abolició del seu poder secular» (p. 31). De nou, la col·lecció Clàssics del Cristianisme ens permet gaudir d'aquelles lectures que el passat semblava haver-se endut. Hem sentit parlar molt del deute de Hus amb Wycliffe, però difícilment hem tingut l'ocasió de poder-lo comprovar; ara, amb la Introducció i les traduccions, tenim l'oportunitat de fer-ho.

Andreu Grau

Javier HERVADA, *Una Caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona: Eunsa 2000, 771 pp.

Este es un libro importante para el estudio del derecho canónico matrimonial. Este volumen de más de setecientas páginas contiene una antología de los textos más importantes publicados por un destacado canonista español, J. Hervada. Como indica la presentación de la obra, la antología de textos ha sido seleccionada por el mismo Hervada quien, además, ha añadido algunas matizaciones de última hora.

La obra comprende dos partes fundamentales. En la primera se presenta el volumen III del Comentario al Código de Derecho Canónico, redactado por Hervada y revisado por P. Lombardía en 1973, y que ha sido reeditado en AA. VV., *Comentario exegético al código de Derecho canónico*, 5 vols. (Pamplona: Eunsa 21997).

La parte que estoy comentando no es un comentario exegético sino un verdadero tratado de derecho matrimonial. En nueve amplios capítulos se abordan sus temas más importantes.

El capítulo primero está dedicado a las nociones generales. Destacaré un apartado sobre el principio de finalidad del matrimonio que marca la distinción entre los diferentes fines, ya sean *causa institutionis*, ya sean *causa contrahendi*. Este tema volverá a presentarse en diferentes momentos y constituirá un colofón a toda la obra, titulado «El principio de finalidad y los fines del matrimonio», que había redactado en 1999.

El capítulo segundo trata de la estructura del matrimonio en la realidad social, una estructura que tiene su base en la estructura relacional y dinámica de la persona humana y que quiere hacer del derecho matrimonial un derecho fundamentalmente personalista. Aquí, y en otros momentos, el autor habla del amor conyugal en su relación con el pacto conyugal.

El miedo a caer en un exceso de psicologismo, que en otro momento critica Hervada, tal vez le impide lograr una integración de la realidad del amor como voluntad de compromiso en el conjunto de su exposición. En el capítulo cuarto el autor estudiará la estructura del matrimonio, su esencia, como vínculo, como relación jurídica entre las personas que lo contraen y su ser ordenado a la procreación. Unos temas que explicará con mayor detenimiento en el capítulo siguiente, especialmente la noción del vínculo jurídico, es decir, según el autor, «el nexo primario y básico que une a los cónyuges, constituyéndolos como tales».

El autor subrayará que la realidad del vínculo es anterior al hecho concreto de su existencia real. No lo crea la pareja ni mucho menos el Estado o la Sociedad civil. Es una realidad que la pareja asume con su consentimiento.

El pacto conyugal como *ius connubii* será tratado en el último capítulo. El derecho natural al matrimonio aparecerá en otros artículos del libro, donde se subraya su prioridad frente a otros aspectos institucionales tanto civiles como eclesiales, pastorales.

El matrimonio como misterio y signo constituye el capítulo tercero que enmarca también, como es lógico, lo dicho del capítulo cuarto. Hervada subraya repetidamente que el matrimonio es signo del amor entregado y fiel de Jesucristo a su Iglesia.

Los derechos y deberes fundamentales del matrimonio están descritos y analizados en el capítulo sexto, con una especial ampliación de los derechos que hacen referencia al acto conyugal, a la comunidad de vida, a recibir y educar los hijos.

Sería deseable que el autor hubiera integrado mejor aquí los elementos afectivo-psicológicos en la admisión y ejercicio de los derechos mutuos. Las dimensiones jurídico-objetivas prevalecen demasiado y, a mi juicio, no integran suficientemente todos

los elementos personales. De modo especial, en la enunciación del principio de capitalidad aparece cierto fundamentalismo bíblico cuando se afirma que la decisión última corresponde al varón, en el caso de no lograrse un acuerdo entre los cónyuges (p. 206).

El capítulo séptimo, muy breve, explica la jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio y deja paso al capítulo octavo que describe las líneas básicas de la evolución histórica del derecho matrimonial.

La segunda parte de este amplio volumen contiene una antología de artículos escogidos por el mismo autor. Sólo tres pertenecen a la época preconiliar, mientras que el resto, doce artículos en total, van desde 1973 a 1991. Indicar los títulos de los más significativos, puede dar ya la orientación de la antología: el matrimonio a la luz del derecho natural; la revocación del consentimiento matrimonial; la inseparabilidad entre contrato y sacramento; la identidad del matrimonio; esencia del matrimonio y consentimiento matrimonial; la vocación matrimonial.

Algunos temas han sido tratados en artículos; algunos lo han sido en conferencias. El estilo es diferente. Más serio en los artículos. Más vibrante en las conferencias. Incluso, en el estilo oral del conferenciante y en sus respuestas a algunas preguntas que le hacen los asistentes, aparecen las ironías y críticas duras a modos de decir, obrar o pensar distintos de los del conferenciante. Son ironías que, a mi juicio, hieren la sensibilidad del lector y, por ello, creo que hubiera sido mejor suprimirlas.

Pedro-Juan Viladrich, quien reconoce a Hervada como a su maestro, en la presentación del presente volumen resume la idea de Hervada sobre la relación entre el consentimiento matrimonial y el vínculo matrimonial. Dice así Viladrich en la presentación: «La importancia esencial del consentimiento verdadero entre los esposos, como única causa que funda en la realidad el matrimonio no debe llevar al lector a extrapolar ni la esencia ni la función del consentimiento. Dicho de otro modo, Hervada tiene muy claro que el matrimonio no es el consentimiento, sino el vínculo de justicia entre los esposos. [...] El matrimonio no es un contrato ni una institución legal. Es la unión de las personas en la unidad de su naturaleza sexuada. Es ser "una caro". Y la causa eficiente del matrimonio, la causa que crea, que hace el vínculo, ésta sí que es el consentimiento.»

Al acabar la lectura de esta obra el lector, a mi juicio, se da cuenta de que se ha encontrado con un gran jurista, de una formación escolástica clásica, con una gran capacidad de análisis. Es importante hoy entrar en el sentido jurídico de una institución como el matrimonio, base y fundamento dinámico de la familia y, a través de ella, institución fundamental en nuestra sociedad y, por ello, preocupación prioritaria del Magisterio de la Iglesia.

No siempre es fácil entrar en la lectura de los textos jurídicos ni en las explicaciones que da el profesor jurista. Incluso, a veces, hay párrafos o páginas difíciles. Pero se debe hacer un esfuerzo de comprensión, ya que el derecho es una realidad fundante de una sociedad.

Finalmente, quisiera acabar con una alusión al título de este volumen, *Una caro*, una sola carne. Si hay una expresión que se repite muchas veces en las más de setecientas páginas del libro es ésta. Yo la he recogido en doce contextos diferentes y siempre con carácter de síntesis. La frase «una caro» se repite en diferentes contextos porque en definitiva es la palabra bíblica que define al matrimonio ya desde el libro del Génesis y que fue reafirmada por Jesús en su enseñanza sobre el matrimonio y sobre su indisolubilidad.

Ser «una carne», subraya muy bien Hervada, quiere decir ser y llegar a ser una parte del otro. Ésta no es solamente una realidad jurídica; es una realidad que nace de un consentimiento, fruto y signo de una persona que quiere amar en plenitud y por eso compromete su voluntad en un vínculo que la vincula en todo y para siempre, en la Iglesia, con la fuerza del Espíritu y, en la sociedad civil, con la protección y promoción del derecho.

Ignasi Salvat

Jorge Fernando HEREDIA ZUBIETA, *Los Derechos Humanos en las Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Puebla y Santo Domingo. Una lectura desde su contexto histórico* (Extracto de la Tesis doctoral en Teología), Granada 2001, 64 pp.

Aquest quadern conté l'extracte que el doctorand ha de presentar a la seva facultat per a la obtenció del grau de doctor. Segons la praxi habitual, un extracte conté l'índex general de tota la obra, la seva introducció, les conclusions generals i la bibliografia.

La introducció explica el motiu de l'elecció del tema. Des de Medellín, la defensa i promoció dels drets humans en totes les persones, gèneres i classes socials, ha estat una de les realitats més positives de la vida de l'Església a l'Amèrica Llatina.

Les conclusions comencen per mostrar la importància del tema dels drets humans en les tres assemblees generals del CELAM (Conferència Episcopal Latino Americana). El diferent context històric en què es varen convocar, va marcar les conclusions que en aquest camp dels drets humans es van treure en cada una de les tres reunions.

La Conferència de Medellín (1968) se celebra al cap de poc temps de finalitzat el Concili Vaticà II i en un moment en que l'Església està assimilant i portant a la pràctica les moltes i importants conclusions del Concili. Tanmateix, el document final de Medellín comença amb una ampla i profunda visió de la situació social, política i religiosa del poble llatinoamericà, amb les immenses diferències socials entre els pobles i les classes. Puebla i Santo Domingo representen una nova insistència sobre el vessant de l'evangelització.

La Conferència de Puebla (1979) se celebra amb la presència de Joan Pau II, pocs mesos després de la seva elecció. Amèrica Llatina es troba en un moment de proliferació de règims militars i de violacions dels drets humans, i la Conferència del CELAM cercarà de sortir a l'encontre d'aquesta situació.

Per la seva banda, l'Assemblea del CELAM a Santo Domingo, celebrada l'any 1992, centenari del primer viatge de Colom, se celebra amb el tema: «Nova Evangelització, Promoció Humana, Cultura cristiana».

Després d'aquest primer apartat, la tesi entra a veure «la realitat i els drets invocats». Els drets de la llibertat: a la vida, a la propietat, a la participació política; els drets de la igualtat: al treball i a l'organització sindical, a un nivell de vida adequat, a l'educació; els drets de solidaritat: el desenvolupament i la pau.

A continuació, la tesi analitza quins són els subjectes dels drets humans: els indígenes i els afroafricans, els desplaçats, la dona, els nens i la família. I continua amb una reflexió sobre la dimensió ètico-teològica del problema que toca els següents apartats, tots ells de gran impacte social: evangelització, promoció i drets humans; la dignitat hu-

mana, garantida en Crist; la llibertat: clamor, alliberament i compromís; igualtat, justícia i participació; fraternitat i solidaritat i els drets dels pobres.

Finalment, després d'haver passat per les fases de veure i jutjar, la tesi conclou amb un apartat dedicat a l'actuar, els capítols més importants del qual són: 1) promoure els drets humans; 2) la denúncia com a acció profètica; 3) defensar els drets humans; 4) educar en el respecte a la dignitat humana.

Les conclusions finalitzen amb una síntesi de les aportacions més significatives de les tres Conferències del CELAM, sobre *a)* els drets dels pobres; *b)* la dignitat de «l'altre», revelada en Jesucrist; *c)* la universalitat dels drets humans; *d)* el suport a la praxi dels drets humans.

I, com a conclusió final, l'autor posa algunes condicions de credibilitat per a un compromís seriós amb la defensa i promoció dels drets humans: *a)* una més gran solidaritat amb la vida i la història dels pobles; *b)* una més gran llibertat enfront dels poders establerts; *c)* una actitud de formació permanent; *d)* una obertura efectiva a la col·laboració; *e)* un respecte més gran envers els drets humans en el seu àmbit intern.

En definitiva, aquesta tesi doctoral presenta de manera profunda l'ensenyament social d'una Església, la que està a l'Amèrica Llatina, que es vol comprometre amb la defensa i promoció dels drets humans, és a dir dels drets de totes les persones, de totes les classes i de tots els pobles, però amb un accent preferencial, tot ell inspirat per l'Evangeli, per als qui són els pobres avui.

Ignasi Salvat