

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

Vol. XLII

MCMLXIX

Fasc. único

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. — MCMLXX

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE CIENCIAS ECLESIASTICAS

2 FASCÍCULOS AL AÑO

EDITORES

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA, SECCIÓN SAN PACIANO

Precio anual de suscripción:

Para España: 300 pesetas

Para el extranjero: 380 pesetas

REDACCIÓN

Director de la revista:

R. Dr. D. José Vives, Director de la Biblioteca Balmes

Consejo de Redacción de la sección de Estudios teológicos

José Perarnau, prof. de Teología Dogmática

Andrés Rodríguez, prof. de Metafísica

José M.^a Rovira Belloso, prof. de Teología

Jorge Sánchez Bosch, prof. de Sagrada Escritura

Pedro Tena, prof. de Teología Dogmática

Mons. Ramón Torrella, prof. de Teología Pastoral

José M.^a Tubau, prof. de Teología Moral

Jefe: Juan Bada, prof. de Historia eclesiástica

ADMINISTRACIÓN

EDITORIAL BALMES

Durán y Bas, 11. — BARCELONA - 2

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

ANALECTA SACRA TARRACONENSIA

REVISTA DE HISTORIA
Y CIENCIAS ECLESIASTICAS

Vol. XLII

1969

BALMESIANA (BIBLIOTECA BALMES)
FACULTAD DE TEOLOGÍA DE BARCELONA

Barcelona. — MCMLXX

CON CENSURA ECLESIASTICA

ES PROPIEDAD DE EDITORIAL BLMES

DEPÓSITO LEGAL. B. 18.288. — 1958

ATENAS A. G. - Escorial, 135 - BARCELONA

REFLEXIÓ TEOLÒGICA SOBRE EL PROBLEMA
DE LA FE A L'EVANGELI I A LES CARTES
DE SANT JOAN

L'abundant literatura sobre l'anàlisi de la fe no és pas un fruit de la pruija de subtilitzar. És un treball de segles en l'intent d'il·luminar un problema que afecta la mateixa raó de ser de l'actitud cristiana: el perquè de la fe. Un cristià, quan reflexiona sobre la seva actitud més fonamental, la fe, no es pot sostreure a aquest interrogant: *per què creus?* I els no-creients, amb paraules oberetes o pel simple fet de no creure, li repeteixen aquesta pregunta punyent: *i tu, ¿per què creus?*

Aquest estudi vol ser una reflexió teològica sobre el problema de la fe, basada en sant Joan (evangeli i cartes). La reflexió teològica anirà precedida d'un estudi bíblic¹. Però en aquest treball

¹ Bibliografia escollida sobre la fe a sant Joan:

- J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica*, a «Gregorianum» 42 (1961) 463-505, especialment, pp. 497-504.
- M. BONNINGUES, *La foi dans l'évangile de Saint Jean* (Paris, 1955).
- F.-M. BRAUN, *L'accueil de la foi selon Saint Jean*, a «La Vie Spirituelle» 92 (1955) 344-363.
- R. BULTMANN, πιστεύω, a *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI (Stuttgart, 1959), pp. 224-230.
- A. DECOURTRAY, *La conception johannique de la foi*, a «Nouvelle Revue théologique» 91 (1959) 561-576.
- W. GRUNDMANN, *Verständnis und Bewegung des Glaubens im Johannesevangelium*, a «Kerygma und Dogma» 6 (1960) 131-154.
- D. MOLLAT, *La foi dans le quatrième évangile*, a «Lumière et Vie» (1955) 515-531 (fasc. n. 22, pp. 91-107).
- J. HUBY, *De la connaissance de foi dans Saint Jean*, a «Recherches de Science religieuse» 21 (1931) 385-421.
- R. ROUSTANG, *Les moments de l'acte de foi et ses conditions de possibilité. Essai d'interprétation du dialogue avec la Samaritaine*, a «Recherches de Science religieuse» 46 (1958) 344-378.
- J. M. ROVIRA BELLOSO, *Notas para una teología de la fe según San Juan*, a «Pastoral misionera» 4 (1968) fasc. 1, pp. 51-70.
- A. SCHLAETER, *Der Glaube im Neuen Testament*, 4 ed., 1927.
- H. SCHLIER, *Croire, connaître, aimer dans l'évangile de Saint Jean*, a *Essais sur le Nouveau Testament* (Paris, 1968), pp. 325-341.

l'estudi bíblic és un simple pas previ per a la consideració teològica. En el camp bíblic pretenem únicament de subratllar el que ens ha de servir per a la reflexió teològica².

- R. SCHNACKENBURG, *Der Glaube im vierten Evangelium* (Breslau, 1937).
 A. VANHOYE, *Notre foi, oeuvre divine, d'après le quatrième évangile*, a «Nouvelle Revue théologique» 96 (1964) 337-354.

Entre els comentaris i estudis a sant Joan:

a) evangeli

- M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean* (Études Bibliques), 5.^o éd., (Paris, 1936).
 F.-M. BRAUN, *Évangile selon Saint Jean* (La Sainte Bible, PIROT et CLAMER, t. X) (Paris, 1946).
 A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan* (Comentario de Ratisbona al N. T., WIKENHAUSER y KUSS, t. IV), versió del alemany de F. GALINDO (Barcelona, 1967).
 R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T., MEYER), Göttingen, 1950 (Quadern complementari, 1957).
 C. H. DODD, *The Interpretation of the fourth Gospel* (Cambridge, 1965) (reimpressió).
 D. MOLLAT, *L'Évangile selon Saint Jean* (La Sainte Bible, École Biblique de Jérusalem), 2.^o éd. (Paris, 1960).
 R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (I Teil, Kap. I-IV) (Herders theologischer Kommentar zum N. T., IV/1) (Freiburg im Breisgau, 1965).
 H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel* (1967).

b) cartes

- J. BONSRIVEN, *Épître de Sain Jean* (Verbum Salutis), 2.^o éd. (Paris, 1954).
 C. H. DODD, *The Johannine Epistles* (The Moffat N. T. Commentary) (London, 1946).
 F.-M. BRAUN, *Les Épîtres de Saint Jean* (La Sainte Bible, École Biblique de Jérusalem), 2.^o éd. (Paris, 1960).
 R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Herders theologischer Kommentar zum N. T., XIII/3) (Freiburg im Breisgau, 1963, edició revisada).
 E. MALATESTA, *The Epistles of St. John. Greek text and english translation schematically arranged* (Fano, 1967).

Entre les teologies del Nou Testament:

- R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 3.^a ed. (Tübingen, 1958).
 M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, traducció del alemany per C. RUIZ-GARRIDO (Madrid, 1963).
 J. BONSRIVEN, *Teología del Nuevo Testamento*, traducido del francès per FR. ARTURO DE SESMA (Barcelona, 1961).
 R. SCHNACKENBURG, *La Teología del Nuevo Testamento. Estado de la cuestión*, versió espanyola de I. VIAR (Bilbao, 1966).
 H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, traduit en français par E. MEYER (Paris, Genève, 1969).

² L'indole teològica del present estudi ens porta a deixar de banda problemes bàsics sobre el quart evangeli i les cartes de sant Joan. Ens interessan els «escrits joànics» com a llibres inspirats adreçats a la comunitat creient. I aquí hem de prescindir dels problemes de la unitat literària del quart evangeli, de les seves fonts, de les influències jueves o hefenístiques en el pensament joànic, de la relació del quart evangeli amb els sinòptics, i del valor històric dels discursos i de les dades geogràfiques o cronològiques.

Analitzar un acte o una actitud és estudiar-ne el *què* i el *perquè*:

a sant Joan, *¿què és creure?*

segons sant Joan, *¿per què creiem?*

Heus aquí les dues qüestions bíbliques que fonamentalment cal tractar. Seguirà la consideració teològica.

El conjunt de l'estudi constarà, doncs, de tres parts:

I. Què és creure? L'actitud de fe a sant Joan

II. Per què creiem? Els motius de la fe segons sant Joan

III. Reflexió teològica.

En aquest estudi considerarem la fe partint de la mateixa fe. És que la fe solament s'entén — en la mida en què es pot entendre — des de la fe.

I. QUÈ ÉS CREURE? L'ACTITUD DE FE A SANT JOAN

Per sant Joan, creure és *tenir per veritable* que Jesús — el Jesús de la història — és *el Fill de Déu que el Pare ha enviat al món* com a salvador, perquè tinguem vida eterna.

Per sant Joan, creure és *acceptar el testimoni diví*, la revelació de Déu, sobre el seu propi Fill; revelació que es realitza *per mitjà* del mateix Fill *encarnat, enviat al món*.

Per sant Joan, creure és *estar estretament unit a Jesucrist*, i per ell al Pare (en l'Esperit), tenint així vida eterna.

Cada una d'aquestes assercions demana una consideració especial.

A. *Creure és tenir com a veritable que Jesús és el Fill de Déu enviat al món com a salvador*

A l'evangeli i a les cartes de sant Joan el substantiu πίστις, fe, es troba una sola vegada: a 1 Io 5,4. En canvi el verb πιστεύειν, creure, s'hi troba 106 o 107 vegades: 97 o 98 a l'evangeli³ i 9 a la primera carta⁴.

³ El text de Io 9,38 manca a alguns còdex: S (Sinaític), W (de Washington), Papirus 75.

⁴ Πίστις no es troba cap vegada a l'Apocalipsi. Πίστις s'hi troba quatre vegades: Apoc 2,13,19; 13,10; 14,12. Dues en sentit objectiu (Apoc 2,13; 14,12), i dues en sentit subjectiu (Apoc 2,19; 13,10).

La consideració dels complements de πιστεύειν (explícits o sobrentesos) mostra que la fe és un acte o actitud envers Jesús. S'exclou de bon principi la reducció de la fe a un sentiment purament subjectiu o a la simple exteriorització d'un estat d'ànim. La fe és una actitud envers una persona concreta, amb unes coordenades històriques i geogràfiques ben definides: «Jesús, [tingut per] fill de Josep, de Natzaret» (Io, 1,45).

A més, es destaca el caràcter eminentment cristocèntric de l'actitud de fe. Primordialment la fe és una actitud *envers Jesús*.

A l'Apèndix oferim l'esquema de l'estudi gramatical dels complements de πιστεύειν.

L'estudi exegetíc de sant Joan posa de manifest que en l'acte o actitud de fe Jesús és tingut com a Fill de Déu que el Pare ha enviat al món com a salvador. La prova exhaustiva d'aquesta tesi demanaria l'estudi dels testimoniatges sobre Jesús⁵, l'estudi de les confessions de fe que es troben d'un cap a l'altre de sant Joan⁶, l'estudi de les oracions completives amb ὅτι quan el verb de l'oració principal és πιστεύειν o un verb amb sentit similar⁷, i, en alguns casos, la consideració del context de les frases on es troba πιστεύειν⁸. Aquí ens limitarem a considerar breument el nucli de l'objecte de la fe a sant Joan: la filiació divina de Jesús⁹.

Jesús, Fill de Déu, és el tema central de la fe joànica. Aquesta fe en la filiació divina de Jesús ens dóna vida, ens dóna poder d'esdevenir fills de Déu (Io, 1,12). Joan, tant en la conclusió de l'evangeli com en la de la primera carta, ho subratlla: «Molts d'altres signes féu encara Jesús davant dels deixebles, que no estan

⁵ Es tracta d'afirmacions o proclamacions solemnes sobre la persona de Jesús, encaminades a provocar l'acceptació, la confessió, l'adhesió, en una paraula, l'actitud de fe. Per exemple, la declaració del Baptista: «Heus aquí l'anyell de Déu que lleva el pecat del món» (Io 1,29).

⁶ Per exemple, la confessió de Natanael: «Rabbí vós sou el Fill de Déu, vós sou el Rei d'Israel» (Io 1,49).

⁷ Aquestes oracions completives expliquen l'objecte de la fe. Per exemple: «han cregut que (ὅτι) vós m'heu enviat» (Io 17,8).

⁸ En alguns casos l'estudi del context aclareix què vol dir «creure» o «creure en Jesús». Per exemple a Io 6,36. Examinant el text a la llum del verset anterior es veu que creure té per objecte Jesús que és el pa de vida.

⁹ «Mentre la primera predicació apostòlica i la teologia paulina proposen com a objecte propi de la fe l'esdeveniment de la mort i la resurrecció de Jesús, Salvador dels homes, la fe joànica versa sobre la missió i la filiació divina de Jesús i la seva funció salvífica». ALFARO, *Fides in terminologia bíblica*, a «Gregorianum» 42 (1961) 463-505. Vegeu p. 497, nota 101.

escrits en aquest llibre; aquests s'han escrit, perquè cregueu que Jesús és el Crist, *el Fill de Déu*, i així, creient, tingueu vida en el seu nom» (Io 20,30-31); «Us he escrit aquestes coses, a fi que sapigueu que els qui creieu *en el nom del Fill de Déu* teniu la vida eterna» (1 Io 5,13).

El títol de «Fill» expressa la relació única que uneix Jesús amb el Pare. Per això Jesús és anomenat «Fill únic», *μονογενής* (Io 1,14.18; 3,16.18; 1 Io 4,9) ¹⁰.

Però, ¿què vol dir, per sant Joan, «el Fill de Déu»?

De bell antuvi, cal descartar una interpretació purament messiànica del títol de «Fill de Déu» ¹¹. És cert que a sant Joan hi ha alguns textos on «el Fill de Déu» sembla tenir sentit únicament messiànic: Io 1,34.49 i, potser, 11,27. Però en la resta dels textos el títol de «Fill» expressa una idea molt més profunda. Intentarem de destacar-ne algunes notes:

el Fill és el qui el Pare ha enviat

el Fill està en el Pare i el Pare està en el Fill

Jesús és el Fill de Déu preexistent a totes les coses, i és Déu com el Pare.

1. *El Fill és el qui el Pare ha enviat*

Creiem que sant Joan contempla sempre la *filiació divina* en la perspectiva de la *missió* del Fill al món. Ens presenta la relació del Pare amb el Fill *encarnat* (i encarnat per nosaltres). L'autor sagrat no contempla primàriament les relacions intra-Trinitàries, sinó la funció del Fill en relació al homes ¹². La reflexió teològica passarà legítimament de la idea de missió a la de generació, com passarà de la idea de la unitat entre el Pare i el Fill a la d'iden-

¹⁰ Sant Joan subratlla aquesta relació única de Jesús amb el Pare distingint curosament la seva filiació divina de la nostra. Reserva a Jesús el títol de *ὁ υἱός* (τοῦ θεοῦ), i a nosaltres ens anomena (τὰ τέκνα (τοῦ) θεοῦ (Io 1,12; 11,52; 1 Io 3,1.2.10; 5,2).

¹¹ Als Sinòptics hi ha textos on els títols de «Messias» i «Fill de Déu» semblen equivalents. Per exemple, Mt 16,16 (vegeu, amb tot, la nota 70); Mc 14,61 i par.; Mt 27,42-43. Però la consideració dels altres textos exclou la identificació dels títols.

¹² J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de Saint Jean* (Bruges, 1951); O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Paris, 1958), pp. 11-13, etc. Vegeu en sentit contrari A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile* (1968), pp. 258-269.

tat de naturalesa. Però Joan contempla en primer pla la missió del Fill i la seva unió amb el Pare.

Cal estudiar, doncs, la idea de filiació en funció de la idea de missió. Joan usa fonamentalment dos verbs que signifiquen enviar: ἀποστέλλειν i πέμπειν.

Πέμπειν es troba 24 vegades dit del Pare en relació a Jesús. Sempre és Jesús qui parla, i la forma del verb és sempre el participi aorist. «El qui m'ha enviat», ὁ πέμψας με esdevé, doncs, una expressió joànica amb què Jesús designa el Pare¹³. Els textos orienten l'atenció del lector cap al Pare en qui es troba tota la raó de ser de l'obra del Fill. Podem distingir una doble sèrie de textos:

En uns es tracta de la relació de Jesús amb el Pare en l'obra que li ha confiat; de la perfecta *sub-missió* de Jesús a la *missió* que ha rebut del Pare¹⁴. Bastaran dos exemples:

No busco la meua voluntat,
sinó la voluntat del qui m'ha enviat (Io 5,30. Cf. Io 6,38).

La meua doctrina no és pas meua,
sinó del qui m'ha enviat (Io 7,16. Cf. Io 14,24)¹⁵.

En l'altra sèrie de textos, o es tracta de la nostra actitud envers Jesús, que esdevé actitud envers el Pare (segons aquella expressió de sant Pau: «Per ell tenim accés al Pare», Eph 2,18), o es tracta de la nostra relació amb el Pare que ha enviat Jesús.

Quant a la nostra actitud envers Jesús, un exemple:

Qui creu en mi, no creu en mi,
sinó en el qui m'ha enviat (Io 12,44)¹⁶.

¹³ A Io 5,23 i 7,18, l'expressió és ὁ πέμψας αὐτόν perquè Jesús empra la tercera persona.

¹⁴ No sospiteu de cap manera en un subordinacionisme intra-Trinitari. Repetim que sant Joan contempla sempre la relació del Pare amb el Fill en la perspectiva de l'encarnació.

¹⁵ En els altres textos s'ensenya que Jesús no ha vingut pel propi compte, sinó que el Pare l'ha enviat (Io 7,28; 12,49); que cerca la glòria del qui l'ha enviat (Io 7,18); que compleix la voluntat del qui l'ha enviat (Io 4,34; 6,39); que fa el que plau al qui l'ha enviat (Io 8,29); que ha de fer les obres del qui l'ha enviat (Io 9,4); que judica (Io 8,16. Cf. 8,26) i dóna testimoni (Io 8,18) amb el Pare que l'ha enviat (cf. Io 5,37, on Jesús diu que dóna testimoni d'ell el Pare que l'ha enviat); finalment, que torna a aquell qui l'ha enviat (Io 7,33; 16,5).

¹⁶ Vegeu els altres textos, que ofereixen una construcció semblant: «Qui em veu a mi,

Quant a la nostra actitud envers el Pare que ha enviat Jesús, es parla de la nostra fe en ell (Io 5,24), es diu que és do seu la nostra fe en Jesús (Io 6,44) i es parla del desconeixement del qui ha enviat Jesús (Io 15,21. Cf. Io 7,28, esmentat en la primera sèrie de textos).

Ἀποστέλλειν es troba 20 vegades dit del Pare en relació amb el Fill. Els textos sembla que centren l'atenció més aviat en el Fill.

Un primer grup de textos conté un enunciat general: Déu ha enviat el seu Fill al món com a salvador. En aquest sentit Io 3,17: «Que Déu no va enviar pas el seu Fill al món perquè condemni el món, sinó perquè el món sigui salvat per mitjà d'ell». Vegeu també 1 Io 4,9-10.14¹⁷.

En un altre grup de textos és Jesús mateix qui es declara enviat pel Pare. Així, a Io 10,36: «¿Al qui el Pare ha santificat i ha enviat al món, vosaltres dieu: blasfemes, perquè he dit: sóc Fill de Déu?». En el mateix sentit vegeu Io 7,29; 8,42.

Hi ha dos textos on la missió de Jesús es presenta com a exemplar de la missió dels deixebles: Io 17,18; 20,21¹⁸. En un altre text es fa referència a la vida que Jesús, enviat pel Pare, té d'ell, i a la que els deixebles tindran de Jesús: Io 6,57.

Però en el grup més nombrós de textos on es diu que el Pare ha enviat (ἀποστέλλειν) el seu Fill, es fa referència a la nostra actitud de fe. Així a Io 6,29: «L'obra de Déu, respongué Jesús, és que cregueu en aquell qui ell ha enviat». A Io 11,42; 17,8.21. 23.25, «que vós m'heu enviat», ὅτι οὐ με ἀπέστειλας és complement de creure, πιστεύειν, o de conèixer, γινώσκειν. Vegeu també Io 5,36.38; 17,3¹⁹.

veu al qui m'ha enviat» (Io 12,45)

«Qui em rep a mi,
rep al qui m'ha enviat» (Io 13,20)

«Qui no honora el Fill,
no honora el Pare que l'ha enviat» (Io 5,23)

Noteu, però el paralelisme sintètic d'aquests textos, en contrast amb l'antitètic de Io 12,44.

¹⁷ En el mateix sentit, Io 3,34: «Aquell qui Déu ha enviat diu les paraules de Déu». Acceptar-les («creure en el Fill») és obtenir la salvació («tenir la vida eterna»). Vegeu el context: vv. 31-36.

¹⁸ En aquest últim text trobem ἀποστέλλειν quan es tracta de la missió del Pare envers Jesús, i πέμπειν quan es tracta de la missió de Jesús envers els deixebles

¹⁹ Io 5,36 conté una afirmació encaminada a desvetllar la fe en Jesús, enviat

L'anàlisi que s'acaba de fer sobre la *missió* del Fill fa palès un aspecte importantíssim de la filiació de Jesús:

Jesús és l'enviat del Pare al món com a salvador.

Jesús aconsegueix perfectament la missió que el Pare li ha confiat.

Nosaltres hem de creure en Jesús, enviat pel Pare. Creient en ell, creiem en el mateix Pare.

Però la idea joànica de filiació no s'exhaureix ni de bon tros aquí. Ens cal destacar-ne altres notes.

2. *El Fill està en el Pare i el Pare està en el Fill*

L'afirmació que el Fill està en el Pare i el Pare està en el Fill ajuda a comprendre la noció joànica de filiació. Es troba tres vegades en forma d'oració completiva amb ὅτι; en dues el verb de l'oració principal és πιστεύειν (Io 14,10-11); en l'altra, γινώσκειν (Io 10,38). Analitzem els textos:

Io 14,10-11 es troba al context del darrer sopar. Felip demana a Jesús una manifestació clara del Pare: «Mostreu-nos el Pare, i ens basta» (v. 8). Probablement suspirava per una teofania com les que coneixia pels llibres sagrats. Però vegem la resposta de Jesús, Io 14,9-11: «9 Li diu Jesús: ¿Tant de temps que estic amb vosaltres, i no m'has conegut, Felip? Qui m'ha vist a mi, ha vist el Pare; ¿com pots dir tu: mostreu-nos el Pare? 10 ¿No creus que jo estic en el Pare, i que el Pare està en mi? Les paraules que jo us dic, no les dic pas de per mi mateix; el Pare, que està en mi, fa les obres. 11 Creieu-me, jo estic en el Pare i el Pare està en mi; si més no, creieu-ho per les obres».

Io 10,38 es troba en un context molt diferent. Els jueus havien acusat Jesús de blasfem perquè, home com era, es feia Déu. Jesús mantingué la seva posició i va invocar les obres com a prova de les seves afirmacions. Vegem-ho, Io 10,37-38: «37 Si no faig les obres del meu Pare, no em cregueu: 38 però si les faig, i no em

pel Pare. A Io 5,38, l'actitud és de manca de fe. A Io 17,3, llegim: «I això és la vida eterna, que us coneguïn a vós, únic Déu veritable i al qui heu enviat Jesucrist». També 1 Io 4,14, al qual s'ha fet referència més amunt, és una professió de fe en Jesús enviat pel Pare: «I nosaltres hem contemplat, i en donem testimoni, que el Pare ha enviat el Fill com a Salvador del món».

creieu a mi, creieu a les obres, perquè sapigueu i conegueu que el Pare és en mi, i jo en el Pare».

Que Jesús està en el Pare i el Pare està en Jesús significa, doncs:

a) Que Jesús és la manifestació més plena del Pare. De tal manera que, segons sant Joan, qui veu Jesús veu el Pare (Io 14, 7.9; 12,45). Sant Pau expressa la mateixa idea dient que el Fill «és imatge del Déu invisible» (Col 1,15). En Jesús la caritat del Pare (Déu és amor: 1 Io 4,8.16) es manifesta plenament als homes: «La caritat de Déu enmig de nosaltres s'ha manifestat en això: que Déu ha enviat el seu Fill unigènit al món, a fi que visquem per ell» (1 Io 4,9). L'expressió «enmig de nosaltres», ἐν ἡμῖν és la mateixa que es troba a Io 1,14: «I el Logos es féu carn, i posà entre nosaltres (ἐν ἡμῖν) el seu tabernacle, i vam contemplar la seva glòria, glòria que té del Pare com a Fill únic, ple de gràcia i de veritat».

b) Que Jesús manifesta el Pare amb la seva doctrina i amb les seves obres: «Les paraules que jo us dic, no les dic pas de per mi mateix; el Pare, que està en mi, fa les obres» (Io 14,10).

c) Aquesta manifestació té l'arrel última en la unió íntima entre Jesús i el Pare. Jesús fa sempre el que plau al Pare (Io 8, 29). I el Pare està sempre present en Jesús: «No sóc sol, sinó jo i el qui m'ha enviat» (Io 8,16); «El qui m'ha enviat està amb mi; no em deixa sol» (Io 8,29); «Em deixareu sol; però no estic sol, que el Pare està amb mi» (Io 16,32). Aquesta unió és tan íntima que Jesús arribà a dir: «Jo i el Pare som una sola cosa» (Io 10,30).

S'ha destacat una altra nota de la filiació divina de Jesús. La unió de Jesús amb el Pare, que fa que Jesús, per les seves paraules i les seves obres, esdevingui la imatge perfecta del Pare, la manifestació plena de Déu entre nosaltres.

Però tampoc amb aquesta altra nota no s'exhaureix el concepte joànic de filiació divina. No n'hi ha prou d'afirmar que Jesús és l'enviat del Pare. No n'hi ha prou d'afegir que Jesús i el Pare estan tan íntimament units que són una sola cosa. La missió de Jesús és un esdeveniment històric, però no pot quedar reduïda a un esdeveniment històric. I la unitat de Jesús amb el Pare essent moral, té una arrel molt més profunda. Cal que ens detinguem en una tercera nota del concepte joànic de filiació divina.

3. *Jesús és el Fill de Déu preexistent a totes les coses, i és Déu com el Pare*

A Sant Joan trobem clarament afirmada la preexistència del Fill. El Baptista declara que Jesús li ha passat al davant perquè era abans que ell, ὅτι πρῶτός μου ἦν (Io 1,15.30). Jesús diu als jueus: «Abans que Abraham vingués al món, jo sóc, πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί (Io 8,58) ²⁰. I preguntant al Pare: «I ara, Pare, gloriïqueu-me vós al costat vostre amb aquella glòria que al costat vostre tenia abans que el món existís (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι)» (Io 17,5) ²¹. I Joan encapçala el seu evangeli amb l'afirmació de la preexistència del Logos i de la seva divinitat: «Al principi existia el Logos, i el Logos estava amb Déu, i el Logos era Déu» (Io 1,1). En el mateix pròleg ensenya: «Déu, ningú no l'ha vist mai; un unigènit Déu que està al si del Pare, ell és qui l'ha revelat» (Io 1,18). I a l'evangeli ens conta que els jueus volien apedregar Jesús per blasfem, i matar-lo, perquè, essent home, es feia Déu (Io 5,18; 10,33; 19,7). A més, Jesús digué de si mateix: «Jo sóc» (ἐγὼ εἰμί) (creure que Jo sóc, Io 8,24; 13,19; conèixer que Jo sóc, Io 8,28; abans que Abraham, Jo sóc, Io 8,58). Es tracta d'una al·lusió indiscutible al nom del Déu de l'Aliança. Vegeu en la versió dels LXX: Ex 3,14; Dt 32,39; Is 41,4; 43,10; 46,4; 48,12; 52,6 ²². Creure que Jesús és el *Jo-Sóc* és creure en la seva divinitat. Però Jesús, Déu amb nosaltres, μεθ' ἡμῶν ὁ θεός (Mt 1,23), és distint del Pare que l'ha enviat, és el Fill unigènit que el Pare va donar al món, perquè tot el qui creu en ell no es perdi, sinó que tingui vida eterna (Io 3,16).

Aquesta anàlisi dels textos ha deixat ben clar el nucli de la fe joànica: Jesús és *el Fill de Déu* — Déu com el Pare — *Enviat* al món com a salvador. Per la seva *encarnació*, fa visible el Pare (Io 12,45; 14,9): Jesús és la Paraula de Déu entre nosaltres (ἐν ἡμῖν) (Io 1,14); és la manifestació de l'amor de Déu enmig de nosaltres

²⁰ Prescindim, de moment, del significat profund de l'expressió ἐγὼ εἰμί. Se'n tractarà tot seguit.

²¹ Cf. Io 17,24: «M'heu estimat des d'abans de la creació del món». Però amb aquest text no es pot provar la preexistència del Fill. També nosaltres hem estat elegits πρὸ καταβολῆς κόσμου, des d'abans de la creació del món (Eph 1,4).

²² Cf. Ex 10,2; Ez 6,7.10.13.14; 7,27; 11,10; 24, 24; 37,14. Vegeu E. STAUFFER, ἐγὼ, a *Th.Wb.z.N.T.*, II, 350-352; F. BÜCHSEL, εἰμί, a *Th.Wb.z.N.T.*, II, 397-398.

(ἐν ἡμῖν) (1 Io 4,9); en una paraula, és Déu amb nosaltres (μεθ' ἡμῶν) (Mt 1,23). És la vida eterna que era prop del Pare i se'ns ha manifestat (1 Io 1,2): «Déu ens ha donat vida eterna, i aquesta vida està en el seu Fill» (1 Io 5,11).

B. Creure és acceptar el testimoni de Déu sobre el seu Fill, testimoni que dona el Pare per mitjà del mateix Fill

A sant Joan la noció de fe es relaciona íntimament amb la noció de testimoni. Creure no és solament tenir Jesús com a Fill de Déu enviat pel Pare com a salvador. Primàriament, creure és donar crèdit a Déu que es revela a l'home per Jesucrist.

La consideració de Io 3,11-12.31-36 i 1 Io 5,5-12 ho posa de manifest.

Io 3,11-12: «11 En veritat, en veritat et dic que parlem del que sabem, i testifiquem allò que hem vist, però vosaltres no accepteu el nostre testimoniatge. 12 Si us he dit les coses de la terra, i no creieu, ¿com creureu si us dic les coses del cel?»

Dues observacions sobre aquest text del diàleg de Jesús amb Nicodem:

Primera. Jesús es manifesta com a revelador. Parla (λαλεῖν) d'allò que sap (ὁ οἶδαμεν) i testifica (μαρτυρεῖν) allò que ha vist (ὁ ἑώρακαμεν). Ens trobem davant una de les constants de sant Joan. Jesús dona testimoni i parla del que sap (Io 3,11), del que ha vist (Io 3,11.32; 8,38), del que ha sentit (Io 3,32; 8,26.40; 15,15). És que «Déu, ningú no l'ha vist mai; un unigènit Déu que està al si del Pare, ell és qui l'ha revelat» (Io 1,18).

Segona. «No accepteu el nostre testimoniatge», del verset 11, i «no creieu», del verset 12, són expressions paral·leles, equivalents. Per tant, creure, πιστεύειν equival a acceptar el testimoniatge del Fill, λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν.

Io 3,31-36: «31 Aquell qui ve de dalt és per damunt de tots. El qui és de la terra, de la terra és i de la terra parla. El qui ve del cel és per damunt de tots: 32 testifica allò que ha vist i ha sentit, però ningú no accepta el seu testimoniatge. 33 El qui ha acceptat el seu testimoniatge ha segellat que Déu és veraç. 34 Aquell qui Déu ha enviat diu les paraules de Déu, que no dona pas l'Esperit amb mesura. 35 El Pare estima el Fill, i tot ho

ha posat a la seva mà. 36 Qui creu en el Fill té vida eterna; però qui desobeïx el Fill no veurà la vida, sinó que la ira de Déu persisteix damunt d'ell».

Aquest text es troba després de l'últim testimoniatge del Baptista sobre Jesús. Les paraules que hem d'examinar ¿són encara del Baptista o són una reflexió de l'evangelista? La qüestió és de menor quantia. Nosaltres ens inclinem a creure que aquí parla l'evangelista. Però el que ens interessa és destacar les idees bàsiques del text:

Primera. Jesús hi és presentat com el revelador del Pare. Ve de dalt, del cel (v. 31), enviat per Déu i ple del seu Esperit (v. 34). El Pare l'estima i ho ha posat tot a la seva mà (v. 35). I Jesús testifica (μαρτυρεῖν) allò que ha vist i ha sentit (v. 32), i diu (λαλεῖν) les paraules de Déu (v. 34). El parallelisme del v. 32 amb el v. 11 d'aquest mateix capítol (que hem considerat més amunt) és palès:

3,11:

parlem del què sabem,
i testifiquem allò que hem vist,
però vosaltres no accepteu el
nostre testimoniatge.

3,32:

testifica allò que ha vist i ha
sentit,
però ningú no accepta el seu
testimoniatge.

Segona. També aquí «creure» és «acceptar el testimoniatge de Jesús». Compareu els vv. 32 b-33 amb el v. 36. Però el text ens porta encara més enllà. El qui accepta el testimoniatge de Jesús (és a dir, el qui creu en el Fill, v. 36) ha segellat (σφραγίζειν) que Déu és veraç (ἀληθής). La fe, abans que una afirmació de la veritat revelada, és una afirmació de la veracitat de Déu. Aquesta expressió de Io 3,33 té el seu complement a 1 Io 5,10, que examinarem tot seguit: «Qui no creu en Déu, fa d'ell un mentider (ψεύστην)». L'actitud de fe o d'incredulitat no és una simple posició intel·lectual d'assentiment o de refús d'unes proposicions. Primàriament, és una actitud personal davant Déu que revela: és l'acceptació de Déu com a veraç o el seu refús com a fals.

1 Io 5,5-12: «5 ¿Qui és vencedor del món sinó el qui creu que Jesús és el Fill de Déu? 6 Ell és el qui ha vingut per l'aigua i la sang, Jesucrist. No pas en l'aigua solament, sinó en l'aigua i en

la sang. I l'Esperit és el qui dóna testimoni, perquè l'Esperit és la veritat. 7 Són tres en efecte els qui testifiquen: 8 l'Esperit, l'aigua i la sang, i tots tres tenen un sol fi. 9 Si acceptem el testimoniatge dels homes, el testimoniatge de Déu és més gran, i el testimoniatge de Déu és que ha testificat del seu Fill. 10 Qui creu en el Fill de Déu, té el testimoniatge en ell. Qui no creu en Déu, fa d'ell un mentider, per no haver cregut el testimoniatge que Déu ha donat del seu Fill. 11 I el testimoniatge és aquest: Déu ens ha donat vida eterna, i aquesta vida està en el seu Fill. 12 El qui té el Fill, té la vida; el qui no té el Fill de Déu, no té la vida».

Ens trobem en presència d'un text difícil. No pretenem fer-ne l'exegesi completa, sinó únicament destacar-ne uns punts. Sant Joan superposa tres plans: la història de la vida pública de Jesús, que comença en l'aigua del Jordà i acaba amb la sang del Gòlgota; la sang i l'aigua que sortiren del costat obert de Jesús, com a signes d'una realitat eclesial; i els sacraments de la iniciació — baptisme i eucaristia —, precedits per la gràcia de l'Esperit que porta a la fe. Els testimoniatsges de l'Esperit, del baptisme i de l'eucaristia, en el moment d'entrar a l'Església, menen a un mateix fi: revelen la filiació de Jesús (objecte de la fe) i hi fan participar el creient (per la vida sacramental). Aquest testimoniatge diví sobre el Fill cal acceptar-lo plenament, perquè el testimoniatge de Déu és més gran que el testimoniatge dels homes. Però quan sant Joan parla del testimoniatge de Déu obre la perspectiva a tota la vida de Jesús, que és un constant aval del Pare al seu Fill enviat al món²³.

Per al nostre estudi ens interessa de destacar l'antítesi del v. 10:

Qui creu en el Fill de Déu, té el testimoniatge en ell.

Qui no creu en Déu, fa d'ell un mentider, per no haver cregut el testimoniatge que Déu ha donat del seu Fill.

Creure és tenir el testimoniatge de Déu, ἔχειν τὴν μαρτυρίαν. L'expressió té el mateix valor que λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν de Io 3,11.32. No creure en Déu (τῷ θεῷ, en datiu) és no creure en el seu testimoniatge, οὐ πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν, i equival a fer de Déu un mentider, ψεύστης. La fe, primàriament, és una re-

²³ I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans Saint Jean*, a *Sacra Pagina*, II (Paris, Gembloux, 1959), pp. 193-208, especialment pp. 202-208.

lació personal amb Déu que dóna testimoniatge del seu Fill.

L'anàlisi d'aquests tres textos ha posat en evidència que la fe és, abans que tot, una relació del creient amb Déu que testifica: l'acceptació del testimoniatge de Déu suposa l'acceptació de Déu com a testimoni. Qui accepta el testimoniatge de Déu, segella que Déu és veraç; qui no creu en Déu, fa d'ell un mentider.

Ara bé, els textos del capítol 3 de l'evangeli ens presenten el Fill donant testimoniatge del que ha vist i ha sentit al cel, ens mostren el Fill dient les paraules del Pare. En canvi el text del capítol 5 de la primera carta ens parla del testimoniatge de Déu sobre el seu propi Fill. Aquest binomi del Pare que testifica i del Fill que testifica és una constant joànica. Haurem de considerar-la amb detenció quan estudiem el perquè de la fe (ja que creiem pel testimoni de Déu). De moment n'hi ha prou amb remarcar que creure és acceptar el testimoniatge diví sobre el Fill de Déu enviat al món.

C. *Creure és estar estretament unit a Jesucrist i, per ell, al Pare, tenint així vida eterna*

Per sant Joan, creure no es redueix a acceptar el testimoniatge de Déu sobre el Fill, enviat al món com a salvador. Creure és viure estretament unit a Jesucrist, el Fill de Déu.

La idea d'una fe morta, sense obres, tancada a la caritat (Iac 2, 14-26), no és familiar al pensament de sant Joan. Quan sant Joan parla de la fe, parla de la fe viva, informada per la caritat. A sant Joan $\delta\ \mu\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega\nu$ i $\delta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\nu$ són expressions que indistintament designen el cristià.

El creient, com el qui estima, ha passat ja de la mort a la vida: «Qui escolta la meua paraula i *creu* en el qui m'ha enviat, té vida eterna i no va a judici, sinó que ha passat de la mort a la vida» (Io 5,24); «Nosaltres sabem que hem passat de la mort a la vida, perquè *estimem* els germans» (1 Io 3,14). El creient té ja vida eterna²⁴. En canvi, qui no creu²⁵ i no estima²⁶ es queda en la mort.

La vida de fe i caritat és vida de fills de Déu (Io 1,12; 11,52;

²⁴ Io 3,15.16.36; 5,24; 6,40.47; 20,31; 1 Io 5,13. Cf. Io 4,14; 5,39-40; 6,27.48-51.54. 58.68; 7,38; 8,12; 10,10.27-28.51; 11,25-26; 12,25; 14,6; 17,1-3; 1 Io 5,11-12.

²⁵ Io 3,18.36; 5,40; 6,53; 8,24; 1 Io 5,12.

²⁶ 1 Io 3,14-15.

1 Io 3,1-2.10; 5,2). Per a descriure-la, és bo d'acudir a la noció de *comunió*, κοινωνία (1 Io 1,3.6-7).

El cristià està en comunió amb el Pare i el Fill i l'Esperit i amb els germans. La comunió dels cristians és una *participació* en la comunió intra-Trinitària, que n'és exemplar i causa. En la comunió podem distingir, doncs, tres moments: la comunió intra-Trinitària; la comunió vertical del creient amb la Trinitat; i la comunió horitzontal entre els germans^{26 b1a}.

Primer. La comunió intra-Trinitària. Sant Joan parla sovint de la unió entre el Pare i el Fill:

el Fill està en el Pare i el Pare està en el Fill (Io 10,38; 14,10-11. 20; 17,21-23)

el Pare i el Fill són una sola cosa (Io 10,30; 17,22).

Sant Joan no parla explícitament de la unió del Pare i del Fill en l'Esperit Sant. Aquesta unitat, però, es dedueix de la doctrina joànica sobre l'Esperit²⁷.

Segon. La comunió vertical del just amb la Trinitat. Sant Joan ensenya la nostra comunió amb el Pare i el Fill (1 Io 1,3; 2 Io 3). El Pare i el Fill estan en nosaltres (Io 14,23; 2 Io 9) i nosaltres en el Pare i el Fill (Io 17,21; 1 Io 2,24; 5,20): Déu Pare està en nosaltres, i nosaltres en Déu (1 Io 2,5-6; 3,24; 4,12-13.15-16); nosaltres en Jesús i Jesús en nosaltres (Io 6,56; 14,20; 15,1-8; 17,23. 24.26; 1 Io 2,27-28; 3,6). Ensenya a més el do de l'Esperit al just (Io 7,38-39; 14,16-17.26; 15,26; 16,7.13-15; 1 Io 2,20.27; 3,24; 4,13).

^{26 b1a} Creiem que sant Joan és més el teòleg de la redempció que no pas el teòleg de la Trinitat. Contempla les relacions entre el Pare i el Fill com a Fill encarnat (cf. supra, nota 12). Però la teologia passa legítimament de la idea de missió a la de generació i de la idea d'unitat entre el Pare i el Fill a la d'identitat de naturalesa. Per això és teològicament vàlid de contemplar la comunió cristiana com una participació en la comunió intra-Trinitària.

²⁷ Sant Joan ensenya que l'Esperit Sant està en Jesús (Io 1,32-33; 3,34); que Jesús bateja amb l'Esperit Sant (Io, 1,33) i que el dona als apòstols (Io 20,22). Que l'Esperit procedeix del Pare (Io 15,26) i del Fill (cf. Io 16,14-15) i és do del Pare (Io 14,16.26; 1 Io 3,24; 4,13) i del Fill (Io 15,26; 16,7; 1 Io 2,27) als deixebles. Que per entrar al regne de Déu, cal néixer de l'Esperit (Io 3,5-8). Que els creients el rebran (Io 7,38-39) i restarà en ells (Io 14, 16-17; 1 Io 2,20.27), els ensenyarà la veritat (Io 14,26; 16, 13-15; 1 Io 2,20.27) i els donarà testimoniatge que resten en Déu i Déu en ells (1 Io 3,24; 4,13). Que l'Esperit donarà testimoniatge de Jesús (Io 15,26; 1 Io 5,6-8) i deixarà el món convicte de pecat, de justícia i de judici (Io 16,8-11. Cf. Io 14,17). Cf. SCHLIER, «L'Esprit» selon l'Évangile de Saint Jean, a *Essais sur le Nouveau Testament*, pp. 307-315; I. DE LA POTTERIE, *El Paráclito, a La vida según el Espíritu* (Salamanca, 1967), pp. 87-110.

Aquesta visió analítica ens podria fer perdre la visió de conjunt, que és el que realment ens interessa. El creient, engendrat de Déu, participa en la comunió divina. Sant Joan remarca que és fill del Pare. Sant Pau ens recordarà que som germans de Jesucrist (Rom 8,29) i cohereus seus (Rom 8,17). L'expressió no és del tot aliena a sant Joan: Jesús ressuscitat anomena germans els apòstols (Io 20,17). En realitat, es tracta de la nostra incorporació a Crist (com les sarments al cep, Io 15,1-17), que és l'únic camí per anar al Pare (Io 14,6).

Tercer. La comunió horitzontal entre els creients. La comunió horitzontal entre els deixebles és el fruit de la comunió vertical del creient amb la Trinitat. Tots els textos relatius a l'amor fratern fan referència a aquesta comunió ²⁸. Volem destacar-ne tres:

Io 17,21-23: «Que tots siguin u; com vós, Pare, sou en mi i jo en vós, que ells també siguin u en nosaltres, i que el món cregui que vós m'heu enviat. Jo els he donat la glòria que m'heu donat, perquè siguin u, com nosaltres som u; jo en ells, i vós en mi, perquè siguin perfectament u, i el món conegui que vós m'heu enviat, i els heu estimats com m'heu estimat a mi».

1 Io 1,3: «Allò que hem vist i sentit, us ho anunciem també a vosaltres, a fi que també vosaltres tingueu comunió amb nosaltres. I la nostra comunió és amb el Pare i amb el seu Fill Jesucrist».

1 Io 1,7: «Ara, si caminem en la llum, com que ell està en la llum, tenim comunió els uns amb els altres, i la sang de Jesús, el seu Fill, ens purifica de tot pecat».

Resumint. Déu és amor (1 Io 4,8.16). I aquest amor es manifesta entre nosaltres en el seu Fill enviat al món (1 Io 4,9), i s'estén pel món, reunint els fills de Déu dispersos, mitjançant la fe i la caritat, que és comunió amb el Pare i el Fill en l'Esperit Sant.

* * *

Per sant Joan, creure és tenir com a veritable que Jesucrist és el Fill de Déu, enviat al món perquè tinguem vida. Per sant Joan, creure és acceptar el testimoniatge del Pare sobre el seu Fill, i el mateix testimoniatge del Fill encarnat. Per sant Joan, creure és participar en la vida, en la caritat que ve del Pare i es

²⁸ Io 13,34-35; 15,12-17; 1 Io 2,7-11; 3,10-24; 4,7-12.20-21; 5,1-2; 2 Io 5.

manifesta plenament en Jesucrist. Sant Agustí va distingir aquests tres aspectes de la fe, designant-los amb tres expressions que han esdevingut clàssiques: «*credere Christum*», «*credere Christo*» i «*credere in Christum*»²⁹.

II. PER QUÈ CREIEM? ELS MOTIUS DE LA FE SEGONS SANT JOAN

La teologia distingeix entre el motiu de la fe i els motius de credibilitat. El motiu de la fe és l'autoritat de Déu que revela, el testimoni diví. Els motius de credibilitat són aquells fets (com els miracles i les profecies) que, ben considerats, mostren que la nostra fe és raonable. De moment, voldríem prescindir d'aquestes distincions — fruit madur de la reflexió de segles, avalat per les mateixes declaracions del Magisteri — i endinsar-nos sense prejudicis (però sempre «*in Ecclesia*», és clar) en el pensament de sant Joan. El contacte amb les fonts rejoveneix conceptes que el temps pot haver anquilosat.

Abans d'entrar en matèria, un parell d'observacions.

Primera. Mentre als Sinòptics Jesús es mostra gelós del «secret messiànic», a sant Joan es declara obertament el Messias des del començament de la vida pública. En efecte, als Sinòptics hi ha una revelació progressiva sobre la persona de Jesús. El vel s'esquinça amb la confessió de Pere a Cesarea de Felip. Però Jesús mana que se'n guardi reserva (Mc 8,27-30; Mt 16,13-20; Lc 9, 18-21). Serà únicament davant el gran sacerdot que Jesús manifestarà la seva condició, i per això serà tingut com a reu de mort (Mc 14,61-64; Mt 26,63-66; Lc 22,66-71)³⁰. A sant Joan, en canvi, els deixebles reconeixen que Jesús és el Messias des del primerencontre amb ell (Io 1,41.45.49) i el mateix Jesús ho manifesta clarament a la samaritana (Io 4,25-26). Schnackenburg troba a sant Joan indicis que mostren que la revelació messiànica no hauria estat tan palesa com podria semblar a primer cop d'ull. La finalitat catequètica de l'evangelista — «que cregueu que Jesús és

²⁹ St. AGUSTÍ, *Sermo* 142, 2,2; *In Ioannis Evangelium*, tract. 29,6. Vegeu també St. TOMÀS, *Sum. theol.*, II-II, q. 2, a. 2; *Super Evangelium S. Ioannis Lectura* (6,29), cap. VI, lect. 3, Ed. CAL, n. 901.

³⁰ Sobre la declaració de Jesús davant del Sanedrí vegeu O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, pp. 102-105; P. LAMARCHE, *Le «blasphème» de Jésus devant le Sanhédrin*, a «*Recherches de Science religieuse*» 50 (1962) 74-85.

el Crist, el Fill de Déu, i així, creient, tingueu vida en el seu nom» (Io 20,31) — li permetria d'ordenar lliurement el material de què disposava i de presentar simultàniament el Crist encarnat i el Crist glorificat³¹. L'índole del present estudi (la reflexió teològica sobre la fe a sant Joan) ens obliga a deixar de banda la qüestió apassionant de la historicitat de cada una de les assercions i a considerar primordialment el pensament de l'evangelista.

Segona. Sant Joan és amic de línies divisòries clares. D'una banda els qui creuen; d'altra banda els qui no creuen (Io 3,18.36; 1 Io 5,10). D'una banda els qui estimen; d'altra banda els qui no estimen (1 Io 3,14; 4,7-8)³². De bell antuvi sembla una divisió infantil entre «bons» i «dolents», que fa pensar en les pel·lícules de l'Oest. Però es tracta d'un procediment literari. Joan té interès que la formulació de la tesi sigui nítida. Però, quan convé, sap matisar. L'actitud de fe és progressiva. Hi ha una fe imperfecta i una fe plena. Al capítol primer l'evangelista ha dit que Andreu, Felip i Natanael reconegueren Jesús com a Messias (Io 1,41.45.49), i al capítol següent afirma que els deixebles cregueren en ell després del primer miracle (Io 2,11). Durant la primera Pasqua de la vida pública, molts cregueren en Jesús veient els miracles que feia (Io 2,23), però Jesús coneixia la feblesa de la seva fe (vv. 24-25). Nicodem reconeix Jesús com a vingut de part de Déu (Io 3,2), i, no obstant, no comprèn les paraules de Jesús (vv. 4.10). Les multituds, després de la multiplicació dels pans, confessen que Jesús és veritablement el Profeta que ha de venir al món (Io 6, 14), però pensen en un Messias polític (v. 15). El cec guarit passa de tenir-lo com «un profeta» (Io 9,17) que «és de Déu» (v. 33) a confessar-lo «el Fill de l'home» (vv. 36-38). Molts d'entre els principals cregueren en ell, però per temor no confessaven la seva fe (Io 12,42-43). En fi, la fe dels deixebles no serà plena fins després dels últims esdeveniments (Io 2,22; 12,16; 13,7), quan l'Esperit els haurà ensenyat totes les coses i els haurà fet recordar les paraules de Jesús (Io 14,26), guiant-los a la veritat completa (Io 16,13)³³.

³¹ R. SCHNACKENBURG, *Présent et futur. Aspects actuels de la théologie du Nouveau Testament* (Paris, 1969), pp. 118-121.

³² Vegeu també Io 1,11-12; 1 Io 1,6-7.8-9; 2,4-5.9-10.23; 3,6; 4,2-3.5-6a; 5,12.

³³ Tampoc no manquen a la primera carta de sant Joan les matisacions oportunes. Al costat de la tesi segons la qual qui ha nascut de Déu no peca

Aquestes dues observacions ens permetran d'endinsar-nos en el pensament de sant Joan deixant de banda problemes interesantíssims, però que aquí serien marginals i enfosquirien la línia de la nostra argumentació. El problema que volem afrontar és: *segons sant Joan, ¿per què creim?* Altrament dit: ¿Quina és la catequesi joànica sobre els motius de la fe? Tractarem en primer lloc dels motius de creure; després, de la incredulitat, malgrat els motius; finalment, de la fe com a do del Pare.

A. Els motius de creure

Segons sant Joan, ¿per què creiem?

Sant Joan, en identificar la fe amb l'acceptació del testimoni de Déu, posa en primer terme, com a motiu de la fe, *el testimoni de Déu*. Creiem perquè acceptem el testimoni de Déu sobre el seu Fill (1 Io 5,9-11); creiem perquè acceptem el testimoni de Jesús, el Fill que ve de dalt i ens diu el que ha vist i ha sentit (Io 3,31-34. Cf. Io 3,11-12).

Però als escrits joànics la llista dels testimonis que avalen la missió del Fill es multiplicava. I la noció de «testimoni» traspassa —com entre nosaltres— l'àmbit exclusivament personal, i així parla del testimoni de les obres (Io 5,36; 10,25) i del testimoni de l'aigua i de la sang (1 Io, 5, 7-8).

Sant Joan ens diu que donen testimoni de Jesús:

el Pare (Io 5,32.37; 8,18; 1 Io 5, 9-10)
 les obres de Jesús, que vénen del Pare (Io 5,36; 10,25)
 Jesús mateix (Io 8,14.18)
 les Escriptures (Io 5,39)
 l'Esperit (Io 15,26; 1 Io 5,6-8)
 Joan baptista (Io 1,7-8.15.19.32.34; 3,26; 5,33-34)
 la samaritana (Io 4,39)
 les multituds (Io 12,17)
 els deixebles (Io 15,27; 1 Io 1,2; 4,14)
 l'evangelista (Io 19,35; 21,24)
 l'aigua i la sang (1 Io 5,7-8) ³⁴.

(1 Io 3,6.9; 5,18), diu en to parenètic: «Us escric això perquè no pequeu. Però si algú pequés, tenim un intercessor prop del Pare, Jesucrist, just» (1 Io 2,1). Cf. a més 1 Io 1,8-10; 5,16-17.

* Ens hem limitat a consignar aquells textos on explícitament hi ha el verb μαρτυρεῖν o el substantiu μαρτυρία. I no considerem tots els textos on hi ha aquests mots, sinó únicament aquells que es refereixen al testimoni de

I tots aquests testimonis són *veritables motius de creure, veritables «perquè» de la nostra fe, veritables causes de l'acte de fe.* ¿De quina manera? ¿per quina raó? Ens caldrà estudiar-ho.

Abans una observació: Quan sant Joan parla dels motius de creure no els anomena sempre explícitament «testimonis». Per això hem preferit la denominació més genèrica de «motius de creure» a la de «testimonis».

Estudiarem, com a motius de creure, el testimoniatge del Pare i de Jesús; les paraules de Jesús; les seves obres; el testimoniatge de les Escripures; el testimoniatge del Baptista; el testimoniatge dels deixebles; les seves paraules i el seu amor; el testimoniatge de la samaritana; el de les multituds. Acabarem amb una observació sobre «veure» i «testificar».

1. El testimoniatge del Pare i de Jesús

Jesús parla en dues ocasions del testimoniatge del Pare: Io 5,32-37 i 8,18. Sant Joan l'esmenta a 1 Io 5,9-10.

Quan i com el Pare va testificar sobre el seu Fill?

Quan Jesús parla del testimoniatge del Pare no es refereix a la veu del cel, de què es parla a Io 12,28³⁵, que és cronològica-

sobre Jesús. *Μαρτυρεῖν* es troba 33 vegades a l'evangeli de sant Joan, 6 a la primera carta i 4 a la tercera. *Μαρτυρία* es troba 14 vegades a l'evangeli, 6 a la primera carta i 1 a la tercera.

³⁵ En aquest punt sant Joan contrasta amb els Sinòptics. Als Sinòptics, trobem dues declaracions del Pare sobre Jesús. Una al baptisme: «Tu ets el meu Fill, l'estimat; en tu tinc posada la meua complaença» (Mc 1,11. Cf. Mt 3,17; Lc 3,22). L'altra a la transfiguració: «Aquest és el meu Fill, l'estimat; escolteu-lo» (Mc 9,7. Cf. Mt 17,5; Lc 9,35). A sant Joan, en canvi, hi ha una única declaració del Pare, i encara voltada d'obscuritat. Era prop la passió i Jesús va dir: «Ara la meua ànima se sent contorbada, i ¿què diré? ¿Pare, salveu-me d'aquesta hora? Però per això he arribat jo en aquesta hora!» (Io 12,27). Aquesta deliberació de Jesús, atribulat davant la perspectiva de la passió, recorda l'agonia de Getsemani que descriuen els Sinòptics (Mc 14,34-36.39; Mt 26,38-39.42.44; Lc 22, 41-44). Però la situació es resol de diferent manera als Sinòptics i a sant Joan. Als Sinòptics, amb una pregària de Jesús de submissió humil, que serà la tercera petició del Parenostre en la recensió de sant Mateu (cf. Mt 6,10): «Que no es faci el que jo vull, sinó el que vós voleu» (Mc 14,36; cf. Mt 26,39.42; Lc 22,42). A sant Joan, amb una pregària enèrgica i decidida, que ens recorda la primera petició del Parenostre (Mt 6,9; Lc 11,2): «Pare, gloriïqueu el vostre nom!» (Io 12,28 a). Responent a aquesta pregària es va deixar oír la veu del Pare: «Vingué aleshores una veu del cel: Ja l'he gloriïcat i encara el gloriïcaré» (v. 28 b). La veu del Pare es refereix a l'obra acomplerta per Jesús i a la que tot seguit acomplirà amb la mort redemptora i amb la resurrecció.

ment posterior. No és probable que es refereixi a la transfiguració: Joan la passa per alt al seu evangeli. Tampoc no és probable que es refereixi al baptisme: el quart evangeli no descriu el baptisme de Jesús; simplement en dóna compte a través del testimoniatge del Baptista (Io 1,29-34). Doncs, ¿a què es refereix Jesús? L'anàlisi dels textos ho aclarirà.

Io 5,31-32.36-39: «31 Si jo testimonio de mi mateix, el meu testimoniatge no és vàlid [literalment: verídic]; 32 és un altre qui testimonia de mi; i jo sé que el testimoniatge que dóna de mi és vàlid [lit.: verídic] (...) 36 Jo, però, tinc un testimoniatge més gran que el de Joan: les obres que m'ha donat el Pare per dur a terme, aquestes mateixes obres que faig, testimonien de mi que el Pare m'ha enviat; 37 i el Pare que m'ha enviat, ell mateix ha donat testimoni de mi. Però vosaltres no heu sentit mai la seva veu, ni heu vist la seva faç; 38 ni la seva paraula està en vosaltres, ja que no creieu en aquell qui ell ha enviat. 39 Vosaltres escriteu les Escripures perquè penseu tenir en elles vida eterna, i són elles les que donen testimoni de mi».

Els exegetes no estan d'acord sobre què vol dir aquí el testimoniatge del Pare. Uns pensen que el testimoniatge del Pare són les obres de Jesús: «Les obres que m'ha donat el Pare per dur a terme, aquestes mateixes obres que faig, testimonien de mi que el Pare m'ha enviat» (v. 36) ³⁶.

D'altres pensen en les Escripures. Se'n parla al v. 39: «Vosaltres escriteu les Escripures perquè penseu tenir en elles vida eterna, i són elles les que donen testimoni de mi» ³⁷.

Finalment, no manca qui remet al testimoniatge intern del Pare, de Io 6,44: «Ningú no pot venir a mi, si el Pare que m'ha enviat no l'atreu» ³⁸.

³⁶ F.-M. BRAUN, *Évangile selon Saint Jean*, a *La Sainte Bible de PIROR et CLAMER*, tom X (Paris, 1946), p. 356.

³⁷ M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, 5.^e éd. (Paris, 1936), pp. 152-153; A. WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan* (Barcelona, 1967), p. 226. Hi ha exegetes que creuen que el testimoniatge del Pare és alhora en les obres de Jesús i en l'Escriptura: L. BOUYER, *El Cuarto Evangelio* (Barcelona, 1967), p. 150; H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Évangile spirituel* (1967), pp. 236-237.

³⁸ D. MOLLAT, *L'Évangile selon Saint Jean*, a *L'Évangile et les Épîtres de Saint Jean* (de *La Sainte Bible*, de l'École Biblique de Jérusalem), 2.^e éd. (Paris, 1960), p. 95.

Tenint en compte el v. 37, l'exegesi més probable sembla la que identifica el testimoniatge del Pare amb el de l'Esclitura. El verb en perfecte, μεμαρτύρηκεν, fa referència a un fet passat amb efectes presents. I el testimoniatge dels Escrits sagrats és d'aquesta mena.

Però ens inclinem a creure que aquest testimoniatge del Pare, situat en el passat, però present en els seus efectes, és l'encarnació del Fill, la seva missió al món. Jesús és l'Enviat del Pare. El Pare, en enviar-lo, va donar testimoniatge, i aquest testimoniatge és encara present en el Fill enviat. Jesús, fent referència al testimoniatge del Pare, anomena el Pare ó πέμψας με, «el qui m'ha enviat»: «El Pare que m'ha enviat, ell mateix ha donat testimoni de mi» (Io 5,37. Cf. Io 8,18). I, quan acusa els jueus perquè no accepten els testimonis que l'acrediten, diu: «Jo he vingut (ἐλήλυθα, en perfecte) en nom del meu Pare, i no em rebeu» (Io 5,43). Creiem, doncs, que la missió és el testimoniatge que el Pare ha donat del seu Fill.

És veritat que aquesta missió divina de Jesús se'ns fa palesa en la vida de Jesús, quan contemplem la glòria que té del Pare com a unigènit, ple de gràcia i de veritat (Io 1,14). En aquest sentit el testimoniatge del Pare es confon amb el de les obres de Jesús. També és veritat que tota l'Esclitura s'orienta a l'obra de Jesús, en la qual trobarà la seva plenitud (cf. Mt 5,17). I en aquest sentit l'Esclitura és també el testimoniatge del Pare. I, finalment, com que ningú no pot reconèixer la missió divina de Jesús si el Pare que l'ha enviat no l'atreu (Io 6,44), també pot dir-se que l'atracció interna del Pare és el testimoniatge que dóna a favor del seu Fill. Però cal posar l'accent en la mateixa missió de Jesús al món. Confirmarem aquesta interpretació amb l'examen de l'altre text:

Io 8,12-19: «12 Jesús els continuà parlant: Jo sóc la llum del món; qui em segueix no caminarà a les tenebres, sinó que tindrà la llum de la vida. 13 Els fariseus li digueren: Tu testimonies de tu mateix; el teu testimoniatge no val [lit.: no és verídic]. 14 Jesús els va respondre: encara que jo testifiqui de mi mateix, el meu testimoniatge és vàlid [lit.: verídic], perquè sé d'on he vingut i on vaig; en canvi vosaltres no sabeu d'on vinc ni on vaig.

15 Vosaltres judiqueu segons la carn; jo no judico ningú. 16 I si per cas judico, el meu judici és vàlid [lit.: verídic], perquè no sóc sol, sinó jo i el qui m'ha enviat; 17 i en la vostra Llei està escrit que el testimoniatge de dos homes té valor [lit.: és verídic]. 18 Jo sóc qui dono testimoni de mi mateix, i dóna testimoni de mi el Pare que m'ha enviat. 19 Llavors li digueren: ¿On és el teu Pare? Jesús respongué: No em coneixeu ni a mi ni el meu Pare; si em coneguéssiu a mi, també coneixeríeu el meu Pare».

Voldríem destacar dos punts. Primer: Jesús dóna testimoni de si mateix. Segon: el testimoniatge del Pare.

Primer. Comença el diàleg amb una afirmació esclatant: «Jo sóc la llum del món» (v. 12. Cf. Io 1,4-5.7-9; 3,19; 9,5; 12,35-36.46). Els fariseus en captaren l'abast. La llum s'imposa per si mateixa. No necessita justificació. No necessita presentació. Sols passa desapercebuda als cecs. I acusen Jesús: «Tu testimonies de tu mateix; el teu testimoniatge no val» (v. 13). Aquestes paraules ens recorden les que havia dit Jesús: «Si jo testimonio de mi mateix, el meu testimoniatge no és vàlid» (Io 5,31). Però aquí Jesús explica de quina forma ell dóna testimoni de si mateix, de manera que el seu testimoniatge té valor: «Encara que jo testifiqui de mi mateix, el meu testimoniatge és vàlid, perquè sé d'on he vingut i on vaig» (v. 14). El testimoni de Jesús és vàlid perquè sap que és l'*Enviat* (cf. Io 7,28-29). Ho sap perquè ha davallat del cel (Io 3,13)³⁹, perquè ve de dalt — del cel — (Io 3,31) i és de dalt (Io 8, 23), perquè té l'estada al mateix si del Pare (Io 1,18). Jesús testimonia de si mateix com a *Enviat* del Pare. I com a *Enviat* del Pare és l'únic que pot dir: *Jo-Sóc*⁴⁰ i: «Heu sentit que es va dir... però Jo-us-Dic (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν) ...» (Mt 5,21-22.27-28. 31-32.33-34.38-39.43-44. Cf. Lc 6,27).

Segon. El testimoniatge del Pare. El testimoniatge de Jesús sobre si mateix és vàlid perquè és l'*Enviat*. Jesús-*Enviat* evoca dues persones: el Pare que l'envia i el Fill que és enviat. El Pare i el Fill donen conjuntament testimoniatge per la relació que els uneix: la *missió*: «Jo sóc qui dono testimoni de mi mateix, i dóna

³⁹ Jesús ha baixat, καταβαίνειν, del cel: Io 3,13; 6,33.38.41.42.50.51.58.

⁴⁰ Recordeu els textos: Io 8,24.28.58; 13,19. «Jo sóc (ἐγὼ εἰμὶ) el qui dono testimoni de mi mateix» (Io 8,18) pot contenir una al·lusió al Nom diví.

testimoni de mi el Pare *que m'ha enviat*» (Io 8,18) ⁴¹. La *missió* (*activa* per part del Pare, *passiva* per part de Jesús) és el testimoni que acredita Jesús davant dels homes:

és el testimoniatge *invisible* del Pare
que esdevé *visible* en Jesucrist

és el testimoniatge *increat* del Pare
que esdevé *realitat* creada en Jesucrist

és el testimoniatge *diví* del Pare
que esdevé *divino-humà* en Jesucrist.

Però, ¿qui és capaç de copsar-lo? Qui arriba a conèixer Jesús. No qui el coneix segons la carn, sinó qui el coneix com a *Enviat* del Pare. Perquè qui coneix Jesucrist com a Enviat, coneix pel mateix fet el Pare que l'ha enviat: «Si em coneguèssiu a mi, també coneixeríeu el meu Pare» (Io 8,19. Cf Io 12,45; 14,9) ⁴².

Jesús, com a *Enviat* del Pare és la manifestació del testimoniatge increat del Pare. Jesús mateix, el Fill encarnat, enviat al món, és auto-testimoni, és motiu de creure, és llum que s'imposa i no necessita justificació. Tomàs, en veure'l ressuscitat, confessarà: «Senyor meu i Déu meu!» (Io 20,28).

Però Jesús es manifesta com a testimoni amb la seva vida: amb les seves paraules i amb les seves obres. *Sic agit unumquodque prout aptum natum est*, deien els escolàstics, citant Aristòtil. Jesús parla i obra com a *Enviat* del Pare. Les seves paraules i les seves obres són motiu de creure.

⁴¹ Com a testimoniatge de dos és vàlid davant la Llei dels jueus (Io 8,17. Cf. Dt 17,6).

⁴² Els jueus tenen una visió purament humana de Jesús. No saben d'on ve ni on va (Io 8,14). El seu judici és segons la carn, *κατὰ τὴν σάρκα* (Io 8,15). Joan ens el descriu al capítol 6: «¿Aquest no és Jesús el fill de Josep, del qual coneixem el Pare i la mare? ¿Com diu ara: he baixat del cel?» (Io 6,42). Constantment demanen a Jesús que els provi que és l'Enviat: «¿I vós quin signe féu perquè el vegem i us creguem?» (Io 6,30. Cf. Io 2,18). Ens trobem davant l'enigma del quart evangeli «on tot és evident, tot és clar, però el vel es troba en la incredulitat del món» (SCHULTE, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, München, 1949, p. 19, citat per SCHNACKENBURG, *Présent et futur. Aspects actuels de la théologie du Nouveau Testament*, Paris, 1969, p. 121). Més avall ens deturarem a considerar aquest punt.

2. Les paraules de Jesús

Jesús parla de part del Pare⁴³. Ell és el Logos de Déu, la Paraula del Pare (Io 1,1). I com que és Déu-amb-nosaltres parla amb autoritat (Mc 1,22; Mt 7,29; Lc 4,32). Com que és el *Jo-Sóc* pot dir *Jo-us-Dic*. Joan ens presenta la paraula de Jesús com a motiu de creure, en una doble direcció:

per raó de la doctrina que exposa
per raó de la seva omnisciència.

a) La doctrina de Jesús

Llegim a Io 4,41-42: «Molts samaritans cregueren per la seva paraula (διὰ τὸν λόγον). I deien a la dona: Ja no és pel que tu deies que creiem; nosaltres mateixos l'hem sentit, i sabem que aquest és veritablement el salvador del món».

Amb ocasió de la festa dels tabernacles, Jesús ensenyà que la seva doctrina venia del Pare, que ell era l'Enviat del Pare, que era capaç de sadollar la set dels homes (Io 7,14-38). Alguns el tingueren pel Profeta (de la fi dels temps) (Io 7,40). D'altres pel Messias (Io 7,41). Els mateixos guardes, encarregats d'agafar-lo, digueren: «Ningú no ha parlat mai com aquest home» (Io 7,46). Jesús es declarà també Llum del món, Fill del Pare i Jo-Sóc (Io 8,12-29). L'evangelista observa: «En dir aquestes coses, molts van creure en ell» (Io 8,30).

Després del discurs sobre el pa de vida (Io 6), Pere digué en nom dels dotze: «Vós teniu paraules de vida eterna, i nosaltres creiem i sabem que vós sou el Sant de Déu» (Io 6,68-69).

I Marta creu en les paraules de Jesús sobre la vida de la fe, més forta que la mort corporal, i confessa que Jesús és el Crist, el Fill de Déu que havia de venir al món (Io 11,25-27).

b) L'omnisciència de Jesús

Jesús coneix les coses ocultes, i això és motiu de creure per a Natanael i per a la samaritana.

Felip presentà Natanael a Jesús. En veure'l Jesús va dir:

⁴³ Io 3,34; 7,16-17; 8,26.38.40; 12,49-50; 14,10.24; 15,15.22 (en el context, vv. 21-23).

«Heus aquí un israelita de debò, un home sense engany. ¿D'on em coneixeu?, li féu Natanael. Abans que Felip et cridés, li va respondre Jesús, quan eres sota la figuera, t'he vist» (Io 1,47-48). Aquestes paraules de Jesús van moure Natanael a una professió de fe: «Rabbí, vós sou el Fill de Déu, vós sou el Rei d'Israel» (v. 49). Natanael va creure perquè Jesús li va dir: «T'he vist sota la figuera» (v. 50).

Joan al capítol quart de l'evangeli narra el diàleg de Jesús amb una dona samaritana que havia anat a cercar aigua al pou de Jacob. El diàleg, elevat i ple de simbolisme espiritual per part de Jesús, és tens i, a voltes, irònic per part de la samaritana. En el transcurs del diàleg, Jesús acusa profèticament la vida irregular de la samaritana: l'home amb qui viu no és el seu marit (Io 4, 16-18). La dona sens dubte es va molestar i va intentar desviar la conversa. Jesús no era solament un somniador que prometia aigua viva quan no tenia res per a pouar, sinó que a més era un profeta que sabia el que no s'ha de saber. Sembla que les paraules de la samaritana: «Veig que sou profeta, vós» (Io 4,19), no són pas una professió de fe, sinó una resposta de ressentiment i una ocasió per a canviar de tema. Però Jesús, al final, declara que ell és el Messias (Io 4,25-26), i aquesta declaració li va convertir el cor. I amb visió més profunda va reconèixer en l'acusació profètica de Jesús un motiu per creure en la messianitat. De fet, empra aquest argument per a portar els seus conciutadans a Jesús (Io 4,29) i per desvetllar-los la fe (Io 4,39).

D'altra banda, Jesús prediu les coses futures (o en part futures): la traïció de Judas (Io 13,18-19) i la pròpia mort (Io 14,28-29). La predicció d'aquests esdeveniments és, per als apòstols, motiu de creure o de no defallir en la fe en aquells moments de tribulació. Jesús també havia predit, veladament, la seva resurrecció (Io 2,19-22).

3. *Les obres de Jesús*

Les obres de Jesús vénen del Pare que l'ha enviat⁴⁴. Jesús les invoca com a testimoni de la seva missió divina (Io 5,36; 10,

⁴⁴ Io 4,34; 5,19-20.36; 9,4; 10,25.32.37-38; 14,10-11; 17,4. A més cf. Io 15,24 en el context, vv. 21 ss.

25), com a motiu de creure (Io 10,37-38; 14,10-11) i, a voltes, com a acusació contra la incredulitat dels jueus (Io 7,21; 10,32; 15, 24) ⁴⁵.

Entre les obres de Jesús, destaquen els signes, τὰ σημεῖα. El signe joànic és ordinàriament un fet miraculós (τέρας, cf. Io 4,48), però l'evangelista el contempla, primàriament, com a signe diví. Mollat, que n'ha estudiat els diversos aspectes, els subordina i els explica tots per una realitat d'ordre teològic, l'encarnació: «Els semeia són, per sant Joan, els fets del Verb encarnat que conviu entre nosaltres; són els «signes» del Fill de Déu» ⁴⁶. Cal notar la mútua complementació entre els signes i les paraules: els signes tenen un llenguatge propi i els discursos en revelen el sentit profund ⁴⁷.

Els signes porten a la fe. Són motius de creure. Sant Joan en té consciència clara i ho expressa a la conclusió de l'evangeli: «Molts d'altres signes féu encara Jesús davant els deixebles, que no estan escrits en aquest llibre; aquests s'han escrit perquè cregeu que Jesús és el Crist, el Fill de Déu, i així, creient, tingueu vida en el seu nom» (Io 20,30-31).

El signe més gran de Jesús és la seva mort i resurrecció. En expulsar els venedors del temple, els jueus li digueren: «¿Quin signe ens mostres per obrar així?» (Io 2,18). La resposta de Jesús, «Desfeu aquest temple, i en tres dies el tornaré a aixecar» (v. 19), es referia al temple del seu cos (v. 21). Els deixebles ho compren-gueren quan hagué ressuscitat d'entre els morts (v. 22). En una altra ocasió Jesús digué: «I jo, quan seré enlairat (ὑψωθῶ) de

⁴⁵ La nostra mentalitat, un xic aristotèlica, ens mena a considerar exclusivament les obres de Jesús com la prova de la veritat de les seves paraules. Jesús afirma la seva missió divina. I la prova amb unes obres extraordinàries, meravelloses, sobrehumanes. Es tracta de fer uns quants sihogismes i arribar a la conclusió que cal tenir Jesús com a enviat del Pare. Però, no. La mentalitat de l'evangelista dista un bon tros del nostre racionalisme. Tant les paraules de Jesús com les seves obres són la manifestació de la seva missió. Per sant Joan, les obres no són solament una raó extrínseca que avaluï la missió de Jesús, sinó que primordialment manifesten — encarnen — aquesta mateixa missió i en són acompliment.

⁴⁶ D. MOLLAT, *Le semeion johannique*, a *Sacra Pagina*, II (Paris, Gembloux, 1959), pp. 209-218, especialment p. 217.

⁴⁷ Ja sant Agustí s'havia adonat d'aquest aspecte dels miracles de Jesús que una preocupació posterior — predominantment apologetica — ha contribuït a pal·liar: «Interrogemus ipsa miracula, quid nobis loquantur de Christo: habent enim si intelligantur, linguam suam. Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est» (*In Ioannis Evangelium*, tract. 24, n. 2).

terra, atrauré tothom cap a mi» (Io 12,32. Cf. Io 8,28). I a continuació l'evangelista afegeix: «Deia això significant (σημαίνων) de quina mort havia de morir» (v. 33). Noteu, però, que l'evangelista contempla la mort de Jesús a la llum de la resurrecció. Ὑψοῦν indica tant l'enlairament de la creu (humiliació) com la glorificació de Jesús⁴⁸. Després de la resurrecció, el deixeble que Jesús estimava va entrar al sepulcre buit, va veure i va creure (Io 20,8). I Tomàs, que no donava crèdit als altres apòstols, davant l'evidència del Ressuscitat, el va confessar «Senyor» i «Déu» (Io 20,28).

Però, al costat del signe per antonomasia, l'evangelista en narra d'altres, subratllant que motivaren la fe:

A Canà de Galilea Jesús va convertir l'aigua en vi, va manifestar la seva glòria, i els seus deixebles cregueren en ell (Io 2,11).

El funcionari reial de Cafarnaüm va creure amb tots els de la seva casa, perquè Jesús va guarir el seu fill malalt (Io 4,53-54).

Les multituds que seguïen Jesús perquè veïen els signes que feia amb els malalts (Io 6,2), en presenciar el de la multiplicació dels pans, digueren: «Aquest és veritablement el profeta que ha de venir al món» (Io 6, 14).

La guarició del cec de naixement, a més de dur-lo a ell a la fe (Io 9,17.33.35-38), causa en alguns una reacció favorable envers Jesús (Cf. Io 9,16; 10,21).

La resurrecció de Llätzer va enfortir la fe dels deixebles (Io 11,15) i va motivar la fe en molts dels jueus coneguts de Marta i Maria (Io 11,45; 12,9. Cf. 11,41-42). També les multituds aclamaren amb l'Hosanna! Jesús perquè havia fet aquest signe (Io 12,12-15.17-18).

A més d'aquests cinc signes, Joan descriu la guarició d'un paralític (Io 5,1-9) i el pas de Jesús pel llac de Tiberíades, caminant sobre les aigües (Io 6,16-21), i a l'apèndix es narra la pesca extraordinària (Io 21,1-14). Però cap d'aquests fets no és anomenat signe.

En canvi, es parla sovint dels qui cregueren veient els signes que feia Jesús, sense que es precisi de quins signes es tracta:

A Jerusalem, durant la primera Pasqua de la vida pública de Jesús, molts cregueren en ell veient els signes que feia (Io, 2,23).

Nicodem reconegué que Jesús havia vingut com a mestre de part

⁴⁸ O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique, a La foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel, 1963), p. 144.

de Déu perquè ningú no podia fer els signes que ell feia, si Déu no era amb ell (Io 3,2).

Durant la festa dels Tabernacles molts van creure en Jesús i deien: «¿El Crist, quan vindrà, farà més signes que no ha fet aquest?» (Io 7,31).

Fins d'entre els principals dels jueus molts cregueren en Jesús per causa dels signes (Io 12,42 en relació amb 12,37).

Els signes tenen tanta importància en el quart evangeli que Bultmann va arribar a pensar en una *Semeia-Quelle* (utilitzada per l'evangelista paral·lelament a una col·lecció de discursos o d'altres documents)⁴⁹. Però aquí hem de prescindir del tema de la *Formgeschichte*, per subratllar l'aspecte teològic dels signes: *manifesten* la glòria de l'Unigènit del Pare (Io 2,11, en relació a Io 1,14); són accions del Pare per mitjà (*διὰ*) de Jesús (Act 2,22). En un mot, els signes *participen* del testimoni atorgat del Pare, fet visible per mitjà del Fill enviat al món.

4. El testimoni atorgat de les Escriptures

L'Escriptura dóna testimoni atorgat de Jesús. Jesús l'invoca a Io 5,39-40.45-47: «Vosaltres escriteu les Escriptures perquè us penseu tenir en elles vida eterna; i elles són les que donen testimoni de mi; però no volem venir a mi per tenir vida (...) No us penseu pas que jo us acusaré davant del Pare; ja hi ha qui us acusa, Moisès, en qui vosaltres heu posat l'esperança; perquè si creguéssiu Moisès, em creuríeu a mi, ja que ell de mi va escriure. Però si no creieu els seus escrits, ¿com creureu les meves paraules?».

Les Escriptures són un testimoni de Jesús perquè són com un riu que desemboca en Jesús. Els jueus piadosos vivien de la Llei. I Jesús n'és l'acompliment, la plenitud (cf. Mt 5,17). Sant Pau, en to polèmic contra els judaïtzants, anomena la Llei *παιδαγωγός εἰς Χριστόν* (Gal 3,24). Sant Joan, d'un cap a l'altre de l'Evangeli, mostra que l'encarnació redemptora de Jesús, la seva missió, és el cim de tot l'Antic Testament⁵⁰.

⁴⁹ BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen, 1950), pp. 78, 131, etc.

⁵⁰ Vegeu Io 1,23 (Is 40,3); 1,51 (Gen 28,12); 2,17 (Ps 69,10); 6,31 (Ex 16,4.13-15; Num 11,7-9; Neh 9,15; Ps 78,24); 6,45 (Is 54,13; Ier 31,33-34); 7,38 (Prov 18,4; Is 58,11; Ps 78,16); 7,42 a (2 Sam 7,12; Ps 89,3-5); 7,42 b (Mich 5,2); 8,24.28.58 (Ex 3,14; Deut 32,39; Is 41,4; 43,10; 46,4; 48,12; 52,6); 10,34 (Ps 82,6); 12,13 (Ps 118,25-26); 12,15 (Zach 9,9); 12,38 (Is 53,1); 12,40 (Is 6,10); 13,18 (Ps 41,10); 13,19 (Ex 3,14; Dt

No es tracta d'un testimoni extrínsec. Es tracta de la mateixa paraula del Pare que és anunciada pels Profetes, i ara es manifesta en tota la seva plenitud en el Fill: «Després que en altre temps Déu havia parlat als pares molt sovint i de moltes maneres per mitjà dels profetes, en aquests dies que són els últims ens ha parlat a nosaltres per mitjà del Fill» (Hebr 1,1-2).

5. *El testimoniatge del Baptista*

L'evangelista dóna molt de relleu al testimoniatge del Baptista sobre Jesús. En parla a Io 1,6-8.15.19-28.29-34.35-36; 3,22-30, i hi torna a fer al·lusió a Io 5,33-36; 10,40-42. Volem destacar la primera referència, que es troba al pròleg de l'evangeli:

Io 1,6-8: «6 Aparegué un home enviat de Déu, que es deia Joan. 7 Aquest vingué com a testimoni, a testimoniar de la Llum, a fi que tots creguessin per ell. 8 No era pas la Llum, sinó que havia de testimoniar de la Llum».

La missió del Baptista demana una atenció especial. Cal destacar-ne tres notes:

Primera. *Ve de Déu.* El Baptista és un enviat de Déu, ἀπεσταλμένος (cf. Io 3,28). També Jesús és enviat de Déu. Aquí entra en joc l'analogia. Es pot dir que mentre el Baptista és *un enviat*, Jesús és **EL QUI EL PARE HA ENVIAT**.

Segona. *Ve com a testimoni*, εἰς μαρτυρίαν. També aquí cal tenir en compte l'analogia del concepte de testimoni (que està en funció del concepte de missió). Jesús pot dir: *Jo sóc qui dono testimoni de mi mateix*» (Io 8,18). El Baptista és *un testimoni* de Jesús, de la Llum. Però el testimoniatge del Baptista és d'alguna manera el testimoniatge de Déu, perquè el Baptista és un enviat de Déu, que *participa* en l'acció divina de testificar.

Tercera. La finalitat última de la missió del Baptista és *que tots creguin per mitjà d'ell*, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. Creure per mitjà d'ell⁵¹ és acceptar el seu testimoniatge sobre la Llum.

32,39; Is 41,4; 43,10; 46,4; 48,12; 52,6); 15,25 (Ps 35,19; 69,5); 19,24 (Ps 22, 19); 19,28 (Ps 22,16); 19,29 (Ps 69,22); 19,36 (Ex 12,46; Num 9,12; Ps 34,21); 19,37 (Zach 12,10); 20, 9 (Ps 16,9-11).

⁵¹ La construcció πιστεύειν διὰ es troba sis vegades a sant Joan: creure pel Baptista que dóna testimoni de la Llum (Io 1,7); creure per la paraula de la samaritana (Io 4,39.42); creure per la paraula dels deixebles (Io 17,20); per la

Però, ¿la Llum necessita qui en doni testimoniatge?, ¿no s'imposa per si mateixa (Io 8,12)? Ens trobem davant una de les paradoxes de sant Joan i de tot el Nou Testament. La Llum necessitarà presentació perquè s'ha abaixat fins a la carn (Io 1,14. Cf. Phil 2,5-8). Joan ha vingut perquè fos manifestada a Israel (Io 1,31). Però solament els esdeveniments darrers la posaran en plena evidència (cf. Io 2,22; 12,16; 13,7; 14,26. Vegeu també Phil 2,9-11) ⁵².

6. El testimoni dels deixebles

Jesús diu als seus deixebles que són els seus testimonis: «I vosaltres també doneu testimoni, vosaltres que sou amb mi des del principi» (Io 15,27).

Destaquem tres notes del testimoniatge dels deixebles:

Primera. Els deixebles són *enviats* per Jesús: «Així com m'heu enviat al món, jo també els he enviats al món» (Io 17,18); «Tal com m'ha enviat el Pare, així us envio jo a vosaltres» (Io 20,21). L'analogia és palesa. La missió de Jesús és l'exemplar i la raó de ser de la missió dels deixebles. Els deixebles participen en la missió divina que Jesús té del Pare.

Segona. Els deixebles donen testimoniatge: «La vida s'ha manifestat i l'hem vista, i en donem testimoni i us anunciem la vida eterna, la que era prop del Pare i se'ns ha aparegut» (1 Io 1,2); «I nosaltres hem contemplat, i en donem testimoni, que el Pare ha enviat el Fill com a Salvador del món» (1 Io 4,14). El testimoniatge dels deixebles és subordinat al testimoniatge de Jesús (com la seva missió és subordinada a la de Jesús). Els deixebles donen testimoni de la *manifestació* de la vida eterna, de la *missió* del Fill al món. I la missió i la manifestació del Fill són el testimoniatge increat del Pare que esdevé creat en Jesucrist.

Tercera. La finalitat del testimoniatge dels deixebles és la

paraula de Jesús (Io 4,41); per les seves obres (Io 14,11). A Io 1,7 i 17,20, *δία* porta genitiu; als altres textos, acusatiu. Sempre indica una veritable causa de la fe.

⁵² La transparència del quart evangeli s'explica perquè l'autor contempla Jesús a la llum dels últims esdeveniments. I, guiat per l'Esperit, ha arribat a la veritat plena (cf. Io 14,26; 16,12-13), el que li permet de presentar simultàniament el Crist encarnat i el Crist glorificat. Cf. O. CULMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Cinquième Partie, *Les sacrements dans l'Évangile johannique* (Neuchâtel, 1963), pp. 141-143; *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, Paris, 1958), pp. 157, 248.

comunió amb Déu (κοινωνία), fruit de la fe⁶³. Acabem d'esmentar dos textos de la primera carta de sant Joan sobre el testimoniatge dels deixebles. Doncs bé, a continuació del primer llegim: «Allò que hem vist i sentit, us ho anunciem també a vosaltres, a fi que també vosaltres tingueu comunió amb nosaltres. I la nostra comunió és amb el Pare i amb el seu Fill Jesucrist» (1 Io 1,3); i a continuació del segon: «El qui confessa que Jesús és el Fill de Déu, Déu resta en ell, i ell en Déu» (1 Io 4,15). La finalitat del testimoniatge és sempre la fe que porta a tenir vida eterna (cf. Io 20,30-31; 1 Io 5,13).

La semblança entre la missió del Baptista com a testimoni i la dels deixebles és palesa. Només que el Baptista és encara en la penombra. Dóna testimoniatge de la redempció futura. Mentre que els deixebles són a plena llum. Els esdeveniments pasquals han esquinçat el vel de l'Antiga Aliança, i donen testimoniatge de la redempció acomplerta.

El testimoniatge dels deixebles s'expressa en les seves paraules i en les seves obres — particularment en l'amor fratern —. Considerem ara la paraula dels deixebles i la seva unitat per la caritat com a motius de creure.

7. La paraula dels deixebles

La paraula dels deixebles de Jesús és motiu de creure. Jesús a l'oració sacerdotal diu: «No prego solament per ells [pels deixebles], sinó també pels qui creuran en mi per llur paraula (διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν)» (Io 17,20). I tota l'obra de Joan és un testimoniatge sobre Jesús: «I nosaltres hem contemplat i donem testimoni que el Pare ha enviat el Fill com a Salvador del món» (1 Io 4,14). I els dotze digueren a la comunitat de Jerusalem: «No està bé que nosaltres deixem la paraula de Déu per dedicar-nos a distribuir almoines a les taules (...) Nosaltres continuarem dedicats a l'oració i al ministeri de la paraula» (Act 6,2.4). La paraula apostòlica no és una simple repetició llunyana de la Paraula de Déu; n'és una *expressió* viva, una *participació*.

⁶³ Quan sant Joan parla de la fe, pensa en la fe viva. Per ell, ὁ πιστεύων és el mateix que ὁ ἀγαπῶν. Amb tot — com s'ha vist al començament d'aquesta segona part de l'estudi — admet una fe imperfecta, incipient.

8. *La unitat entre els deixebles per la caritat*

Un altre motiu de creure: la unitat entre els deixebles. Jesús la va demanar al Pare en l'oració sacerdotal: que siguin u perquè el món cregui que vós m'heu enviat, perquè el món conegui que vós m'heu enviat (Io 17,21.23). I abans Jesús mateix havia assenyalat la caritat fraterna com a criteri per a conèixer els seus deixebles (Io 13,35), i, per tant, com a camí per anar a ell (perquè pels deixebles es va a Jesús, i per Jesús al Pare. Cf. Io 13,20). La caritat fraterna es motiu que porta a la fe, perquè manifesta l'amor que Jesús ens ha tingut: Jesús «va donar la seva vida per nosaltres; i nosaltres també hem de donar la vida pels germans» (1 Io 3,16). I l'amor que Jesús ens ha tingut és la manifestació entre nosaltres de l'amor increat del Pare: «La caritat de Déu enmig de nosaltres (ἐν ἡμῖν) s'ha manifestat en això: que Déu ha enviat el seu Fill unigènit al món, a fi que visquem per ell» (1 Io 4,9).

9. *El testimoniatge de la samaritana*

La samaritana, convertida per les paraules de Jesús, va anar a l'encontre dels seus paisans i els digué: «Veniu a veure un home que m'ha dit tot el que havia fet; ¿no és pas el Crist?» (Io 4,29). I l'evangelista observa: «Molts dels samaritans d'aquell poble van creure en ell [en Jesús] per la paraula de la dona (διὰ τὸν λόγον) que testificava: M'ha dit tot el que he fet» (v. 39).

10. *El testimoniatge de les multituds*

Llegim a Io 12,17-18: «La multitud, que estava amb ell quan va cridar Llàtzer del sepulcre i el va ressuscitar d'entre els morts, donava testimoniatge. Per això sortí també a rebre'l la multitud, perquè havien sentit dir que ell havia fet aquest signe».

Els qui havien presenciat la resurrecció de Llàtzer en donaven testimoniatge; i els que els sentiren (ακούειν) —i els donaren crèdit— sortiren a rebre Jesús i a aclamar-lo com a rei d'Israel (cf. v. 13).

11. *Veure i testificar*

Hi ha un punt que demana una atenció especial. La relació entre veure (ὄρᾶν, θεᾶσθαι) i testificar (μαρτυρεῖν)⁵⁴.

Jesús testifica el que ha vist al si del Pare: «Déu, ningú no l'ha vist (έώρακεν) mai; un unigènit Déu que està al si del Pare, ell és qui l'ha revelat» (Io 1,18); «No és pas que ningú hagi vist (έώρακεν) el Pare, llevat del qui està amb Déu; aquest és qui ha vist (έώρακεν) el Pare» (Io 6,46); «En veritat, en veritat et dic que parlem del que sabem, i testifiquem allò que hem vist (έωράκαμεν)» (Io 3,11); «El qui ve del cel (...) testifica allò que ha vist (έώρακεν) i ha sentit» (Io 3,31-32); «Jo dic allò que he vist (έώρακα) estant amb el meu Pare» (Io 8,38).

Joan baptista dóna testimoni de Jesús perquè ha vist l'Esperit que davallava damunt d'ell: «He vist (τεθέαμαι) l'Esperit que davallava del cel com un colom i es posava damunt seu. Jo no el coneixia, però el qui em va enviar a batejar amb aigua em va dir: Aquell damunt del qual veuràs (ἰδῆς) davallar i posar-se l'Esperit, aquest és el qui bateja amb l'Esperit Sant. I jo he vist (έώρακα) i he testificat que aquest és el Fill de Déu» (Io 1, 32-34).

Els deixebles donen testimoni de Jesús perquè han vist: «I vam contemplar (έθεασάμεθα) la seva glòria, glòria que té del Pare com a Unigènit, ple de gràcia i de veritat» (Io 1,14). Al començament de la primera carta de sant Joan s'afirma una i altra vegada que el testimoniatge i l'anunci segueixen la contemplació i la visió: «Allò que era des del començament, allò que hem sentit, allò que hem vist amb els nostres ulls (έωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν), allò que hem contemplat (έθεασάμεθα) i que les nostres mans han tocat referent al Logos de la vida — perquè la vida s'ha manifestat i l'hem vista (έωράκαμεν) i en donem testimoni i us anunciem la vida eterna, la que era prop del Pare i se'ns ha manifestat —, allò que hem vist (έωράκαμεν) i sentit, us ho anunciem també a vosaltres» (1 Io 1,1-3). A 1 Io 4,14, hi ha la mateixa idea: «I nosaltres hem contemplat (τεθεάμεθα), i en do-

⁵⁴ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans Saint Jean*, a *Sacra Pagina*, II, pp. 197-199.

nem testimoni, que el Pare ha enviat el Fill com a Salvador del món». I el mateix evangelista, quan testimifica que sortí sang i aigua del costat de Crist, diu: «I el qui ho ha vist (ὁ ἑωρακώς), n'ha donat testimoni» (Io 19,35).

Veure i donar testimoni s'entenen d'una manera diferent quan es tracta de Jesús i quan es tracta del Baptista o dels deixebles. Jesús dóna testimoni del que ha vist al si del Pare, d'una realitat transcendent que l'home no ha vist mai (Io 1,18; 6,46; 1 Io 4,12). El Baptista i els deixebles donen testimoni d'unes realitats històriques esdevingudes. Però en el seu testimoniatge, cal distingir curosament dos plans: el del simple fet i el de la interpretació del fet amb una llum superior. El Baptista va veure l'Esperit posar-se damunt Jesús i va testimoniar que Jesús és el Fill de Déu. Els deixebles van conviure amb Jesús i van testificar que és el Fill enviat pel Pare com a salvador. El Baptista i els deixebles són testimonis d'uns fets i d'una fe. Els fets els han vistos. La fe també és una visió. És una participació en la visió de Jesús. En efecte:

De Jesús, llegim que revela (λαλεῖν), que testimifica (μαρτυρεῖν) i que fa saber (γνωρίζειν):

el que sap (εἰδέναι) (Io 3,11)

el que ha vist (ὄραν) (Io 3,11.32; 8,38)

el que ha sentit (ἀκούειν) (Io 3,32; 8,26.40; 15,15).

I la nostra fe és:

conèixer (γινώσκειν, εἰδέναι). Basta comparar els següents textos: Io 11,27 amb 7,26; Io 8,24 amb 8,28; Io 17,21 amb 17,23; Io 14,10-11 amb 14,20⁵⁵.

veure. Considereu el parallelisme entre creure i veure en aquests dos textos: «Perquè aquesta és la voluntat del meu Pare: que tot aquell qui veu (ὁ θεωρῶν) el Fill i creu (καὶ πιστεύων) en ell, tingui vida eterna» (Io 6,40); «Qui creu (ὁ πιστεύων) en

⁵⁵ ALFARO, *Fides in terminologia biblica*, a «Gregorianum» 42 (1961) 463-505, sobre aquest punt: pp. 500-502; WIKENHAUSER, op. cit., pp. 373-374; H. SCHLIER, *Croire, connaître, aimer dans l'Évangile de Saint Jean*, a *Essais sur le Nouveau Testament* (Paris, 1968), pp. 325-348, sobre aquest punt: pp. 330-333. Segons Bultmann γινώσκειν representa un estadi superior a πιστεύειν, en el qual l'objecte de la fe és posseït plenament i definitivament (BULTMANN, γινώσχω, a *Th.Wb.z.N.T.*, I, 689-719, sobre aquest punt: p. 713).

mi, no creu en mi, sinó en el qui m'ha enviat! i qui em veu (ὁ θεωρῶν) a mi, veu el qui m'ha enviat» (Io 12,44-45) ⁵⁶.

escoltar o *sentir*. Vegeu el parallelisme entre πιστεύειν i ἀκούειν a Io 8,45-47: «Però a mi, perquè dic la veritat, no em creieu. ¿Qui de vosaltres em pot demostrar que he pecat? Si dic la veritat, per què no em creieu? Qui és de Déu, escolta (ἀκούει) les paraules de Déu; per això vosaltres no les escolteu, perquè no sou de Déu». Vegeu també Io 5,24; 12,38 ⁵⁷.

La fe és, doncs, una participació en el coneixement que té Jesús (en el coneixement d'allò que Jesús sap, ha vist, ha sentit). Jesús dóna testimoni del coneixement que té com a Fill de Déu. El creient (el Baptista, el deixeble o el simple creient) dóna testimoni perquè *participa* en el coneixement que té Jesús, mitjançant la fe. La noció de testimoni és analògica, com és analògica la noció de coneixement. El testimoniatge de Jesús té per fonament la *visió clara de Déu*; el del creient, la *visió obscura de la fe*.

11. Conclusió

Segons sant Joan, els motius de creure són molts i variats. Van des del testimoniatge del Pare a la paraula d'una dona pecadora. Des de la resurrecció de Jesús a l'amor entre els germans. Però en la multiplicitat no manca la unitat. No solament la unitat de convergència en Jesús (tots els motius menen a creure en ell), sinó també la unitat d'origen: tots els motius vénen del Pare. Jesús és l'enviat del Pare. Les seves paraules i les seves obres vénen del Pare i manifesten la glòria que té com a Fill unigènit. Els deixebles enviats per Jesús (com Jesús és enviat pel Pare) proclamen la mateixa Paraula de Déu. L'amor fratern és una par-

⁵⁶ Hi ha una visió que precedeix la fe, la dels signes (Io 2,23; 11,45); hi ha una visió que és la mateixa fe; i hi ha una visió que segueix la fe (Io 11,40; 1 Io 3,2). SCHLIER, op. cit., pp. 327-330; WENZ, *Sehen und Glauben bei Johannes*, a «Theologische Zeitschrift» 17 (1961) 17-25; LAMMERS, *Oír, ver y creer, según el Nuevo Testamento* (Salamanca, 1967), pp. 71 ss. Sant Agustí insisteix en la visió que és premi de la fe: «Est autem fides, credere quod nondum vides: cuius fidei merces est, videre quod credis» (*Sermo* 43, n. 1); «Qui videt, numquid credit? Ille credit, qui nondum videt: aliud est credere, aliud est videre. Crede quia non vides, ut credendo quod non vides merearis videre quod credis. Meritum visionis, fides est; merces fidei, visio est. Crede ergo, et ambula in fide: salus tua in spe est» (*Sermo Bibliothecae Casinensis* II, 114,2).

⁵⁷ SCHLIER, op. cit., pp. 326-327; LAMMERS, op. cit.

tipicació en la caritat de Déu i la fa palesa. La mateixa samaritana es fa instrument del qui té per aliment fer la voluntat del qui l'ha enviat.

El P. de la Potterie parla de la diversitat de testimonis i de la unitat de testimoniatge⁵⁸. Sí. El testimoniatge sobre Jesús és únic. És el testimoniatge increat del Pare, però que es manifesta (es fa audible, visible, tangible) en formes diverses, perquè l'acció increada de testificar sobre Jesús és participada de moltes maneres en el món sobrenatural.

B. *La incredulitat dels jueus malgrat els motius de creure*

A voltes l'evangeli de sant Joan dona la impressió que l'obra salvadora de Jesús ha estat un fracàs:

[El Logos, la Llum] vingué a casa seva, però els seus no l'acolliren (Io 1,11).

El qui ve del cel (...) testifica allò que ha vist i ha sentit, però ningú no accepta el seu testimoniatge (Io 3,31-32).

Malgrat haver fet davant d'ells tants de signes, no creien en ell (Io 12,37).

Però, no. Es tracta d'un procediment literari. Sant Joan és un escriptor amic dels contrastos. Li plau de dibuixar un fons negre per fer-hi ressaltar amb més força el raig de llum. A continuació de cada un d'aquests textos categòricament negatius, ve un aclariment de signe positiu:

A tots els qui el reberen va donar poder d'esdevenir fills de Déu, als qui creuen en el seu nom (Io 1,12).

El qui ha acceptat el seu testimoniatge ha segellat que Déu és veraç (Io 3,33).

Amb tot, però, fins d'entre els principals molts cregueren en ell (Io 12,42)⁵⁹.

I, no obstant, el fons obscur que tan sovint descriu sant Joan no es pot reduir a un simple enginy literari. Respon a una realitat punyent que li esquinça l'ànima: la incredulitat del món. És un

⁵⁸ I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans Saint Jean*, a *Sacra Pagina*, II, pp. 200-202.

⁵⁹ FEUILLET, op. cit., p. 80.

misteri que voldria arribar a desxifrar. Però, perquè és un misteri, es limitarà a balbucejar uns quants mots que fan llum, però que no resolen totalment l'enigma. Intentarem seguir-lo.

En primer lloc, els fets.

A sant Joan, com als Sinòptics, les paraules i les obres de Jesús produeixen actituds contradictòries. Uns diuen que ve de Déu, i d'altres que és del dimoni ⁶⁰.

Al quart evangeli, l'oposició a Jesús comença al capítol cinquè. Jesús va guarir un paralític en dissabte. Els jueus el perseguien (Io 5,16), i quan n'explicà el motiu, volien matar-lo (v. 18). Al capítol següent Jesús es proposa com a pa baixat del cel, que cal menjar per a tenir vida eterna, i des d'aleshores molts dels seus seguidors es feren enrera i ja no anaven més amb ell (Io 6,66). Els jueus ja intentaven matar-lo (Io 7,1.25). Durant la festa dels Tabernacles Jesús explicà als jueus qui era, i les autoritats volien agafar-lo (Io 7,30), el tractaren de samarità i d'endimoniat (Io 8, 48) i intentaren de lapidar-lo (Io 8,59). Quan Jesús va guarir un cec de naixement, els jueus van excloure el cec guarit de la sinagoga (Io 9,34): es tractava de desacreditar els qui podien parlar bé de Jesús. Amb ocasió de la festa de la Dedicació, en declarar-se obertament Fill de Déu, intentaren novament lapidar-lo (Io 10,31) i agafar-lo (v. 39). Però l'oposició a Jesús arriba al seu cim amb ocasió de la resurrecció de Llätzer: es reuní el Sanedrí, i a fi d'evitar la destrucció del temple i la dispersió del poble, resolgueren de matar Jesús (Io 11,47-53). Inclús els grans sacerdots determinaren de matar Llätzer ressuscitat (Io 12,10-11): es tractava, com en el cas de l'excomunió del qui havia nascut cec, d'esborrar els signes ⁶¹.

I, ¿per què aquest engegament davant la Llum?

Sant Joan fa tres observacions: Primera. La incredulitat dels jueus era prevista en el pla de Déu. Segona. Els jueus no creuen perquè no volen. Tercera. Explica perquè no volen creure. Reflexionarem sobre cada un d'aquests punts.

⁶⁰ Vegeu, per exemple, Mc 2,1-12 i par.; Mt 12,22-24 i par.; Io 9,16; 10,20-21.

⁶¹ MOLLAT, *Le semeion johannique*, a *Sacra Pagina*, II, p. 217.

1. *La incredulitat dels jueus era en el pla de Déu*

L'evangelista es dirigeix a la comunitat dels creients. I els prevé contra l'escàndol que pot suposar per a ells la incredulitat que els envolta, i, d'una manera particular, la incredulitat del poble elegit. Convé de considerar el text:

Io 12,37-41: «37 Malgrat haver fet davant d'ells tants de signes, no creien en ell, 38 a fi que es complissin les paraules que digué el profeta Isaïas: Senyor, ¿qui ha cregut el nostre missatge? I el braç del Senyor, ¿a qui s'ha revelat? 39 Per això no podien creure perquè digué encara Isaïas: 40 Els ha encegat els ulls i els ha endurit el cor, perquè no hi vegin amb els ulls ni comprenguin amb el cor, i no es converteixin i jo els guareixi. 41 Això digué Isaïas, quan veié la seva glòria i parlà d'ell».

Una observació prèvia. El segon text d'Isaïas que cita l'evangelista (Is 6,9-10) és emprat pels Sinòptics amb una finalitat apologetica idèntica (Mc 4,10-12; Mt 13,10-17; Lc 8,10). I sant Pau, segons contenen els Fets dels Apòstols, el va fer servir amb to polèmic contra els jueus de Roma (Act 28,25-28).

El text d'Isaïas es troba en la descripció de la seva vocació profètica. Però el més probable és que fos escrit una vegada realitzada la seva missió i refusada la seva predicació. Aleshores, convençut que no succeeix res que Déu no vulgui, i sense distingir entre voluntat absoluta de Déu i voluntat permissiva (que no eren categories de la seva època), diu: Déu m'ha enviat a endurir el poble; la meua missió no ha estat la seva conversió, sinó la seva perdició.

Joan aplica el text d'Isaïas als jueus no creients. La missió del profeta abans del fet decisiu de la captivitat i de la primera destrucció del temple, era tipus de la missió de Jesús abans de la destrucció definitiva del lloc sant i de la dispersió del poble (cf. Io 4,21). Déu ho havia profetitzat així perquè sabia per endavant la reacció voluntària dels jueus. Però Joan, atent a la paraula de Déu que no pot fallar, parla en forma absoluta: per això no podien creure, διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεῦειν (v. 39). Sant Agustí diu als que insisteixen en la dificultat del text: «Quibus respondemus, Dominum praescium futurorum, per Prophetam praedi-

xisse infidelitatem Iudaeorum; praedixisse tamen, non fecisse»⁶². L'expressió joànica no és, doncs, un judici sobre l'acció de Déu i la llibertat humana. L'evangelista simplement reflexiona sobre la manca d'èxit de l'obra de Jesús i mostra que els jueus, amb la seva obstinació, han realitzat els plans de Déu⁶³.

2. *Els jueus no creuen perquè no volen*

Sant Joan afirma amb claredat la responsabilitat de la manca de fe, un cop ha estat suficientment proposada.

Jesús acusa els jueus: «Vosaltres escriteu les Escriptures perquè us penseu tenir en elles vida eterna; i elles són les que donen testimoni de mi; però no voleu (οὐ θέλετε) venir a mi per tenir vida!» (Io 5,39-40). Aquest text ens fa pensar en el dels Sinòptics: «Jerusalem, Jerusalem, la qui mata els profetes i apedrega els qui li han estat enviats! Quantes vegades he volgut aplegar els teus fills, tal com una lloca aplega els seus pollets sota les seves ales, i no ho heu volgut! (καὶ οὐκ ἠθελήσατε)» (Mt 23,37; Lc 13,34).

El seu pecat és inexcusable: «Si jo no hagués vingut i no els hagués parlat, no tindrien pecat; ara, però, no tenen excusa del seu pecat (. . .) Si jo no hagués fet entre ells aquestes obres que cap altre no ha fet, no tindrien pecat; però ara, després d'haver-les vistes, em tenen odi, tant a mi com al meu Pare» (Io 15,22.24).

L'Esperit deixarà el món convicte de pecat, perquè no creu en Jesús (Io 16,9). I el mateix Jesús deia als jueus: «Us he dit, doncs, que morireu en els vostres pecats; perquè, si no creieu que Jo-Sóc, morireu en els vostres pecats» (Io 8,24. Cf. v. 21. Vegeu també Io 9,41).

3. *Per què els jueus no volen creure?*

D'un cap a l'altre del quart evangeli trobem acusacions greus contra el món en general i contra els jueus en particular, que expliquen la raó psicològica de llur incredulitat.

Limitant-nos als jueus, voldríem resumir el pensament de Joan en una fórmula breu, fruit d'una llarga reflexió sobre els textos.

⁶² S. AUGUSTINUS, *In Ioannis Evangelium*, tract. 53, n. 4.

⁶³ LAGRANGE, *op. cit.*, pp. 340-341.

Després intentarem provar-la. Els jueus no volen creure perquè han fet de Déu un ídol, εἰδωλον. El seu Déu no és el Pare de nostre Senyor Jesucrist, sinó que s'han tancat en una idea falsa, i en lloc de cercar Déu, reposen segurs en el seu déu.

El diàleg de Jesús amb Nicodem ens obrirà la perspectiva. Nicodem era fariseu, mestre de la Llei i membre del Sanedrí. Però no era un home tancat, era un home que s'obria als «signes» de Déu. La salutació amb què inicia el diàleg posa de manifest els dos vessants de la seva personalitat: «Rabbí, sabem que heu vingut com a mestre de part de Déu, perquè ningú no pot fer aquests signes que vós feu, si Déu no és amb ell» (Io 3,2). La seva bona voluntat és inqüestionable: encara que de nit (probablement per tal de passar desapercbut⁶⁴) se'n va a trobar Jesús, i reconeix en els seus «signes» la missió divina⁶⁵. Però el plural que emprava deixa entreveure l'esperit de grup: se sent solidari dels seus, dels escribes i fariseus. I Jesús li declara obertament la necessitat d'una conversió tan radical que equival a trencar amb el passat i a començar de nou, a tornar a néixer: «En veritat, en veritat et dic, que ningú que no neixi de dalt [o "que no neixi una altra vegada"] no pot veure el Regne de Déu» (Io 3,3. Cf. v. 5). El text ens recorda Mt 18,3: «En veritat us ho dic: si no canvieu i us feu com els infants, no entrareu pas al Regne del cel»⁶⁶. És una exigència de conversió igual a la de Mt 5,20. «Perquè jo us dic que, si la vostra justícia no sobrepassa la dels escribes i fariseus, no entrareu pas al Regne del cel». Només que els Sinòptics subratllen l'actitud de l'home, i Joan l'acció de Déu. Però la necessitat absoluta de conversió és idèntica.

Destaquem alguns trets d'aquesta actitud tancada que fa impossible de veure el Regne de Déu.

a) L'aferrament a l'Escriptura amb esperit de suficiència. Els jueus estan orgullosos de l'Escriptura i es pensen tenir-hi vida

⁶⁴ Mollat, *Iniciación espiritual a San Juan* (Salamanca, 1965), p. 35, observa que els jueus solien aprofitar la nit per escutar les Escriptures. Segons ell, el desig de la pau i del silenci de la nit per a tractar un tema important justificaria l'hora de l'entrevista de Nicodem amb Jesús.

⁶⁵ Sobre la bona voluntat de Nicodem cf. Io 7,50-51. Vegeu també Io 19,39.

⁶⁶ Vegeu a J. JEREMIAS, *Le baptême des enfants* (Le Puy, Lyon, 1967), pp. 71-73, el paralelisme de Io 3,5 amb Mt 18,3 i Mc 10,15 (= Lc 18,17). Cf. I. DE LA POTTERIE, *Nacer del agua y nacer del Espíritu*, a *La vida según el Espíritu*, pp. 33-66, especialment, pp. 55-59.

eterna (cf. Io 5,39a). Però, com diria sant Jaume, en lloc de complir la Llei, la fan servir per a judicar els altres (Iac 4,11-12). Així, amb la Llei a la mà, condemnen Jesús perquè guareix en dissabte (Io 5,16.18; 7,22-23; 9,16). I refusen Jesús (que creuen que és galileu) perquè l'Escriptura diu que el Messias serà de Betlem, del llinatge de David (Io 7,41-42), i de Galilea no n'ha sortit mai cap profeta (Io 7,52. Cf. Io 1,46). A més, segons la Llei, el Messias romandrà per sempre, i Jesús parla del seu enlairament (Io 12, 34). Però el que passa és que els jueus no es deixen judicar pels llibres sagrats, que els conduïren a Jesús (Io 5,39.46-47), sinó que s'erigeixen en jutges, donant-se glòria els uns als altres i no cercant la que ve de Déu (Io 5,44).

b) La convicció que es salvaran pel fet de ser fills d'Abraham (de formar part del poble escollit, d'haver rebut la circumcisió). Segons els Sinòptics, el Baptista ja els en feia retret: «Feu, doncs, un fruit propi de la conversió i no us penseu que podeu dir-vos: Tenim per pare Abraham, perquè jo us dic que Déu pot fer sortir fills a Abraham d'aquestes pedres» (Mt 3,8-9; Lc 3,8). A l'evangeli de Joan, Jesús els acusa durament: no fan les obres d'Abraham, sinó les del diable. Si fessin les obres d'Abraham creurien en Jesús (Io 8,33-58). Però qui fa el mal avorreix la llum (Io 3,20), i el món odia Jesús perquè Jesús testifica que les seves obres són dolentes (Io 7,7).

c) L'actitud davant els signes: els jueus judiquen els signes, en lloc de deixar-se judicar pels signes (que són judici de Déu)⁶⁷. En efecte, demanen a Jesús que acrediti la seva missió amb un signe (Io 2,18; 6,30). I fins precisen amb quin: que, com a nou Moisès, els doni pa del cel (Io 6,31)⁶⁸. I, no obstant, veuen els signes i no creuen (Io 12,37); han vist com Jesús multiplicava el pa i no han cregut en ell (Io 6,36). Sant Pau els acusa: «els jueus demanen signes» (1 Cor 1,22).

És que els signes són llum per al qui els contempla amb senzillesa. Però són un obstacle per als qui els volen com a proves, per a recolzar, finalment, en els propis arguments (cf. Io 4,48). La llum dels signes, participació de la Llum de Jesús, encega els

⁶⁷ MOLLAT, *Le semeion johannique*, a *Sacra Pagina*, II, p. 217.

⁶⁸ A. FEUILLET, *Le discours sur le pain de vie*, «Foi Vivante», n. 47, 1967, pp. 26-27.

savis i prudents (cf. Mt 11,25; Lc 10,21). Jesús va venir perquè els qui no hi veien hi vegessin, i els qui hi veien es tornessin cecs (Io 9,39). Per a comprendre un signe, és necessari deixar-se judicar pel signe, que ve de Déu. I els jueus no ho volen. Ells s'eri-geixen en jutges dels signes. I diuen al cec de naixement guarit per Jesús: «Tot tu vas néixer cobert de pecats, ¿i ens dones lliçons?» (Io 9,34).

Tot es redueix al mateix. En el fons els jueus estan convençuts que coneixen Déu, i s'han format un ídol. Ni coneixen Déu (Io 7, 28; 8,54-55), ni tenen l'amor de Déu (Io 5,42). No són de Déu (Io 8,47), sinó de baix, del món (Io 8,23), i per això judiquen segons la carn (Io 8,15)⁶⁹. Jesús pot dir: «No creieu, perquè no sou de les meves ovelles» (Io 10,26). L'expressió, en el seu context, vol dir: no esteu disposats ni a escoltar les meves paraules ni a considerar les obres que faig en nom del meu Pare (cf. vv. 24-27).

Sant Joan acaba la seva primera carta, en la qual ha parlat sobre la veritable naturalesa de Déu i de l'actitud cristiana, dient: «Fillets, gardeu-vos dels ídols (ἀπὸ τῶν εἰδώλων)» (1 Io 5,21). Creiem que l'expressió vol dir: No us feu ídols que substitueixin, en la vostra vida, el Pare de nostre Senyor Jesucrist. Aquest va ser el pecat dels jueus.

C. La fe com a do del Pare

Hem parlat dels motius de creure. Però, en l'enumeració que hem fet, n'hem deixat un que mereix una consideració especial: l'atracció del Pare. La fe en Jesús Fill de Déu és un do del Pare.

No es tracta d'una novetat de sant Joan. La doctrina es troba als Sinòptics. Jesús, a Cesarea de Felip, demana als seus deixebles: «Qui diuen la gent que és el Fill de l'home? Ells li digueren: Uns, Joan Baptista; d'altres, Elias; d'altres, Jeremias o un dels profetes. I vosaltres, els diu, ¿qui dieu que sóc jo? Simó Pere respongué: Vós sou el Crist, el Fill del Déu vivent. I li respongué Jesús: Ets benaurat, Simó, fill de Jonàs, perquè no t'ho ha revelat carn i sang, sinó el meu Pare del cel» (Mt 16,13-17)⁷⁰. La filiació

⁶⁹ Els jueus judiquen falsament sobre l'origen de Jesús (Io 6,41-42; 7,27), i, de fet, no saben d'on és (Io 8,14. Cf. Io 9,29).

⁷⁰ O. Cullmann pensa que Mt 16,16-23 ajunta en una sola narració dos esdeveniments diferents. Un dels esdeveniments seria el reconeixement de la Mes-

divina de Jesús es coneix no com a fruit d'una consideració humana (carn i sang), sinó d'una revelació (ἀποκαλύπτειν) del Pare de Jesús que és al cel. A l'*hymnus iubilationis* de Mt 11,25-27 i Lc 10,21-22 s'afirma clarament que ningú no coneix el Fill sinó el Pare.

Convé d'examinar un text clau de sant Joan sobre aquesta matèria. Després de la primera part del discurs sobre el pa de vida, «els jueus murmuraven d'ell perquè havia dit: Jo sóc el pa baixat del cel, i deien: ¿Aquest no és Jesús, el fill de Josep, del qual coneixem el Pare i la mare? ¿Com diu ara: he baixat del cel?» (Io 6,41-42). Es tracta d'un cas típic de judici segons la carn, κατὰ τὴν σάρκα (Cf. Io 8,14-15). Jesús corregeix aquest judici amb unes paraules que mereixen una atenció especial:

Io 6,43-46: «43 Jesús els replicà: No murmureu entre vosaltres. 44 Ningú no pot venir a mi, si el Pare que m'ha enviat no l'atreu; i jo el ressuscitaré el darrer dia. 45 Està escrit en els Profetes: Tots seran ensenyats per Déu. Tot aquell qui ha escoltat l'ensenyament del Pare i l'ha après, ve a mi. 46 No és pas que ningú hagi vist el Pare, llevat del qui ve de Déu: aquest és qui ha vist el Pare».

Cal completar aquest text amb Io 6,64-65: «64 Però n'hi ha alguns de vosaltres que no creuen. Jesús, en efecte, sabia des d'un principi quins eren els qui no creien, i qui era el qui el trairia. 65 I deia: Per això us he dit que ningú no pot venir a mi, si no li és donat pel Pare».

Unes quantes observacions sobre aquests textos.

Primera. En aquests textos no es tracta d'explicar la incredulitat dels jueus, sinó la raó de la fe. El sentit de Io 6,43 ss és que els jueus no han de discutir la doctrina de Jesús (el seu origen) com si en fossin els únics jutges; les seves facultats naturals no basten per a aquest judici; fa falta la llum del Pare sense la qual

sianitat de Jesús, que tindria els seus paral·lels a Mc 8,27-33 i Lc 9,18-22. En aquests textos més que d'una confessió de Pere, es tractaria d'un aclariment sobre la missió del Messias que havia de patir molt. La falsa noció que Pere tenia del Messias va ser digna d'una reprimenda (Mc 8,33; Mt 16,22-23). L'altre esdeveniment seria la confessió de Pere sobre la divinitat de Jesús: «Vós sou el Fill de Déu» (que tindria el seu paral·lel a Io 6,69). I aquesta confessió va re-reïxer l'aprovació de Jesús: «Ets benaurat, Simó, fill de Jonàs», i la declaració que té aquest coneixement per revelació del Pare. *Sant Pere, Deixeble, Apòstol, Màrtir* (Barcelona, 1967), pp. 159-173; *Christologie du Nouveau Testament*, pp. 243, 247-248.

ningú no pot conèixer Jesús; el coneixement de la seva filiació divina no ve de la carn i la sang, sinó del Pare ⁷¹.

El sentit de Io 6,64 s sembla el mateix. Jesús, com a resum de la promesa de l'Eucaristia, havia dit: «Així com jo, enviat pel Pare que viu, visc pel Pare, així qui em menja a mi viurà a causa de mi» (Io 6,57). Molts dels seus seguidors en murmuraren i Jesús coneixia el seu interior (vv. 60-61. Cf. v. 64 b). En relació amb aquesta murmuració els diu: «N'hi ha alguns de vosaltres que no creuen (...) Per això us he dit que ningú no pot venir a mi, si no li és donat pel Pare» (vv. 64-65). No creuen perquè judiquen humanament; en lloc de judicar segons la carn s'han de deixar guiar pel do del Pare, per la llum interna, sense la qual ningú no pot anar a Jesús, sense la qual ningú no pot acceptar la seva doctrina ⁷².

Segona. La fe és un do de Déu. Anar a Jesús, ἔρχεσθαι πρὸς με, equival a creure en ell, πιστεύειν εἰς ἐμέ. Basta considerar el parallelisme sinònim que ofereix Io 6,35:

Qui ve a mi (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ) no tindrà fam,
i qui creu en mi (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ) mai més no tindrà set.

Doncs bé, Jesús diu categòricament que per anar a ell fa falta l'atracció del Pare, el do del Pare: «Ningú no pot venir a mi (οὐδεὶς δύναται ἔλθειν πρὸς με), si el Pare que m'ha enviat no

⁷¹ Cf. LAGRANGE, op. cit., pp. 180-181.

⁷² Lagrange, op. cit., p. 189, comentant Io 6,65, diu unes paraules que ens semblen totalment inadmissibles: «Jesús recorda que ha indicat ja (v. 44) la raó última de llur incredulitat». Wikenhauser, op. cit., p. 201, s'expressa en el mateix sentit: «Per acabar, Jesús els manifestà que ja els ha descobert la raó última de llur infidelitat (v. 44). La fe en ell, no és, a fi de comptes, obra de l'home, sinó do de Déu». No podem admetre aquesta exegesi. La raó última de la incredulitat no està en Déu, sinó en l'home. Sant Joan, en aquests textos, parla de la raó última de la fe. Ens trobem, és veritat, davant un misteri; davant unes dades que no sabem coordinar. Creiem que hem explicat, seguint fidelment el pensament de sant Joan, que la raó última de la incredulitat es troba en l'actitud de l'home que refusa el judici de Déu. Aquí sant Joan ens dirà que la raó última de la fe està en el do de Déu. Però l'autor sagrat no intenta de coordinar aquests extrems. No es planteja el problema de la pre-destinació. I, després de molts segles de reflexió i de discussions, la conciliació d'aquestes dades de fe continua essent una *crux theologorum*. Ens plau de reproduir una fórmula del Concili de Quierzy de l'any 853 (no pel seu valor com a document del Magisteri, ja que es tracta d'un Concili provincial, sinó per la claredat amb què exposa la doctrina catòlica): «Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum» (Conc. Carisiacum, cap. 3, D Sch 623).

l'atreu» (ἐλκύνειν, atreure) (v. 44), «si no li és donat pel Pare» (δίδοσθαι, ser donat) (v. 65).

Tercera. L'atracció del Pare, el do del Pare és una gràcia interna. Per a il·lustrar la necessitat de l'atracció del Pare, Jesús diu: «Està escrit en els Profetes: Tots seran ensenyats per Déu» (Io 6, 45 a). El text és una al·lusió a Is 54,13, Ier 31,33-34 i, probablement, Ier 24,7.

Is 54,13: «Tots els teus fills seran instruïts per Jahvè. Gran serà el benestar dels teus fills».

Ier 31,33-34 (LXX: 38,33-34): «Aquesta serà l'aliança que conclouré amb la casa d'Israel després d'aquells dies, oracle de Jahvè: posaré la meva Llei dintre d'ells i l'escriuré sobre el seu cor. Aleshores jo seré el seu Déu, i ells seran el meu poble. No els caldrà més instruir-se l'un a l'altre, dient: Coneixeu Jahvè, perquè em coneixeran tots, dels més petits fins als més grans, oracle de Jahvè, ja que els perdonaré les culpes i no em recordaré més dels seus pecats».

Ier 24,7: «Els donaré un cor per a conèixer que jo sóc Jahvè, i seran el meu poble, i jo seré el seu Déu, quan tornaran a mi de tot cor».

En aquests tres textos el coneixement de Déu és presentat com un bé escatològic, messiànic. En els dos de Jeremias, se'n subratlla una altra característica: és una gràcia interna. És la llei escrita al cor; és un cor nou capaç de conèixer Déu (cf. Ez 11,19; 36,26-27). No es tracta de la gràcia externa de la revelació. Es tracta de la llum interna del Pare que fa possible el coneixement de la revelació externa, que fa veure en Jesús de Natzaret el Fill de Déu, enviat pel Pare.

Quarta. S'afirma el caràcter universal del do intern, de l'atracció del Pare: «Tots seran ensenyats per Déu» (Io 6,45 a). Els textos d'Isaïes i Jeremias es refereixen als fills d'Israel. A sant Joan, no hi ha cap restricció. Cal entendre-ho de tots els homes. Això no vol dir que tots vagin a Jesús, arribin a creure. Creurà el qui hagi escoltat (ἀκούειν) i el qui hagi après (μανθάνειν) (v. 45 b). Però «l'escola de Déu resta oberta a tots»⁷³.

⁷³ AUGUSTINOVIC, *Crítica determinismi Iohannei* (Hierosolymis, 1947), p. 157, citat per FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, p. 170. Cf. LAGRANGE, op. cit., p. 181.

L'acte de fe, com a do del Pare, és anomenat a sant Joan «néixer de Déu», ἐκ (τοῦ) θεοῦ γεννησθαι. Feuillet ha demostrat que les paraules de Io 1,13, «Els qui han nascut, no pas de la sang, ni del voler carnal, ni del voler d'home, sinó de Déu», no poden referir-se als batejats, sinó que s'han de referir als creients que tenen «poder d'esdevenir fills de Déu» (Io 1,12) pel baptisme (naixença sacramental de Déu. Cf. Io 3,3-8)⁷⁴. «Ser de Déu» (Io 8,47), «ser de la veritat» (Io 18,37) ¿no serà, doncs, el mateix que l'atracció del Pare?

Una dificultat.

Sant Joan ensenya que el Fill ens ha donat «intelligència (διάνοια), a fi que coneguem el Veritable» (1 Io 5,20). Aquest text és pres quasi literalment de Ier 24,7 (que hem citat més amunt). La διάνοια és el cor nou promès pels Profetes⁷⁵.

Però a més sant Joan parla de l'acció de l'Esperit Sant — que és l'Esperit de la veritat, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Io 14,17; 15,26; 16,13. Cf. 1 Io 2,27) — en els creients: els farà comprendre les paraules de Jesús i els guiarà a la veritat completa (Io 14,26; 16, 12-15; 1 Io 2,20.27), donant testimoni de Jesús (Io 15,26; 1 Io 5, 6-8).

¿Quina relació hi ha entre l'atracció del Pare, la διάνοια que ens dóna el Fill i l'ensenyament de l'Esperit?

Cal considerar que l'obra de la salvació és comuna a les tres divines persones. I cada una ens salva en el lloc que ocupa a la vida intra-Trinitària. La salvació ve del Pare (ἐκ) pel Fill (διὰ) en l'Esperit (ἐν).

Així, la revelació exterior parteix del Pare que envia el Fill, es manifesta en el Fill encarnat i culmina amb la missió visible de l'Esperit Sant. De la mateixa manera, la llum interna que porta a la fe, il·luminant el testimoni extern, parteix del Pare, se'ns dóna per Jesucrist i culmina en la possessió de l'Esperit.

⁷⁴ FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, pp. 80-94. També a 1 Io 2, 29; 4,7 «nascut de Déu» significa qualsevol justificat, encara que no estigui batejat (Ibid., pp. 85-86).

⁷⁵ M. E. BOISMARD, *La connaissance dans l'Alliance nouvelle, d'après la première lettre de saint Jean*, a «Revue biblique» 56 (1949) 365-391; J. ALFARO, *Cognitio Dei Christi in 1 Io*, a «Verbum Domini» 39 (1961) 82-91. Cf. S. LYONNET, *Presencia de Cristo y de su espíritu en el hombre*, a «Concilium», n.º 50 (dic. 1969) 566-578, especialment, pp. 575-576.

Interessa aquí de destacar el paper de la *possessió de l'Esperit* en la fe. Hem estudiat detingudament els motius de creure, resseguint d'un cap a l'altre l'evangeli de sant Joan. I no hem parlat de l'Esperit Sant. És que l'evangelista presenta el primer pla com el dels esdeveniments de la vida de Jesús, i durant la vida de Jesús l'Esperit no havia estat donat, perquè Jesús encara no havia estat glorificat (Io 7,39). Però als discursos dels «adéus» (Io 13,31-14, 31; 15-16), a la llum dels fets pasquals, l'evangelista parla obertament, en forma de promesa, del paper de l'Esperit en la fe adulta dels deixebles. I a la primera carta tracta aquest tema reflexionant entorn de la situació del creient.

Als discursos dels «adéus», l'Esperit és anomenat Paraclet, (ὁ) παράκλητος (Io 14,16.26; 15,26; 16,7) i Esperit de la Veritat, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Io 14,17; 15,26; 16,13). El nom de Paraclet és atribuït també a Jesús (1 Io 2,1). És un nom que designa una funció. L'expressió «un altre Paraclet», ἄλλος παράκλητος de Io 14,16 ho posa de manifest. L'Esperit assistirà els deixebles quan Jesús parteixi (Io 14,16; 15,26; 16,7), mentre Jesús intercedirà per ells prop del Pare (1 Io 2,1-2). L'expressió «Esperit de la Veritat» — en oposició a «esperit de l'error», τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης (1 Io 4,6) ⁷⁶ — indica la manera peculiar com l'Esperit assistirà els deixebles.

Però, a l'hora de precisar la funció de l'Esperit en la fe, cal que ens detinguem a considerar la comesa que l'evangelista li atribueix. L'evangelista parla en forma de promesa. ¿Quins verbs en futur empra per a designar l'acció de l'Esperit? Trobem els següents:

- διδάσκειν, ensenyar (Io 14,26)
- ὑπομνησκειν, fer recordar (Io 14,26)
- μαρτυρεῖν, donar testimoniatge (Io 15,26)
- ἔρχεσθαι, venir (Io 16,7.8)
- ἐλέγχειν, deixar convicte (Io 16,8)
- ὁδηγεῖν, conduir (Io 16,13)
- λαλεῖν, parlar (Io 16,13)
- ἀκούειν, sentir (Io 16,13. La lectura del verb en futur és probable)

⁷⁶ L'expressió és coneguda en el judaisme tardà. Per exemple, entre els essenes: 1 Q S, III, 18-IV, 26 (podeu veure la traducció francesa del text a P. GUILBERT, *La Règle de la communauté*, a *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, vol. I (Paris, 1961), pp. 32-38).

ἀναγγέλλειν, anunciar (Io 16,13.14.15)
 δοξάζειν, glorificar (Io 16,14)
 λαμβάνεσθαι (veu mitja), rebre (Io 16,14)

Alguns d'aquests verbs pertanyen al vocabulari de la revelació i s'apliquen tant a la revelació de Jesús com a l'acció de l'Esperit:

διδάσκειν es diu de l'Esperit a Io 14,26 i a més a 1 Io 2,27, i es diu de Jesús a Io 6,59; 7,14.28.35; 8,20; 18,20.

μαρτυρεῖν ho trobem dit de l'Esperit a Io 15,26, i a més a 1 Io 5,6-8, i de Jesús a Io 8,14.18.

λαλεῖν es diu de l'Esperit a Io 16,13 i de Jesús a Io 3,11.34; 4,26.27; 6,63; 7,17.26.46; 8,12.20.25.26.28.30.38.40; 9,37; 10,6; 12,36.48.49.50; 14,10.25.30; 15,3.11.22; 16,1.4.6.18.25.29.33; 17,1.13; 18,20.21. Cf. Io 7,18. Vegeu també Io 18,23; 19,10.

ἀναγγέλλειν es diu de l'Esperit a Io 16,13.14.15 i del Messias a Io 4,25. A més, segons una lectura probable, Jesús l'usa a Io 16,25⁷⁷.

De bell antuvi podria semblar que l'Esperit és «un altre revelador», que en l'absència de Jesús continuarà la seva missió de descobrir-nos el Pare, de la mateixa manera que és l'altre que el Pare ens ha donat (Io 14,16; 1 Io 3,24; 4,13)⁷⁸ i ens ha enviat (Io 14,26)⁷⁹. Però, no! L'examen dels altres textos posa de manifest la funció específica de l'Esperit en la fe. Si d'una banda la funció de l'Esperit és d'ensenyar totes les coses (Io 14,26; 1 Io 2,27. Cf. 1 Io 2,20), de conduir a la veritat completa (Io 16,13), d'altra banda hi ha unes expressions que precisen en quin sentit l'Esperit ensenya la veritat. Ens bastarà d'examinar-ne dues. Es troben a Io 14,26 i Io 16,14.

Io 14,26: «Però el Paraclèt, l'Esperit Sant, que el Pare enviarà en nom meu, ell us ensenyarà totes les coses i us farà recordar tot el que us he dit». Creiem que les dues últimes frases del verset són paral·leles:

ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα
 καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν ἐγώ

⁷⁷ I. DE LA POTTERIE, *El Paráclito*, a *La vida según el Espíritu*, pp. 99-100.

⁷⁸ El Pare ens ha donat Jesús: Io 3,16; 6,32.

⁷⁹ Recordeu que Jesús és el qui el Pare ha enviat: Io 4,34; 5,23.24.30.37, etc. Sobre la qüestió del paral·lisme entre la missió de Jesús i la de l'Esperit cf. SCHLIER, «L'Esprit» selon Saint Jean, a *Essais sur le Nouveau Testament*, pp. 309-312.

En aquest cas, la segona frase explica i restringeix el sentit de la primera. «Ensenyar» equival a «fer recordar». «Totes les coses» són «les que Jesús havia dites»⁸⁰.

Ara bé, aquest «fer recordar», ὑπομνήσκειν no vol dir simplement fer presents a la memòria les paraules de Jesús. Significa fer-ne capir el sentit profund, ple, total. Amb un verb emparentat amb ὑπομνήσκειν, μνησκεισθαι, l'evangelista indica dos cops que després de la resurrecció de Jesús els deixebles es recordaren dels esdeveniments i paraules que no havien comprès durant la seva vida: la primera vegada és quan va expulsar els venedors del temple i va predir el signe de la seva resurrecció que convertiria el seu propi cos en el temple nou (Io 2,17,22); la segona vegada és en ocasió de l'entrada triomfal a Jerusalem (Io 12,16). El text de Io 14,16 és una afirmació de caràcter universal; Io 2,17,22 i Io 12,16 en són dues aplicacions particulars. L'Esperit fa comprendre tot el sentit de la vida de Jesús; fa comprendre que el Jesús de la història és el Crist, el Fill de Déu (cf. Io 20,31); fa descobrir en el Jesús de la història la glòria que li correspon de part del Pare com a unigènit (Io 1,14). I aquesta última consideració ens porta insensiblement a l'altre text: Io 16,14.

Io 16,14: «Ell em glorificarà, perquè rebrà d'allò que és meu i us ho anunciarà». L'Esperit establirà Jesús en la δόξα, glòria, que li correspon; amb el seu magisteri intern farà descobrir en els esdeveniments de la vida de Jesús la glòria que té prop del Pare des d'abans de la creació del món (Io 17,5). Per això el quart evangeli, anomenat per Climent d'Alexandria «evangeli espiritual»⁸¹, superposa el Jesús glorificat al Jesús encarnat, la vida de l'Església a la vida de Jesús⁸². Àdhuc l'expressió «us anunciarà les coses futures» (Io 16,13) és interpretada correntment en el sentit que l'Esperit farà descobrir el nou ordre de coses que deriva de la mort i resurrecció de Jesús, menarà a interpretar i a valorar les

⁸⁰ En aquest sentit BRAUN, *Évangile selon Saint Jean*, p. 431; MOLLAT, *L'Évangile selon Saint Jean*, p. 158; I. DE LA POTTERIE, *El Paráclito*, p. 95. Lagrange, *Évangile selon Saint Jean*, pp. 391-392, no exclou la possibilitat d'una revelació de noves veritats, feta per l'Esperit des de l'ascensió de Jesús fins a la mort de l'últim dels apòstols.

⁸¹ CLIMENT D'ALEXANDRIA, *Hypotyposes*, fragment que es troba a EUSEBI DE CESAREA, *Historia ecclesiastica*, Lib. VI, cap. 14, PG 20,552.

⁸² O. CULLMANN, *La foi et le culte de l'Église primitive*, pp. 141-143, *Christologie du Nouveau Testament*, p. 157, *Le Nouveau Testament* (1967), pp. 37,41-42.

situacions concretes de cada moment històric a la llum de la revelació de Jesucrist ⁸³.

A la primera carta de sant Joan l'Esperit és anomenat «Unció» (1 Io 2,20.27). I. de la Potterie ensenya que la «unció» que hem rebut, que roman en nosaltres, que posseïm, és la paraula de Déu, però no en tant que és predicada exteriorment a la comunitat, sinó en tant que és rebuda per la fe en els cors, on actua per l'acció de l'Esperit Sant ⁸⁴.

L'acció de l'Esperit en la fe és, doncs, el magisteri intern que fa descobrir en Jesús l'Enviat del Pare. Ningú no pot creure en Jesús si no li és donat pel Pare (Io 6,65), ¿i no és l'Esperit el do del Pare (Io 14,16; 1 Io 3,24; 4,13)? Jesús afirma que tots seran ensenyats per Déu (Io 6,45), ¿i no és l'Esperit qui ens ensenya totes les coses (Io 14,26; 1 Io 2,27. Cf. 1 Io 2,20)?

III. REFLEXIÓ TEOLÒGICA

Hem considerat el pensament de sant Joan sobre què és la fe i per què creiem. Voldríem ara reflexionar, a base d'aquestes dades bíbliques, sobre el problema de la fe. En últim terme, ¿en què recolza la nostra fe?

La nostra reflexió versarà sobre els següents punts:

- A. Vessants de la fe joànica
- B. El testimoni diví
- C. El fet de Jesucrist
- D. Els motius de credibilitat
- E. El magisteri intern de Déu
- F. Síntesi.

⁸³ BRAUN, *Évangile selon Saint Jean*, p. 442; MOLLAT, *L'Évangile selon Saint Jean*, p. 166; I. DE LA POTTERIE, *El Paráclito*, p. 100; VAN DEN BUSSCHE, *Jean*, p. 439. En aquest sentit l'Esperit comunicarà el do de la profecia, que consisteix més en descobrir el disseny de Déu que en predir el futur. Sobre la interpretació d'aquest text en el sentit de do de profecia vegeu LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean*, pp. 422-423; WIKENHAUSER, *El Evangelio según San Juan*, p. 443.

⁸⁴ I. DE LA POTTERIE, *La unción del cristiano por la fe*, a *La vida según el Espíritu*, pp. 111-174.

A. *Vessants de la fe joànica*

Convé que, abans d'endinsar-nos en el problema de la fe, subratllem diversos vessants que ofereix la fe joànica. Són dades imprescindibles per a resoldre el problema de la fe.

En primer lloc, l'estudi bíblic de la fe a sant Joan ha posat en evidència que Jesús és el *centre* de la fe:

creure és tenir Jesús com a Fill de Déu, enviat pel Pare al món com a salvador;

creure és acceptar el testimoni de Jesús, enviat pel Pare;

creure és viure estretament unit a Jesús, i per ell al Pare en l'Esperit.

El centre de la fe és Jesús com a objecte, «*credere Christum*»; com a testimoni, «*credere Christo*»; i com a fi, «*credere in Christum*»⁸⁵.

Però Jesús és el centre de la nostra fe *com a enviat del Pare*. Recordem dos textos: «L'obra de Déu és que cregueu en aquell qui ell ha enviat» (Io 6,29); «Qui creu en mi, no creu en mi, sinó en el qui m'ha enviat» (Io 12,44). De manera que, si Jesús és el centre de la nostra fe, el Pare és a l'*inici* i al *terme* de la fe.

A l'*inici* de la fe hi ha el Pare perquè Jesús és el revelador del Pare: «Déu, ningú no l'ha vist mai; un unigènit Déu que està al si del Pare, ell l'ha revelat» (Io 1,18). Jesús, com a enviat del Pare, manifesta, fa audible, visible i tangible la vida íntima de Déu (cf. 1 Io 1,1-2), que és llum i amor (cf. 1 Io 1,5; 4,8.16). Jesús, llum del món (cf. Io 1,4-5.7-9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,35-36.46), manifesta Déu que habita una llum inaccessible (1 Tim 6,16). Jesús, donant la vida per nosaltres (1 Io 3,16. Cf. Io 10,11.15.17-18; 15,13), manifesta enmig de nosaltres, ἐν ἡμῖν, la caritat de Déu (1 Io 4,9-10).

El Pare és el *terme* de la nostra fe perquè Jesús és el camí per anar al Pare: «Jo sóc el camí, la veritat i la vida; ningú no ve al Pare sinó per mi» (Io 14,6). Qui viu unit a Jesús, com la sarment està unida al cep (cf. Io 15,1-17), està en comunió amb el Pare:

⁸⁵ S. AUGUSTINUS, *Sermo* 144,2,2; *In Ioannis Evangelium*, tract. 29,6.

«Si algú m'estima guardarà la meua paraula, i el meu Pare l'estimarà, i vindrem a ell, i en ell farem estada» (Io 14,23); «La nostra comunió és amb el Pare i amb el seu Fill Jesucrist» (1 Io 1,3. Cf. 1 Io 5,20).

Que el Pare sigui l'inici i el terme de la fe explica el desplaçament que hi ha hagut, en teologia, de la fe cristocèntrica a la fe teocèntrica. Les fórmules agustinianes «*credere Christum*», «*credere Christo*» i «*credere in Christum*» són reemplaçades, al Mestre de les Sentències⁸⁶ i a sant Tomàs⁸⁷, per «*credere Deum*», «*credere Deo*» i «*credere in Deum*».

Aquí ens interessa no sacrificar un aspecte en profit de l'altre, sinó destacar-los tots dos. La fe és *cristocèntrica*. Però en la *iniciativa* de la fe hi trobem el Pare, que n'és també el *terme*.

En segon lloc, cal observar que la fe joànica se'ns presenta com una actitud complexa: assentiment intel·lectual, acceptació d'un testimoni, comunió de vida. L'objecte de la fe no és solament la veritat de Jesús, sinó també la seva veracitat i la seva bondat. Sant Tomàs subratlla una i altra vegada aquesta orientació de la fe a la veritat i al bé: «*Movemur ad credendum dictis, in quantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium aeternae vitae*»⁸⁸; «*Actus fidei habet ordinem et ad obiectum voluntatis, quod est bonum et finis; et ad obiectum intellectus, quod est verum*»⁸⁹.

Jesús — ho acabem de dir — és la manifestació de la intimitat divina, que és alhora llum i amor: «Jo sóc la llum del món» (Io 8,12); «Ningú no té un amor més gran que aquest de donar la pròpia vida pels seus amics» (Io 15,13). La fe és alhora adhesió a la Llum i a l'Amor, a la Veritat i al Bé.

Finalment, una altra constatació. La fe respon a la revelació del Pare per Jesucrist. Però la revelació divina ofereix un doble vessant: D'una banda Jesús, enviat pel Pare, manifesta, exterioritzant, fa audible, visible i tangible la intimitat divina. D'altra banda, Déu ens instrueix interiorment: el Pare ens atreu cap a Jesucrist (Io 6,44. Cf. v. 65); el Fill ens dona el bon criteri, *διάνοια*,

⁸⁶ PETRUS LOMBARDUS, *Sententiarum libri quatuor*, lib. III, dist. 23.

⁸⁷ S. THOMAS, *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, q1a 2; *De Verit.*, q. 14, a. 7, ad 7; *In Ioan.* (6,29), cap. VI, lect. 3, Ed. CAL, n. 901; *In Rom* (4,26), cap. IV, lect. 1, Ed. CAL, n. 327; *Sum theol.*, II-II, q. 2, a. 2.

⁸⁸ *De Verit.*, q. 14, a. 1.

⁸⁹ *Sum. theol.*, II-II, q. 4, a. 1.

per conèixer Déu (1 Io 5,20); l'Esperit de la veritat ens és unció, *χρῖσμα* (1 Io 2,20.27). La revelació de Déu és, doncs, alhora:

revelació externa, que és exteriorització de Déu a l'home, i *magisteri intern*, que és interiorització de l'home en Déu.

Hem destacat tres dades que cal tenir en compte en la reflexió sobre el problema de la fe:

Primera. Que el centre de la fe és Jesús, el Fill de Déu enviat pel Pare al món; però, a l'inici i al terme de la fe, hi ha Déu Pare.

Segona. Que la fe és alhora adhesió a la Veritat i al Bé.

Tercera. Que Déu ens porta a la fe alhora per la revelació externa i per la il·luminació interna.

B. *El testimoni diví*

En aquest punt volem estudiar la funció del testimoni increat de Déu en la fe. Veurem que la fe recolza últimament en el testimoni diví increat.

Però, abans d'entrar en matèria, s'imposa una observació. Per sant Joan, creure és acceptar el testimoni diví. Ho hem vist més amunt: recordeu Io 3,11-12.31-36; 1 Io 5,5-12. Ara bé, quan parlem del testimoni diví increat volem dir que Déu, que coneix la veritat i diu la veritat, ha donat testimoni del seu Fill. Però nosaltres insistirem exclusivament en l'acció divina de testificar i no insistirem en la veracitat divina, que evidentment forma part del motiu de creure. Donem per sabut que Déu és *Veritas prima in cognoscendo* i que és *Veritas prima in dicendo*. Sant Joan diu que Déu és veritable, *ἀληθινός* (Io 7,28; 17,3; 1 Io 5,20), i veraç, *ἀληθής* (Io 3,33; 8,26). A més, nosaltres creiem que Déu, com a Bondat primera, és també motiu de la fe. L'acció divina de testificar deriva de l'amor de Déu. I sant Joan diu que Déu és amor, *ἀγάπη* (1 Io 4,8.16), i el manifesta entre nosaltres enviant el seu Fill al món (1 Io 4,9). L'acte diví de testificar sobre el Fill és alhora verídica i bo. La veritat i l'amor de Déu són motiu de la fe, i els suposem quan parlem de l'acte de testificar, en el qual exclusivament insistirem.

La nostra fe respon a la iniciativa del Pare. Ho acabem de veure. El Pare fa palesa la seva intimitat divina, que és llum i amor, en la missió del seu propi Fill al món.

Però, del fet que la fe respon a la iniciativa del Pare, ¿se'n pot concloure que el motiu últim de la fe és l'autoritat del Pare? ⁹⁰. Una conclusió d'aquest tipus pot ser filosòficament vàlida. Però nosaltres volem endinsar-nos en el problema de la fe per un altre camí; simplement volem seguir les petjades de sant Joan.

Per sant Joan, creure és acceptar el testimoniatge sobre Jesús. I, recordem-ho, donen testimoni de Jesús el Pare, les obres de Jesús, que vénen del Pare, Jesús mateix, les Escripures, l'Esperit, el Baptista, la samaritana, els deixebles, les multituds.

El testimoniatge de l'Esperit, que procedeix del Pare, és més aviat de caire intern: «Ell us ensenyarà totes les coses i us farà recordar tot el que us he dit» (Io 14,26); «L'Esperit de la veritat us guiarà a la veritat completa» (Io 16,13). Pertany a la llum interna de la fe.

El testimoniatge de les Escripures es redueix, a fi de comptes, al testimoni de Déu, ja que l'Escriptura és considerada paraula de Déu.

El testimoniatge del Baptista té valor perquè el Baptista és un enviat de Déu, que té la missió divina de testificar. El Baptista és, per tant, un testimoni subordinat. Pot ser motiu de creure, però no motiu últim. Perquè el valor del seu testimoniatge està en funció de la missió que li va ser confiada: «Aparegué un home enviat de Déu que es deia Joan. Aquest vingué com a testimoni, a testimoniar de la Llum, a fi que tots creguessin per ell» (Io 1, 6-7). El Baptista és testimoni autèntic de Jesús perquè és un enviat de Déu. La raó última d'acceptar el seu testimoniatge és el reconeixement de la seva missió. La fe per mitjà del Baptista, δι'αυτοῦ, no recolza últimament en ell, sinó en la seva missió. I, per tant, en el qui l'ha enviat. I és enviat de Déu.

Els deixebles, la samaritana i les multituds donen testimoniatge de Jesús perquè *el fet de Jesús* se'ls ha imposat: «La vida s'ha manifestat i l'hem vista, i en donem testimoni i us anunciem la vida eterna, la que era prop del Pare i se'ns ha aparegut» (1 Io 1,2); «Veni a veure un home que m'ha dit tot el que he fet» (Io 4,29); «La multitud, que estava amb ell quan va cridar Llätzer del sepulcre i el va ressuscitar d'entre els morts, donava

⁹⁰ Tingueu en compte el parentiu conceptual entre «iniciativa» i «autoritat» (en el seu sentit etimològic). *Auctor* significa el qui és causa primera d'una cosa.

testimoniatge» (Io 12,17). Els deixebles, la samaritana i les multituds donen testimoniatge d'uns fets que s'imposen per si mateixos i a fi de comptes porten a reconèixer en Jesús l'Enviat del Pare: «I nosaltres hem contemplat, i en donem testimoni, que el Pare ha enviat el Fill com a Salvador del món» (1 Io 4,14). Són testimonis d'uns fets i d'una fe. Acceptar plenament el seu testimoniatge — creure per la seva paraula (Io 4,39; 17,20) — és adherir-se a la seva fe. Si el testimoniatge de la seva fe és, per a nosaltres, motiu de creure és perquè reconeixem que la seva fe és vàlida, ben fonamentada; és perquè acceptem el seu motiu de creure. En últim terme la nostra fe recolza en el motiu de la seva fe: en el fet de Jesús ⁹¹.

I el fet de Jesús, ¿no serà el motiu últim de la nostra fe? Jesús, ¿no és el *Jo-Sóc* (Io 8,24.28.58; 13,19)? ¿no és *Déu-amb-nosaltres* (Mt 1,23)? Sí, però Jesús és el *Jo-Sóc* que ens parla, és *Déu-amb-nosaltres*, perquè és el Fill unigènit que el Pare ha donat al món (Io 3,16; 1 Io 4,9), perquè és el Logos fet carn que posà entre nosaltres el seu tabernacle (Io 1,14).

El testimoniatge que Jesús dóna de si mateix amb la seva doctrina i amb les seves obres és vàlid, perquè Jesús és el Fill enviat al món que fa visible (cf. Io 12,45; 14,7.9; 1 Io 1,1) Déu invisible (cf. Io 1,18; 6,46; 1 Io 4,12).

Jesús, el *Fill-Enviat* al món, s'imposa per si mateix, però s'imposa com a *Fill Enviat*. La seva missió és el testimoniatge que l'acredita davant els homes. Aquesta missió, per part del Pare, és l'acte diví increat i invisible que s'identifica amb la naturalesa divina. I, per part del Fill encarnat, esdevé realitat visible, creada, divino-humana ⁹².

⁹¹ Els apòstols donen testimoniatge de Jesús com a enviats seus: «Tal com m'ha enviat el Pare, així us envio jo a vosaltres» (Io 20,21. Cf. Io 17,18). En aquest sentit el seu testimoniatge és subordinat al de Jesús, com la seva missió és subordinada a la de Jesús. Com el Baptista, poden ésser motiu immediat de la nostra fe, però ens mouen a creure perquè reconeixem la seva missió.

⁹² La teologia trinitària, en la missió del Fill al món, distingeix l'acte increat propi del Pare — que s'identifica amb l'acte pel qual «ab aeterno» comunica la seva naturalesa al Fill, i que té per terme el mateix Fill com a persona divina — de l'acte diví comú a les tres divines persones, i idèntic també a la naturalesa divina, que té per efecte la realitat creada del Fill encarnat (S. THOMAS, *Sum. theol.*, I, q. 43, a. 8). Però àdhuc la iniciativa d'aquest acte diví comú a les tres divines persones pot atribuir-se al Pare, perquè qualsevol acció divina «ad extra» és del Pare, pel Fill, en l'Esperit Sant (cf. *Ibidem*, q. 45, a. 6, ad 2). Ens

En l'ordre del nostre coneixement el testimoniatge que esdevé visible en Jesús és anterior, però en l'ordre absolut és primer el testimoniatge del Pare, ja que Jesús és auto-testimoni com a enviat del Pare. El coneixement de Jesús com a testimoni ens porta a conèixer el testimoniatge del Pare que l'ha enviat i que és el motiu últim de la nostra fe: «Jo sóc qui dono testimoni de mi mateix, i dona testimoni de mi el Pare que m'ha enviat (...) Si em coneguèssiu a mi, també coneixeríeu el meu Pare» (Io 8, 18-19).

Si Jesús és per a nosaltres el motiu més immediat de creure, el motiu últim, la raó última de la nostra fe, és el testimoni del Pare: «Si acceptem el testimoniatge dels homes, el testimoniatge de Déu és més gran, i el testimoniatge de Déu és que ha testificat del seu Fill» (1 Io 5,9).

Sant Tomàs escriu: «Sicut autem esse creatum, quantum est de se, vanum est et defectibile, nisi contineatur ab ente increato; ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatam rectificatur. Unde neque hominis neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur»⁹³. El motiu últim de la nostra fe, és, doncs, el testimoni diví increat.

C. El fet de Jesucrist

Hem vist que la nostra fe recolza últimament en el testimoni diví increat, en el Pare que envia el seu Fill al món i testifica d'ell. Però el fet extern de Jesucrist és *veritable* motiu de la nostra fe, i un motiu essencial, *imprescindible*.

És que el testimoniatge de Jesucrist encarna — fa audible, visible i tangible — el testimoni increat del Pare⁹⁴. No podem pas

serà, doncs, permès de parlar amb l'evangelista Joan de la iniciativa del Pare en la missió del Fill.

El mateix cal dir de les operacions teàndriques instrumentals de Jesús, com els miracles i la santificació dels homes. Són actes del Fill que vénen del Pare (ἐκ τοῦ πατρὸς, Io 10,32), actes que el Fill realitza en l'Esperit Sant (ἐν πνεύματι θεοῦ, Mt 12,28), actes que el Pare realitza pel Fill (δι' αὐτοῦ, Act 2,22). La humanitat de Jesús n'és pur instrument, però per la humanitat esdevenen visibles. Com a actes divins són motiu de la nostra fe. I podem dir veritablement que vénen del Pare.

⁹³ De Verit., q. 14, a. 8.

⁹⁴ Adhuc el testimoniatge tangible de les Escriptures sobre Jesús restaria

conèixer el testimoni increat del Pare si no és per mitjà del Fill encarnat. Al marge de Jesús el Pare resta invisible (cf. Io 1,18; 6,46; 1 Io 4,12) i inassequible (cf. Io 14,6)⁹⁵.

Així, el motiu de la nostra fe no és solament el testimoni diví increat — la revelació com a acte diví —, sinó alhora la revelació externa com a esdeveniment històric — el testimoniatge creat de Jesucrist —. És que la revelació com a esdeveniment històric és la irrupció de Déu en el món, que s'imposa per si mateixa. Com a manifestació històrica ens és assequible; com a acte diví, és motiu de la nostra fe, de la nostra acceptació.

El motiu de la nostra fe és, doncs, alhora increat i creat; invisible i visible; diví i divino-humà. Però de tal manera que el terme visible, creat i humà és ordenat i subordinat al terme invisible, increat i diví.

Dit d'altra manera, la nostra fe és fe en el Logos encarnat, que il·lumina tot home. I el motiu de la nostra fe és l'encarnació-redemptora, que té la última raó de ser en la iniciativa del Pare que envia el Fill, i la seva manifestació en la realitat històrica de Jesús entre nosaltres.

A sant Joan, l'encarnació-redemptora (en el seu doble vessant d'acte diví increat i de realitat històrica tangible) és alhora objecte de la nostra fe i motiu de la fe. N'és objecte, perquè el centre de la fe joànica és el Fill com a enviat del Pare per salvar-nos. N'és motiu, perquè creiem pel testimoni increat del Pare que es manifesta en la missió que duu a terme el Fill encarnat. L'encarnació redemptora és alhora *id quod creditur* (objecte de la fe) i *id quo creditur* (motiu de la fe). Però és més, per sant Joan, l'encarnació redemptora és motiu de la fe (és *id quo creditur*), perquè és captada com a objecte de fe (perquè és *id quod creditur*). Amb altres paraules, el testimoniatge del Pare i de Jesús no el captem en un judici humà — i aleshores hi recolzem com a motiu de creure —, sinó que el captem en un judici que ja és fe, alhora com a objecte de fe i com a motiu per creure tota la revelació. El motiu de la fe s'imposa per si mateix, per ser acceptat en una adhesió

inassequible, si Jesús no *es manifestava* com l'acompliment de les mateixes Escripures.

⁹⁵ Parlem de la revelació en la seva plenitud: «En altre temps Déu havia parlat als pares molt sovint i de moltes maneres per mitjà dels profetes» (Hebr 1,1).

que ja és fe. Jesús va dir: «Jo sóc la llum del món» (Io 8,12). Els fariseus compregueren l'abast d'aquesta afirmació i li digueren: «Tu testimonies de tu mateix; el teu testimoniatge no val» (Io 8, 13). Jesús, en la resposta, els acusa de judicar humanament la realitat divina que s'imposa per si mateixa: «Vosaltres judiqueu segons la carn (...) Jo sóc qui dono testimoni de mi mateix, i dóna testimoni de mi el Pare que m'ha enviat (...) No em coneixeu a mi ni el meu Pare; si em coneguèssiu a mi, també coneixeríeu el meu Pare» (Io 8,15.18.19). El fet de Jesús no és acceptat com a motiu de la fe per un judici humà — κατὰ τὴν σάρκα —, sinó per una submissió a la llum de la fe, per la qual es reconeix en Jesús l'Enviat del Pare, i coneixent Jesús es coneix el Pare: «Si em coneguèssiu a mi, també coneixeríeu el meu Pare» (Io 8,19). Però aquest reconeixement de Jesús com a Enviat del Pare, com a testimoni que manifesta el testimoniatge del Pare, és un do de Déu. Per a aquest reconeixement fa falta la llum interna de la fe: «Ningú no pot venir a mi, si el Pare que m'ha enviat no l'atreu» (Io 6,44).

Així, per sant Joan, el fet de Jesucrist no és ni un pas previ a la fe que ens porti a conèixer el motiu increat de creure, ni és un fet que, conegut humanament, sigui motiu de la nostra fe.

Segons sant Joan, el fet de Jesucrist és veritable motiu de creure que s'imposa per si mateix, perquè encarna el testimoni increat del Pare. I som capaços de captar-lo quan, il·luminats internament per Déu, descobrim en Jesús la glòria que té com a Fill únic, enviat pel Pare. El fet de Jesucrist és motiu de creure quan creiem que Jesucrist és el Sant de Déu que té paraules de vida eterna (cf. Io 6,68-69).

D. *Els motius de credibilitat*

Sant Joan ens parla d'una munió de motius de creure. Es tracta de fets externs, perceptibles, que mouen uns a unes persones i d'altres a altres a creure en Jesús. Destaquen els signes que acrediten o, millor, manifesten la missió divina de Jesús⁹⁶. Però

⁹⁶ Preferim el terme «manifesten» al terme «acrediten» perquè ens plau més de remarcar l'aspecte teològic i metafísic del signe que el seu aspecte jurídic. El mateix mot que emprà sant Joan, τὰ σημεῖα, destaca l'aspecte teològic de «significació» d'una realitat divina.

al costat dels signes en sentit estricte hi ha d'altres motius. Els primers deixebles creuen pel testimoniatge del Baptista (Io 1,35-42); Natanael, perquè Jesús li manifesta un fet que només ell sabia (Io 1,47-50); la samaritana, perquè Jesús, que profèticament l'ha via acusada, li declara que ell és el Messias (Io 4,16-18.25-26); els samaritans, pel testimoniatge de la seva conciuadana (Io 4,39). Els deixebles seran testimonis de Jesús, i molts creuran per la seva paraula (Io 17,20), i la seva unió per la caritat portarà el món a la fe (Io 17,21.23).

La teologia ha designat aquesta gamma de motius de creure amb el nom genèric de «motius de credibilitat». El Concili Vaticà I ensenya: «Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata»⁹⁷.

La teologia ha considerat tots aquests motius, que genèricament anomena «signes», com a arguments que provenen de la raonabilitat de la nostra fe. Ho són. Però sant Joan, almenys primàriament, els contempla des d'un altre angle. Per l'evangelista són quelcom que motiva intrínsecament i pròpiament l'acte de fe. Són veritables motius de la fe. Les expressions absolutes que trobem a l'evangeli ens menen a aquesta conclusió. A l'evangeli es parla de creure per la paraula de Jesús, διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ (Io 4,41), per les seves obres, διὰ τὰ ἔργα (Io 14,11), de donar crèdit a les obres, τοῖς ἔργοις πιστεύετε (Io 10,38), de creure per la paraula

⁹⁷ Conc. Vaticanum I, sess. III, cap. 3, D Sch 3.009. Cf. ibidem, can. 3: «Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: an. s.» (D Sch 3.033); can. 4: «Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proindeque omnes de iis narrationes, etiam in sacra Scriptura contentas, inter fabulas vel mythos ablegandas esse; aut miracula certo cognosci numquam posse nec iis divinam religionis christianae originem rite probari: an. s.» (D Sch 3.034). Pius XII a l'Encíclica *Humani generis* (12 aug. 1950) ensenya: «Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio credibilitatis efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divinae christianae religionis origo certo probari possit» (D Sch 3.876).

dels deixebles, διὰ τοῦ λόγου αὐτῶν (Io 17,20), de la unitat dels deixebles que portarà el món a creure, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύῃ (Io 17,21. Cf. v. 23), de creure per mitjà del Baptista, δι' αὐτοῦ (Io 1,7), per la paraula de la samaritana, διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικός (Io 4, 39). No pensem que es tracti de simples motius de credibilitat, en el sentit de motius per a un judici previ a la fe, en el qual s'afirma que el fet cristià és raonablement digne de crèdit. Es tracta de veritables motius de l'acte mateix de la fe. I tenen la categoria de *motiu de la fe* perquè participen de l'acte diví increat de testificar. Vegem-ho:

En primer lloc, les paraules i les obres de Jesús vénen del Pare. «Jesucrist, el Logos fet carn, home enviat als homes, diu les paraules de Déu (Io 3,34) i duu a terme l'obra de salvació que el Pare li confià (cf. Io 5,36; 17,4). Per tant Jesucrist, veure el qual és veure el Pare (cf. Io 14,9), amb la seva total presència i manifestació, amb paraules i obres, amb signes i miracles i, sobretot, amb la seva mort i resurrecció gloriosa d'entre els morts, i enviant-nos, finalment, l'Esperit de la veritat, completa la revelació, i confirma amb testimoniatge diví que Déu és amb nosaltres per alliberar-nos de les tenebres del pecat i de la mort i ressuscitar-nos a la vida eterna»⁹⁸. Les paraules i les obres de Jesús formen part del fet de Jesús que és motiu de la nostra fe, perquè és manifestació del testimoni diví increat.

D'altra banda, el Baptista dóna testimoniatge de Jesús com a enviat de Déu. En la seva missió — tot i no haver fet cap signe (Cf. Io 10,41) — s'hi reconeix Déu que l'ha enviat. El Baptista participa en l'acció de Déu que testifica de Jesús: «Tot el que va dir sobre ell era veritat» (Io 10,41). La samaritana dóna testimoniatge moguda per la seva fe. La seva conversió, ¿no fa palesa als seus paisans l'acció salvadora de Déu?

I, en el cas dels deixebles, o donen testimoniatge de Jesús com a enviats, en virtut d'un manament exprés, o el donen moguts per la vida íntima que han rebut de Crist⁹⁹. En el primer cas, llur missió és una participació en la missió que Jesús té del Pare, i, per tant, llur testimoniatge una participació en el testimoniatge de Jesús: «Tal com m'ha enviat el Pare, així us envio jo a vosal-

⁹⁸ Conc. Vaticanum II, Const. *Dei Verbum*, n. 4.

⁹⁹ Cf. Conc. Vaticanum II, Decr. *Ad gentes*, n. 5.

tres» (Io 20,21. Cf. Io 17,18). Els apòstols i els seus successors encarnen una missió divina; són testimonis elegits per Déu (cf. Act 1,8,22; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39-42; 13,31; 22,14-15; 26,16). En un mot, participen en l'acte increat de testificar, com l'instrument participa en l'acció de la causa principal, com la ploma en l'acció de l'escriptor. En el segon cas, la vida íntima que els mou a testificar és una participació de la vida divina; és una manifestació —dèbil, si voleu— de la vida que era prop del Pare i se'ns ha aparegut (1 Io 1,2). La fe i la caritat dels deixebles és participació de la llum i de l'amor increat de Déu. A sant Mateu llegim que Jesús va dir als seus deixebles: «Vosaltres sou la llum del món» (Mt 5,14). És que els deixebles participen de la llum increada i la manifesten, de manera anàloga a la de Jesús, que pot dir de si mateix amb més propietat: «Jo sóc la llum del món» (Io 8,12). I la caritat entre els deixebles és veritable signe de Jesús (cf. Io 13,35; 17,21.23), perquè és una participació i una manifestació de la caritat increada de Déu: «Estimeu-vos mútuament, perquè la caritat és de Déu (ἐκ τοῦ θεοῦ), i tot aquell qui estima ha nascut de Déu i coneix Déu» (1 Io 4,7).

Segons sant Joan, l'únic motiu últim de creure — el testimoni increat del Pare — és participat en el món sobrenatural de moltes maneres. El manifesta la resurrecció de Jesús i el manifesta la paraula d'una dona pecadora; el participa el Fill únic enviat al món i el participen els deixebles estimant-se. Només es tracta de saber llegir en la lletra polida o en uns gargots la paraula eterna de Déu.

Amb aquesta afirmació — que els motius a sant Joan són veritables motius de creure — no volem liquidar els motius de credibilitat. Entenem que a més de motius de creure són motius de credibilitat. Però creiem que el Concili Vaticà I, amb les seves definicions dogmàtiques, vol simplement ensenyar que l'home («amb la sola llum de la raó», precisa curosament Pius XII) pot conèixer amb certesa que el Jesús de la història diu d'ell mateix que és enviat de Déu, i que aquesta afirmació és envoltada de fets extraordinaris (uns realitzats per ell durant la seva vida, d'altres esdevinguts després en nom d'ell o amb referència a ell). L'home no es pot explicar aquests fets extraordinaris, però el mouen raonablement a admetre que Jesús de Natzaret és realment l'enviat

de Déu i que aquests mateixos fets són obres divines. Ara bé, aquest procés no és una demostració racional estricta. L'home simplement es troba davant d'un fenomen inexplicable, i a voltes constatat científicament (encara que no «comprobable» en el sentit de poder-lo repetir com una experiència de laboratori). I el pas de la consideració d'aquest fenomen a la certesa del fet de la revelació és un procés raonable vàlid, però que salta de la consideració empírica o física a la filosòfica o metafísica ¹⁰⁰.

Pensem que cal distingir entre la credibilitat extrínseca a la fe i la credibilitat intrínseca. Per al qui no té fe, els arguments de credibilitat el poden portar a concloure que l'actitud de fe està d'acord amb les exigències de la raó. Per a un creient, els motius de credibilitat són un do del Pare, manifestació de la seva saviesa i bondat, que mostra que la revelació cristiana respon a les exigències més íntimes de la naturalesa racional humana. Un mateix fet, un miracle, per exemple, per al qui no té fe, pot ser un camí que el mena a admetre la raonabilitat de la fe; per a un creient té un valor superior, perquè hi descobreix una manifestació clara del dit de Déu i de la presència del Regne (cf. Lc 11,20).

A més, la credibilitat no pot limitar-se als signes que acabem d'examinar. El fet de Jesucrist i el mateix testimoni diví increat es manifesten al qui té fe com a plenament creïbles, és a dir, com a responent plenament a les exigències de l'esperit creat. És que la credibilitat és, primàriament i originàriament, un atribut de Déu que revela. I la credibilitat dels motius deriva, a fi de comptes, de la credibilitat del testimoni increat de Déu.

E. *El magisteri intern de Déu*

La revelació divina és una irrupció, un esclat de Déu Salvador en el món. Però, ¿com podem conèixer la salvació de Déu? ¿bastarà un judici humà? ¿o serà necessari un judici que ens vingui donat de dalt?

¹⁰⁰ A. Carrel, després de la seva conversió a Lourdes, invitava els homes de ciència a considerar científicament — al marge de tota preocupació filosòfica o religiosa — les guaricions «anormals», considerades com a miracles per uns, i simplement negades per altres. La ciència únicament podrà constatar uns fets, i podrà cercar-ne la causa. Però la interpretació última d'aquests fets ja cau al marge del camp científic (cf. *Le voyage de Lourdes* (Meaux, 1965), pp. 90-96).

A sant Joan trobem repetidament censurada l'actitud de judicar humanament els esdeveniments salvífics. Els jueus demanen a Jesús que acrediti la seva missió amb signes (Io 2,18; 6,30-31. Cf. Io 4,48), però, malgrat els signes, no creuen (Io 12,37. Cf. Io 6,36). És que constituir-se jutge dels fets salvífics — en lloc de deixar-se judicar per aquests fets — és allunyar-se de la fe. Ens cal deixar-nos judicar pels fets salvífics, i aquesta actitud ve de dalt.

El judici de submissió, de reconeixement del testimoni diví, que es manifesta en Jesús i en els signes, és un do de Déu. És un magisteri intern. Un magisteri intern que il·lumina el nostre enteniment i inclina la nostra voluntat en ordre al coneixement i a l'acceptació de la realitat objectiva de la revelació divina. És l'atracció del Pare, indispensable per anar a Jesús (Io 6,44). És el bon criteri, *διάνοια*, que ens dona el Fill a fi que coneguem el Veritable (1 Io 5,20). És la unció, *χρίσμα*, de l'Esperit de la veritat que resta en nosaltres (1 Io 2,20.27).

El creient, pel magisteri diví intern, capta el fet extern de Jesucrist i els motius de creure d'una manera diferent de com es capta humanament el fet històric de Jesús o la guarició extraordinària d'un cec de naixement. Les expressions: «Tots seran ensenyats per Déu» (Io 6,45), «No teniu necessitat que ningú us ensenyi (...) la seva unció us instrueix en totes les coses» (1 Io 2,27), «El Fill de Déu ha vingut i ens ha donat el bon criteri, a fi que coneguem el Veritable» (1 Io 5,20), es refereixen a l'adhesió específica de la fe, a la manera exclusiva de captar l'objecte i el motiu de la fe per part del creient.

La necessitat de la gràcia interna per a l'acte de fe no significa que, per la gràcia, puguem fer sobrenaturalment un acte que sense la gràcia ja podríem fer, però privat de valor sobrenatural. Significa simplement que la gràcia és indispensable per a reconèixer i acceptar en els esdeveniments històrics de Jesús l'acció salvadora de Déu sobre els homes. Únicament a l'escola de Déu podem aprendre a descobrir la veritat i la bondat increades en els esdeveniments històrics del fet cristià.

La visió que hem presentat de sant Joan podria ser titllada de fideïsta. Hem presentat el món de la fe com un món hermèticament clos. Qui rep la llum de la fe és capaç de llegir en els fets

salvífics externs el testimoni increat de Déu i d'adherir-se plenament a Jesús i, per ell, al Pare. I amb la llum de la fe es capta plenament la raonabilitat de la fe, perquè hom descobreix en els signes els dons del Pare que satisfan les exigències de la raó. La fe té una justificació interna que passa desapercebuda al no creient. Sense la llum interna de la fe, és impossible de reconèixer en els fets salvífics externs el testimoni increat del Pare ¹⁰¹. Però observi's que aquesta justificació interna de la fe no vol dir que Déu no ofereixi gratuïtament la llum de la fe a tots els homes, ni que els signes externs no puguin ser captats per la raó natural com a veritables arguments de credibilitat. Vol dir únicament que la solidesa de la fe es pot comprendre únicament des de la fe, ja que la fe no recolza últimament en cap realitat creada, sinó en el testimoni diví increat, que sols es coneix pel magisteri intern del mateix Déu.

F. Síntesi

Hem començat el nostre estudi amb un interrogant: *¿per què creiem?* ¿quin és, a fi de comptes, el *motiu últim* de la nostra fe? I ens proposàvem d'afrontar el problema a partir de sant Joan. Voldríem ara sintetitzar els resultats de la nostra reflexió.

1. El motiu últim de creure

El motiu últim de la nostra fe és el testimoni diví increat. És Déu, Veritat primera i Bondat primera — llum i amor — que dóna

¹⁰¹ Al mateix sant Joan trobem un altre exemple d'un cercle hermèticament clos. És a la primera carta, en parlar dels criteris per a reconèixer el veritable amador. D'una banda, llegim: «Si un diu: Estimo Déu, i odia el seu germà, és un mentider. Perquè el qui no estima el seu germà que veu, no pot pas estimar Déu, que no veu» (1 Io 4,20). D'altra banda, diu: «Coneixem que estimem els fills de Déu, quan estimem Déu i complim els seus manaments» (1 Io 5,2). Aquestes dues afirmacions sembla que ens tanquen en un cercle viciós: sabem que estimem Déu, si estimem el proïsme, i sabem que estimem el proïsme, si estimem Déu. Però, no. Per una part, l'autor sagrat amb aquestes expressions antinòmiques afirma la inseparabilitat de l'amor a Déu i als germans. I per altra part fa palès que l'òrbita de la caritat és quelcom que no es capta plenament si no és entrant-hi. És per damunt dels *perquè* d'una lògica humana estricta (estimem el proïsme perquè estimem Déu o estimem Déu perquè estimem el proïsme). La caritat té una justificació interna, sobrenatural: és una participació en l'amor diví increat. I qui hi participa estima Déu i el proïsme com cal. I qui no hi participa, ni estima Déu com cal ni el proïsme.

testimoniatge del seu Fill, enviant-lo al món com a Salvador, a fi que tinguem vida, caminant en la llum (cf. 1 Io 1,7) i participant en l'amor (cf. 1 Io 4,19).

Aquest testimoni diví increat es manifesta en Jesucrist i en els altres signes o motius de creure. Altrament dit, Déu testifica per mitjà del seu Fill, dels deixebles, dels signes...

En l'acte de fe, el coneixement i l'acceptació del testimoni diví és primordial: «El qui ha acceptat el seu testimoniatge¹⁰² ha segellat que Déu és veraç» (Io 3,33). En canvi: «El qui no creu en Déu, fa d'ell un mentider, per no haver cregut el testimoniatge que Déu ha donat del seu Fill» (1 Io 5,10). És que l'actitud de fe o d'incredulitat no és un simple acte intel·lectual d'adhesió o de refús a unes proposicions. Abans que tot, és un acte personal d'acceptació de Déu com a veraç o de refús com a fals.

Però aquesta acceptació del testimoni diví en l'acte de fe no és per un judici natural, sinó per un judici sobrenatural de submissió, d'acceptació de la llum divina, que ja és fe. És pel magisteri diví intern que podem anar a Jesús i, coneixent-lo a ell, conèixer el Pare que l'ha enviat¹⁰³.

2. El fet de Jesucrist

El fet de Jesucrist és el *centre* de la fe joànica. No solament com a objecte, sinó també com a motiu i com a fi. Com a objecte, perquè sant Joan centra la fe en la missió del Fill al món i en la seva funció salvadora. Com a motiu, perquè Jesucrist és veritable motiu — i motiu imprescindible — de la fe. Com a fi, perquè el fi de la fe és que tinguem vida en el nom de Jesucrist, Fill de Déu.

Ara bé, que Jesucrist sigui el centre de la fe joànica no vol dir que sigui el motiu últim de creure. Aquest és el testimoni

¹⁰² Aquí es tracta del testimoni de Jesús que és «aquell qui Déu ha enviat», que «diu les paraules de Déu» (Io 3,34).

¹⁰³ Suárez dóna una raó teològica molt convincent per provar que no basta per a la fe un coneixement natural, encara que sigui evident, de l'autoritat increada de Déu: «Fieri non potest ut assensus altioris ordinis per se fundetur in assensu inferioris ordinis, nec maior certitudo potest per se fundari in minori; sed assensus fidei est altioris ordinis, et magis certus quam assensus naturalis et evidens; ergo fieri non potest ut assensus fidei ex parte sui obiecti formalis, fundetur in assensu tantum naturali et evidenti» (*Tractatus de fide*, Disp. III, sect. VI, n. 6. *Opera Omnia*, Ed. Vivès, tom. XII [Parisiis, 1858], p. 64).

diví increat. Però el testimoni increat no el coneixem, sinó per Jesucrist. Jesucrist l'encarna, el manifesta, el fa audible, visible i tangible. Per això Jesucrist és veritable motiu i motiu insubstituïble de la nostra fe. Al marge de Jesucrist, el Pare resta invisible i inassequible. Però el testimoniatge de Jesucrist és un testimoniatge instrumental, subordinat al testimoni diví increat. Jesucrist «diu les paraules de Déu» (Io 3,34) i duu a terme l'obra del Pare (cf. Io 5,36; 17,4).

Però Jesucrist és motiu de la nostra fe, no pel coneixement que puguem tenir-ne naturalment, κατὰ τὴν σάρκα, sinó per un coneixement que és do del Pare: «Ningú no pot venir a mi, si no li és donat pel Pare» (Io 6,56. Cf. v. 44). El fet de Jesucrist com a testimoni és alhora *id quod creditur* i *id quo creditur*: és motiu de la fe perquè és cregut, perquè s'imposa per si mateix, com la llum, que mentre illumina les altres coses, es manifesta a si mateixa. I som capaços de veure aquesta llum divina perquè el Pare ens instrueix interiorment.

3. Els motius de credibilitat

A més del testimoni increat de Déu, encarnat en Jesucrist, una munió de motius o signes (paraules, miracles, amor fratern) ens mena a la fe. Es tracta de motius de credibilitat, que mostren a la raó natural la raonabilitat de la nostra fe. Però, segons sant Joan, són a més *veritables motius* de la fe — veritables causes de l'acte de fe —, perquè *manifesten* d'alguna manera la veritat i la bondat del testimoni diví increat sobre Jesús. Són *signes* que ens orienten cap a Jesucrist i cap al Pare, perquè són *efectes* de l'acte increat de Déu pel qual testimonia sobre el seu Fill.

4. L'analogia del concepte de motiu

El testimoni diví increat, l'encarnació redemptora del Fill i els altres motius de creure no són motius juxtaposats en l'acte de fe, sinó que l'un deriva de l'altre i l'un mena a l'altre formant una unitat. Reconeixem en els signes la missió divina del Fill, i, en aquesta missió divina, reconeixem el testimoni increat de Déu que envia el seu Fill al món.

És que el concepte de motiu, com els conceptes de testimoni

i de veritat i bondat, són conceptes analògics. Primàriament (*analogatum princeps*), el motiu de creure és el testimoni increat de Déu Pare, font de tota veritat i bondat. Jesucrist, com a Fill únic enviat pel Pare, és motiu veritable i insubstituïble de la nostra fe perquè exterioritza — ens fa palès — el motiu principal i últim de la fe, de tal manera que Jesús és la manifestació de la veritat i de l'amor del Pare entre nosaltres. I els altres signes són veritables motius de creure perquè, participant en graus diversos del testimoni increat de Déu, el signifiquen, el manifesten. I, per tant, podem descobrir en aquests signes el testimoni increat en el qual recolzem com a motiu últim de la fe.

Emprant una comparació, podem dir que, amb el motiu de la fe, passa una cosa semblant al que passa amb la santificació dels homes pels sacraments de la fe. La causa principal de la santificació de l'home és Déu, font de tota santedat. Però Déu santifica l'home per mitjà del seu Fill Jesucrist. I l'acció santificadora de Jesucrist es realitza a l'Església per les accions audibles, visibles i tangibles del ministre del sacrament. De manera que l'acció increada i invisible de Déu ens esdevé visible en uns actes i unes realitats molt humils, com són les paraules d'un home i l'ablució amb aigua. Però sabem per la fe que, en aquest acte humil, l'home és un simple ministre dels poders confiats per Jesucrist a la seva Església, i que actua com a instrument de Jesucrist, per qui el Pare ens santifica. — De manera semblant el testimoni diví increat es manifesta primàriament en Jesucrist, que és el sacrament del Pare, després en l'Església, que és sacrament de Jesucrist, i, dintre l'Església, de mil maneres, fins en signes ben humils, on el creient, conduït pel magisteri intern de Déu, arriba a descobrir la presència del testimoni diví increat.

5. *El magisteri intern de Déu*

Per a creure, fa falta la gràcia. No solament perquè l'acte tingui valor sobrenatural, sinó simplement perquè l'acte sigui fe.

La gràcia de la fe és alhora il·luminació de l'enteniment i inspiració de la voluntat. És un ensenyament diví sobre la veracitat i la bondat del testimoni diví.

I aquest ensenyament diví ens mena — lliurement, perquè

sempre podem cloure'ns a l'acció de la gràcia — a reconèixer en els signes la manifestació del testimoni diví increat i a reconèixer en Jesucrist l'enviat del Pare. En una paraula, la gràcia interna de la fe ens porta a adherir-nos, com a motiu últim de la nostra fe, al testimoni increat de Déu que es manifesta en Jesucrist i en els altres motius de creure.

I ens porta a adherir-nos al testimoni increat que descobrim alhora com a veritable i com a bo. I ens hi adherim com a cregut i com a digne de tot crèdit (perquè la credibilitat de Jesucrist i dels signes s'orienta al motiu últim de la fe, que n'és la font).

D'aquesta manera, a l'inici de la nostra fe, hi ha l'acció de Déu que exteriorment revela i interiorment instrueix l'home. I la fe és la nostra interiorització en Déu per l'adhesió a la mateixa font de la llum i la bondat, que testifica sobre Jesucrist, el Fill Enviat i el Salvador nostre ¹⁰⁴.

Apèndix

ELS COMPLEMENTES DE ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ

πιστεύειν es troba a sant Joan amb les següents construccions:

1. Amb acusatiu i datiu alhora (una vegada): Io 2,24.
2. Amb acusatiu sense preposició (dues vegades): Io 11,26; 1 Io 4,16.
3. Amb datiu sense preposició (21 vegades): Io 2,22; 4,21.50; 5,24.38.46.46.47.47; 6,30; 8,31.45.46; 10,37.38.38; 12,38; 14,11; 1 Io 3, 23; 4,1; 5,10 ¹⁰⁵.
4. Amb acusatiu amb εἰς (39 vegades): Io 1,12; 2,11.23; 3,16.

¹⁰⁴ La nostra reflexió sobre la fe a partir de sant Joan creiem que respon plenament a la visió del problema de la fe del nostre inoblidable mestre P. Henri VIGNON, S. I. († 1946). Vegeu la seva obra *De virtutibus et donis vitae supernaturalis*, vol. I (Romae, 1948-1953), completada per les lliçons multicopiades «ad usum auditorum» *De interno Dei testimonio* (1952-1953) i *De analysi fidei* (Romae, 1955-1956). En un proper estudi presentarem la doctrina del P. Vignon sobre l'anàlisi de la fe, mostrant la seva coherència amb les dades positives dels escrits joànics.

¹⁰⁵ El verb πιστεύειν es troba a sant Joan 21 vegades regint datiu. Però hi ha 22 datius regits per πιστεύειν, perquè el text de Io 2,22 porta dos datius.

18.18.36; 4,39; 6,29.35.40; 7,5.31.38.39.48; 8,30; 9,35.36; 10,42; 11,25.26.45.48; 12,11.36.37.42.44.44.46; 14,1.1.12; 16,9; 17,20; 1 Io 5,10.10.13¹⁰⁶.

5. Amb datiu amb ἐν (una vegada): Io 3,15¹⁰⁷.

6. Amb genitiu amb περί (una vegada): Io 9,18.

7. Amb una oració completiva amb ὅτι (16 vegades): 4,21; 6,69; 8,24; 9,18; 11,27.42; 13,19; 14,10.11; 16,27.30; 17,8.21; 20,31; 1 Io 5,1.5¹⁰⁸.

8. En construcció absoluta, sense complement (29 vegades): Io 1,7.50; 3,12.12.18; 4,41.42.48.53; 5,44; 6,36.47.64.64; 9,38; 10,25.26; 11,15.40; 12,39; 14,11.29; 16,31; 19,35; 20,8.25.29.29.31. Més avall es veurà que, en aquesta construcció, πιστεύειν porta sempre un complement sobrentès.

En totes aquestes construccions el complement de πιστεύειν és ordinàriament un terme personal que es refereix a Jesús, o bé a algú o a quelcom directament relacionat amb Jesús. Estudiem-ho.

1. ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ amb acusatiu i datiu alhora

L'únic text que presenta aquesta construcció és Io 2,24. El subjecte i el complement directe de πιστεύειν (que en aquest cas significa confiar) és Jesús.

2. ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ amb acusatiu sense preposició

Dels dos textos que ofereixen aquesta construcció, l'un, Io 11, 26, es refereix a Jesús («qui creu en mi no morirà eternament»)

¹⁰⁶ El verb πιστεύειν es troba a sant Joan 39 vegades regint acusatiu amb εἰς, però l'acusatiu amb εἰς regit per πιστεύειν s'hi troba 40 vegades, perquè a Io 12,44, on hi ha dues vegades el verb πιστεύειν, la segona porta dos complements amb εἰς.

¹⁰⁷ Preferim la lectura ἐν αὐτῷ a εἰς αὐτόν. Molts autors que llegeixen ἐν αὐτῷ pensen que es tracta d'un complement d'ἔχθρη i no de ὁ πιστεύων. El sentit del verset és aleshores: «a fi que tots els qui creuen tinguin en ell vida eterna». Entenen així el text, entre altres, Lagrange, Braun, Mollat, Wikenhauser, Bruguera, Leal, Van den Busche.

Si ἐν αὐτῷ es pren com a complement de ὁ πιστεύων, el seu valor és idèntic a εἰς αὐτόν, com es veu establint el parallelisme entre aquest verset i el següent:

15 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων
ἐν αὐτῷ

16 ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων
εἰς αὐτόν

μὴ ἀπόληται ἄλλ'

ἔχθρη ζώων αἰώνιον

ἔχθρη ζώων αἰώνιον

¹⁰⁸ A Io 4,21 i 14,11 πιστεύειν va amb datiu (μοι) i una oració completiva amb ὅτι. A Io 9,18 (l'únic text on πιστεύειν té sentit profà) hi ha un complement amb genitiu amb περί i una oració completiva amb ὅτι.

i l'altre, 1 Io 4,16, a l'amor que Déu té enmig de nosaltres: «Nosaltres hem conegut la caritat que Déu té enmig de nosaltres (ἐν ἡμῖν) i hi hem cregut». Spicq creu que «aquesta manifestació de l'amor diví, objecte de la fe dels apòstols, és el Crist encarnat i redemptor»¹⁰⁹. El complement directe dels dos textos seria, doncs, Jesús.

3. ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ amb datiu sense preposició

De les 21 vegades que es troba aquesta construcció, 14 és amb datiu de persona (Io 4,21; 5,24.38.46.46; 6,30; 8,31.45.46; 10,37.38; 14,11; 1 Io 3,23; 5,10). D'aquestes, 11 es refereixen a la persona de Jesús (1 Io 3,23 al seu nom, però, per a un semita, el nom equival a la persona). Convé d'examinar els altres tres textos:

Io 5,24: «Qui escolta la meua paraula i creu en el qui m'ha enviat, té vida eterna i no va a judici». El complement és Déu Pare, en tant que ha enviat el Fill al món.

Io 5,46: «Perquè si creguéssiu Moisès, em creuríeu a mi, ja que ell de mi va escriure». El complement és Moisès, però en tant que va escriure sobre Jesús.

1 Io 5,10: «El qui creu en el Fill de Déu, té el testimoniatge en ell. El qui no creu en Déu, fa d'ell un mentider, per no haver cregut el testimoniatge que Déu ha donat del seu Fill». El complement és Déu Pare en tant que dona testimoniatge del seu Fill (cf. vv. 9.11.12).

Convé d'examinar ara els 7 textos on ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ regeix datiu no personal. Són: Io 2,22; 4,50; 5,47.47; 10,38; 12,38; 1 Io 4,1.

A *Io 2,22; 4,50; 5,47 b; 12,38*, el complement és la paraula de Jesús, τῷ λόγῳ (2,22; 4,50), ῥήμασιν (5,47 b), τῆ ἀκοῆ (12,38) (En aquest últim text, s'apliquen a Jesús unes expressions d'un Càntic del Servent de Jahvè, Is 53,1).

A *Io 10,38*, es tracta de creure a les obres de Jesús.

A *Io 5,47 a*, el complement en datiu és l'Escriptura (els escrits de Moisès) que es refereixen a Jesús (cf. vv. 39.46). També a *Io 2,22* l'Escriptura és un dels dos complements amb datiu que porta ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ. I també aquí l'Escriptura es refereix a Jesús.

¹⁰⁹ C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes*. III (Paris, 1959), p. 290.

Solament a *1 Io 4,1*, es tracta de creure a qualsevol esperit: «Estimats, no cregueu pas a tot esperit; més aviat proveu els esperits si són de Déu». Però àdhuc aquí quan es precisa la norma per a la discreció d'esperits, s'acut a Jesús: «Reconegueu l'esperit de Déu en això: tot esperit que confessa que Jesucrist ha vingut en la carn és de Déu; i tot esperit que no confessa Jesús, no és de Déu» (vv. 2-3).

4. ποτεύειν amb *acusatiu amb εἰς*

De les 39 vegades que es troba aquesta construcció, 36 tenen per complement Jesús:

εἰς τὸν Ἰησοῦν: *Io 12,11*.

εἰς αὐτόν; *Io 2,11; 3,16.18; 4,39; 6,40; 7,5.31.39.48; 8,30; 9,36; 10,42; 11,45.48; 12,37.42*.

εἰς ἐμέ: *Io 6,35; 7,38; 11,25.26; 12,44.44.46; 14,1.12; 16,9; 17,20*.

εἰς τὸν υἱόν: *Io 3,36*.

εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ: *1 Io 5,10*.

εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου: *Io 9,35*.

εἰς ὃν ἀπέστειλεν: *Io 6,29*.

εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ: *Io 1,12; 2,23*.

εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ: *1 Io 5,13*.

εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ: *Io 3,18*.

Convé d'examinar els altres tres textos (*Io 12,36; 14,1; 1 Io 5,10*), i a més el segon complement amb *εἰς* de *Io 12,44 b*:

Io 12,36: «Mentre teniu llum, creieu *en la llum* (εἰς τὸ φῶς), perquè sigueu fills de la llum». Ara bé, la llum és Jesús, com es desprèn del v. anterior: «Encara per poc temps la llum és amb vosaltres» (cf. *Io 1,4-5.7-9; 3,19; 8,12; 9,5; 12,35-36.46*).

Io 14,1: «Que ja no es torbi més el vostre cor. Creieu *en Déu*, creieu també en mi». Es tracta de creure en Déu Pare, però al costat de la fe en el Pare, es demana la fe en Jesús: «creieu també en mi».

1 Io 5,10: «El qui creu en el Fill de Déu té el testimoniatge en ell. El qui no creu en Déu, fa d'ell un mentider, per no haver cregut *el testimoniatge* (εἰς τὴν μαρτυρίαν) que Déu ha donat del seu Fill». Aquí l'objecte de creure és el testimoniatge de Déu, però un testimoniatge que versa sobre el Fill, *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* (Vegeu també vv. 9.11.12).

Io 12,44: «Qui creu en mi, no creu en mi (εἰς ἐμέ), sinó *en el qui m'ha enviat* (εἰς τὸν πέμψαντά με)». Es tracta de creure en el Pare en tant que ha enviat Jesús.

5. πιστεύειν amb datiu amb ἐν

L'únic text, Io 3,15, es refereix a Jesús: «A fi que tot el qui creu *en ell* tingui vida eterna».

6. πιστεύειν amb genitiu amb περί

Aquesta construcció es troba a Io 9,18. És l'única vegada on el verb πιστεύειν té a sant Joan sentit profà: «Però els jueus no van creure *d'ell* que hagués estat cec i hagués aconseguit de veure-hi, fins que cridaren els seus pares».

7. πιστεύειν amb una oració completiva amb ὅτι

Aquesta construcció es troba 16 vegades a sant Joan. Excepte dos cops (Io 4,21; 9,18) l'oració completiva es refereix directament a Jesús. Cal considerar les dues excepcions:

Una, Io 9,18, s'acaba de veure. És l'únic cas on πιστεύειν té a sant Joan sentit profà: «Però els jueus no van creure *d'ell que hagués estat cec i hagués aconseguit de veure-hi*».

L'altra, Io 4,21, es refereix a l'arribada dels temps messiànics: «Creu-me, dona, *que ve l'hora que ni en aquesta muntanya ni a Jerusalem no adorareu el Pare*». L'oració completiva es refereix, doncs, indirectament a Jesús, que poc més avall es declara el Messias (vv. 25-26).

8. πιστεύειν amb construcció absoluta

Es troba 29 vegades i totes en l'evangeli. Considerant en el seu context cada un dels textos es posa de manifest que la construcció absoluta de πιστεύειν equival a una construcció amb complement:

A Io 1,7, πιστεύειν es refereix a la llum (que és el Logos), de la qual Joan dona testimoniatge.

A Io 1,50, es refereix a la confessió del v. anterior: «Vós sou el Fill de Déu, vós sou el Rei d'Israel».

A Io 3,12, es refereix a «les coses de la terra» (la primera ve-

gada) i a «les coses del cel» (la segona vegada), de les quals Jesús dóna testimoniatge (v. 11). Creure és acceptar el testimoniatge de Jesús.

A *Io 3,18 b*, es tracta de creure «en el nom de l'unigènit Fill de Déu», com s'explicita en l'última part del mateix verset.

A *Io 4,41*, el complement implícit de creure és «en ell» (en Jesús), que es troba al v. 39.

A *Io 4,42*, creure significa tenir veritablement Jesús com a «Salvador del món».

A *Io 4,48*, es fa difícil de precisar el complement de πιστεύειν. Sembla que ha de ser el mateix del v. 53, del qual es tractarà tot seguit.

A *Io 4,53*, es llegeix: «Va creure ell [el funcionari reial] i tota la seva casa». El parallelisme de *Io 4,53-54* amb *Io 2,11* fa pensar que es tracta de creure εἰς αὐτόν, en Jesús.

A *Io 5,44*, el parallelisme amb el v. anterior (οὐ λαμβάνετε με) mostra que es tracta de creure εἰς ἐμέ, en Jesús.

A *Io 6,36*, es tracta de creure εἰς ἐμέ (v. 35), εἰς αὐτόν (v. 40), en Jesús.

A *Io 6,47.64*, el complement de creure és Jesús, com es veu pel context de tot el capítol (vv. 29.30.35.40.69).

A *Io 9,38*, es tracta de creure «en el Fill de l'home» (v. 35).

A *Io 10,25-26*, es tracta de creure que Jesús és el Crist (v. 24).

A *Io 11,15*, ἵνα πιστεύσητε és refereix a un increment de la fe en Jesús quan els apòstols veuran la resurrecció de Llätzer.

A *Io 11,40*, es tracta de creure que Jesús és «el Crist, el Fill de Déu, que havia de venir al món» (v. 27).

A *Io 12,39*, el complement implícit de creure és εἰς αὐτόν, en Jesús (v. 37).

A *Io 14,11 b*, es tracta de creure que Jesús està en el Pare i el Pare està en Jesús, com es veu per la primera part del verset.

A *Io 14,29*, creure significa mantenir la fe en Jesús quan arribi la tribulació (la passió i mort) que acaba de predir.

A *Io 16,31*, es tracta de creure que Jesús ha sortit de Déu (v. 30).

A *Io 19,35*, es tracta d'acceptar el testimoniatge de l'evangelista sobre el costat obert de Jesús.

A *Io 20,8*, creure es refereix a la resurrecció de Jesús.

A Io 20,25.29, es tracta de creure que Jesús ha ressuscitat.

A Io 20,31 b, el complement implícit de creure és «que Jesús és el Crist, el Fill de Déu» (primera part del v.).

* * *

L'anàlisi que s'acaba de fer dels complements de πιστεύειν posa de manifest que, per sant Joan, la fe és un acte o una actitud envers Jesús. Els textos que no es refereixen directament a Jesús, a les seves paraules o a la seva obra no desvirtuen pas aquesta afirmació fonamental. Es tracta de creure en Moisès que va escriure sobre Jesús (Io 5,46), o en l'Escriptura que es refereix a Jesús (Io 2,22; 5,47). I quan la fe té per objecte Déu Pare, una volta al costat de «creieu en Déu» s'hi troba «creieu també en mi» (Io 14,1). I les altres es tracta de la fe en el Pare en la seva relació amb Jesús (Io 5,24; 12,44; 1 Io 5,10). Inclús a 1 Io 4,1, per a creure en un esperit cal atendre a la seva confessió sobre Jesús (vv. 2-3). Queda un sol text que no fa referència a Jesús, Io 9,18, l'únic text de Joan on πιστεύειν no té sentit religiós, sinó profà. Es pot afirmar, doncs, sense vacil·lacions que, a sant Joan, la fe és cristocèntrica.

S'imposa una observació. En principi cal distingir la construcció de πιστεύειν amb εἰς o amb ὅτι de la construcció regint datiu. Mentre l'acusatiu amb εἰς i l'oració completiva amb ὅτι designen l'objecte de la fe (*id quod creditur*), el datiu designa la persona o cosa a qui donem crèdit (*id cui creditur*), la persona o cosa que ens mou a creure (*id quo creditur*) perquè la considerem un testimoni fidedigne. D'aquesta manera Jesús és alhora l'objecte de la fe joànica i el motiu de creure¹¹⁰.

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA I MONTANER, Prev.

¹¹⁰ J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica*, a «Gregorianum» 42 (1961) 499-500; H. SCHLIER, *Croire, connaître, aimer dans l'Évangile de Saint Jean*, a *Essais sur le Nouveau Testament* (Paris, 1968), p. 334.

CRITERIS D'INTERPRETACIÓ DEL MAGISTERI ECLESIASTIC *

El problema de la interpretació del magisteri, tal com avui ens el plantejem, és nou en la teologia. Les teologies antiga i medieval van sentir la preocupació hermenèutica respecte de la paraula inspirada de la Bíblia i van intentar d'explicar els diversos sentits que pot tenir un text de l'Escriptura. També els teòlegs de tots els temps han desitjat d'assolir una comprensió satisfactòria de la predicació viva de l'Església o dels documents anteriors del magisteri. Quan l'autor de la segona epístola de sant Pere ens diu que a les cartes de sant Pau «es troben punts difícils de comprendre que els indòcils i inquiets tergiversen» (2 Pe 3, 16), ens dóna un testimoni d'aquell desig, que es remunta als primers temps de la història de l'Església. Però totes aquestes preocupacions hermenèutiques partien d'un concepte força objectivista i atemporal dels textos. La dificultat d'interpretació provenia, segons ells, del fet que el text era objectivament difícil, no del seu caràcter intersubjectiu o del seu inevitable condicionament històric. L'hermenèutica moderna, en canvi, s'ha fet conscient de la dimensió existencial de

* Aquest estudi és una ponència que va ésser llegida el dia 30 de desembre del 1968 a les III Jornades catalanes de Teologia, que van tenir lloc al Seminari de Solsona. M'ha semblat millor deixar el text intacte, advertint però, de bell antuvi, els lectors del seu caràcter oral originari, per ajudar-los a fer-ne una lectura més «situada». Això pot fer més comprensible, per exemple, la cruesa retòrica amb què és exposada l'aparent contradicció entre la llibertat de la investigació teològica i l'autoritat del magisteri eclesiàstic. La solució que proposo a aquesta antinòmia, coincideix amb l'ensenyament de Pau VI en un important discurs pronunciat alguns mesos més tard: «Nos no volem que arrelhi indègudament en els vostres ànims la sospita d'una emulació entre dos primats, el primat de la ciència i el primat de l'autoritat, perquè quan es tracta de la doctrina divina hi ha un sol primat, el de la veritat revelada, el de la fe, al servei de la qual volen estar tant la teologia com el magisteri eclesiàstic, amb cor unànime, però de manera diversa». (*Discurs del Papa als membres de la Comissió Teològica Internacional*, a *L'Osservatore Romano*, 6-7 d'octubre del 1969. p. 1 en llatí i p. 2 en italià, o a *Documents d'Església*, IV [1969], col. 1239.)

la veritat i de la seva radical historicitat¹, amb la qual cosa els problemes d'interpretació han adquirit facetes totalment noves i una profunditat i complicació insospitades.

A més ens trobem que la nova hermenèutica, cultivada sobretot entre els teòlegs protestants, ha estat aplicada fins ara quasi exclusivament a la interpretació de la Sagrada Escripura. L'intent d'estudiar els textos del magisteri eclesiàstic tenint en compte els resultats de la ciència hermenèutica més moderna ens posa, doncs, davant un problema nou, ric en implicacions procedents dels camps més diversos (teològic, filosòfic, literari, històric, etc.) i, per altra banda, d'una importància decisiva i d'una gran actualitat.

La publicació de l'encíclica *Humanae Vitae* ens ha obligat a practicar una hermenèutica d'urgència sense estar-hi massa preparats. Però les circumstàncies especials en què ha estat proclamat aquest ensenyament pontifici han provocat una reflexió més fonamental sobre el sentit i el valor del magisteri a l'Església. Molts han tingut la impressió que alguns punts decisius d'aquest ensenyament pontifici de la *Humanae Vitae* no brollaven de la fe comuna de l'Església, sinó que hi irrompien des de fora, a partir de concepcions filosòfiques més o menys racionalistes. Si aquesta primera impressió ha arribat a convertir-se en convicció profunda, se'ls ha plantejat el conflicte entre el judici de la pròpia consciència (illuminada per una fe sincera, i moguda per una caritat generosa) i les normes d'un ensenyament autoritzat que no són capaços d'integrar en les opcions fonamentals que constitueixen llur existència cristiana i llur adhesió a l'Església. Les Conferències episcopals que han considerat les conseqüències pastorals de la *Humanae Vitae* a aquest nivell de conflicte moral, han insistit generalment en el primat de la consciència, com a norma última pròximo-pràctica de la conducta, i també en la necessitat de formar rectament aquesta consciència. Però no han aclarit com és possible que es produeixi aquest conflicte moral entre la consciència cristiana i la norma del magisteri autèntic, ni han explicat suficientment per què en la pràctica queda relativitzat un ensenyament que és acceptat i àdhuc elogiat en teoria, quan és clar que la intenció expressa

¹ No solament és històric el nostre coneixement de la veritat, sinó que la mateixa veritat és històrica. Cf. K. RAHNER, *Historicidad de la teología*, a «Selecciones de Teología» 6 (1967) 147-156.

d'aquest ensenyament és de donar una norma d'actuació pràctica. Tot això hauria exigint una fonamentació teològica de la naturalesa i valor del magisteri a l'Església, fonamentació que hauria d'anar molt més enllà de la simple distinció entre magisteri infallible i no infallible.

El problema de base que els esposos cristians viuen com un conflicte de deures davant la doctrina moral de la *Humanae Vitae*, es planteja als teòlegs catòlics com un problema d'honradesa professional davant el magisteri eclesiàstic en general, quan no veuen manera d'integrar-lo en les conclusions de llur treball científic. Si la teologia és la ciència de la fe, ha de tenir l'autonomia pròpia d'una ciència per a poder ésser fidel al seu propi mètode, i el teòleg ha de gaudir de la llibertat d'investigació que caracteritza la recerca científica. Aquest respecte a la veritat teològica no resulta fàcil de compaginar amb decisions del magisteri que no aporten nova llum a la discussió teològica, sinó que volen imposar-se simplement per la força de l'autoritat. El conflicte entre la investigació teològica i l'autoritat purament formal del magisteri² queda agreujat per la nova consciència que tenen els teòlegs, de la funció crítica que correspon a la teologia en la vida de l'Església. Els esdeveniments intraeclesials dels últims anys, especialment els relacionats amb el Concili, ens han demostrat que aquesta funció crítica de la teologia és indispensable per a la bona marxa de l'Església i que no han de quedar excloses d'aquesta crítica les actuacions de l'autoritat magisterial.

El cas Halbfas ha provocat una autèntica crisi en el món teològic alemany, ja que molts estudiants i alguns professors han vist amenaçada la llibertat d'investigació teològica en ser retirada la «missió canònica» pel president de la Conferència episcopal a aquest especialista en pedagogia religiosa, perquè defensa algunes tesis teològiques i propugna un concepte de teologia que, segons el judici dels bisbes alemanys, no són compaginables amb la doc-

² El concepte d'autoritat, com tampoc cap altre concepte, no és mai purament formal. Sempre fa referència a un contingut «material», que podrà ésser evangèlic o pagà, eclesiàstic o civil, dictatorial o democràtic, etc. La teologia actual, però, parla d'autoritat purament formal quan el que mana, reclama l'obediència purament en virtut del principi d'autoritat, i no a causa de la bondat o de l'encert d'allò que és manat. L'autoritat s'imposa per la seva «forma», no per la seva «matèria».

trina catòlica³. La pèrdua dels seus càrrecs d'ensenyament i de consulta i la inhabilitació per a diverses responsabilitats en les publicacions eclesiàstiques alemanyes, han estat imposades per una decisió de l'autoritat. La pregunta que es fan els catòlics alemanys i que podem fer-nos també nosaltres, és aquesta: *en virtut de què* poden prendre els bisbes tals mesures? Si és en virtut de llur teologia, que difícilment serà millor que la dels professors, que dialoguin pacientment i acabaran posant-se d'acord sobre la base dels arguments científics i la força de les raons teològiques. Si no és en virtut de llur teologia o d'altres raons objectives, per exemple de tipus pastoral, hauran de recórrer a la força de l'autoritat que han rebut de Crist, que serà afirmada implícitament, per tant, com una autoritat purament formal, que hom pot exercir sense que hi hagi una matèria adequada. Hauran de recórrer a una suposada gràcia d'estat o a una assistència de l'Esperit Sant, que seran concebudes també com a entitats purament formals, que no s'encarnen en raons objectives o en arguments d'alguna manera perceptibles per als simples fidels.

Aquest és, exposat amb tota cruesa, el problema que es planteja actualment entre teologia i magisteri. Alguns, entre els quals trobaríem sens dubte representants del magisteri, voldrien resoldre aquest conflicte reduint la tasca teològica a un comentari del magisteri. La teologia no seria la ciència de la fe, sinó que seria la ciència *positiva* del magisteri, que es limitaria a interpretar objectivament els textos rebuts de mans de l'Església, sense possibilitat de preguntar per un fonament que els transcendeixi. Això pressuposa un concepte ja superat d'hermenèutica, que no pot portar a una autèntica comprensió. I a més, aquesta «solució», o bé exclou la fe de la teologia, o bé redueix la virtut teològica de la fe a una fe purament eclesiàstica, que no seria ni tan solament catòlica. El recurs de deixar la fonamentació de la fe per a una apològica prèvia no teològica i considerar-la com a qüestió ja enllestida i que ja no torna a ésser posada en joc durant l'estudi de la dogmàtica, ens portaria a una mentalitat escolàstica de principis de segle, que ignoraria els fruits de seixanta anys de reflexió teològica. N'hi

³ L'obra principal d'Hubertus Halbfas és la *Fundamentalkatechetik, Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht* (Stuttgart, 1968), que ha estat expressament desautoritzada i desaprovada per l'episcopat alemany.

ha prou amb dir que la fe només pot ésser fonamentada des de la mateixa fe i que les actuals teologia fonamental i teologia dogmàtica no són dues ciències diferents i independents, sinó que són solament dos moments, mútuament implicats, d'una mateixa ciència.

L'única solució d'aquest difícil problema és precisament de concebre tota la teologia com a hermenèutica. L'antinòmia que he exposat entre la llibertat de la investigació teològica i la instància autoritària del magisteri, prové d'una falsa comprensió de la teologia o del magisteri. I l'hermenèutica és precisament la ciència de la comprensió, ja que no hi ha interpretació autèntica sense una certa comprensió prèvia i, per altra banda, el fruit de la interpretació és una millor comprensió. L'hermenèutica ens pot ajudar a comprendre la veritable naturalesa de la teologia i del magisteri a partir de les categories més radicals i totalitzadores de revelació i fe, ja que tant el treball dels teòlegs com la doctrina del magisteri intenten d'expressar la realitat misteriosa i profunda de l'existència cristiana en la fe i en l'amor⁴. Les notes distintives d'aquesta existència cristiana han de perviure, per tant, en totes les seves manifestacions i autorealitzacions. I aquesta existència creient és una existència en la llibertat i en el diàleg. L'acte de fe no és tan solament un acte radicalment lliure, sinó que és només amb aquest acte que inaugurem l'autèntica llibertat en la nostra existència. Només l'autocomunicació divina acceptada en la fe ens enriqueix amb el do diví de la veritable llibertat humana. Aquesta radical llibertat dels fills de Déu ha de perdurar en tots els moments posteriors de la nostra vida de fe. Per altra banda, aquesta llibertat no pot ésser concebuda d'una manera individualista, perquè l'acte de fe és essencialment dialogal i l'existència autèntica descoberta en la fe és necessàriament comunitària. Ni la teologia, zelosa de la seva autonomia, ni el magisteri, conscient de la seva autoritat, poden oblidar mai aquest caràcter dialogal de tota expressió i testimoniatge de la fe, ni l'essencial llibertat de l'existència cristiana. Llavors la teologia admetrà sincerament la funció necessària del magisteri i el magisteri renunciarà definitivament

⁴ En parlar de l'existència cristiana en la fe i en l'amor, no oblidó pas la virtut teològica de l'esperança. La seva connexió amb la fe i l'amor quedarà remarcada més endavant.

a tot exercici purament formal de la seva autoritat. Perquè l'autoritat purament formal no existeix en l'Església. És a dir, o el magisteri eclesiàstic és el que ha d'ésser o, senzillament, no és. L'exercici de l'autoritat en l'Església només existeix en la mesura que és el que ha d'ésser, perquè només en aquesta mesura és expressió de la voluntat de Déu ⁶.

L'hermenèutica ens pot il·luminar els fonaments últims d'aquesta concepció teològica i ens pot ajudar a resoldre les dificultats que aparentment se'n deriven. Perquè l'hermenèutica, com a ciència de la interpretació, ens porta a realitzar el procés de comprensió d'un text, fent-nos reviure el moviment de l'esperit que ha produït aquest text: en el nostre cas el procés espiritual que han seguit els representants del magisteri fins a proclamar una doctrina com a expressió de la comuna fe de l'Església. En realitat aquest procés espiritual que engendra els textos del magisteri, és ja un procés d'interpretació i de comprensió, que cau, per tant, sota la consideració de l'hermenèutica. Podem dir, arribant a l'afirmació de més ample abast, que tot moviment de l'esperit humà és un moviment de comprensió, que tot existir digne de l'home és també un comprendre, que tota teologia, per tant, és hermenèutica. I que aquesta comprensió és prèvia, concomitant i posterior al magisteri. És a dir, és teologia fonamental, dogmàtica especulativa i dogmàtica positiva. Que quedi clar, però, que quan parlo de comprensió, no em refereixo a una intel·ligència racionalista que profanaria el misteri i dissoldria la fe en ciència humana, sinó que faig al·lusió a aquella «mysteriorum intelligentiam» (DS 3.016)

⁶ Aquesta afirmació i la conseqüència que se'n segueix, que l'obediència cristiana mai no ens estalvia el discerniment d'esperits, són diversament veritables segons que l'exercici de l'autoritat eclesial es doni a un nivell disciplinar o a un nivell pròpiament espiritual. En el primer cas hom pretén immediatament d'afavorir la pau i l'ordre dintre l'Església, assegurant el bon funcionament dels seus òrgans i salvaguardant la seva unitat. En el segon cas, la finalitat immediata és la manifestació i comunicació de la gràcia i la veritat que s'han realitzat per Jesucrist (Jo 1, 17). Per això la força de l'autoritat, quan és exercida a un nivell espiritual, no és més que la força del testimoniatge portada a la seva plenitud institucional. Sempre que en aquest estudi considerem el magisteri com a «autoexpressió de la fe de l'Església, feta pels legítims pastors», ens referim a l'exercici pròpiament espiritual de l'autoritat doctrinal de l'Església, no a possibles intervencions magisterials d'ordre disciplinar. Encara que aquestes també s'orienten en últim terme, és a dir, d'una manera mediata, a la comunicació i desenvolupament de la fe, cal distingir-les amb molta cura de les actuacions pròpiament espirituals del magisteri. Aquesta distinció ja és, per ella mateixa, un criteri hermenèutic fonamental.

que el Vaticà I considera pròpia de la maduresa de la fe i que constitueix precisament la tasca encomanada a la teologia en tant que ciència divina.

Acabem de veure que l'antinòmia entre teologia i magisteri només pot ésser resolta gràcies a un principi hermenèutic que podríem formular així: tot text ha d'ésser interpretat des de la realitat viva que li ha donat origen i de la qual és expressió. En el nostre cas aquesta realitat viva és l'existència cristiana de l'Església en la fe i en l'amor. Podríem estendre aquest principi de l'autotranscendència dels textos a tots els documents que el teòleg ha d'interpretar? És a dir, ¿podem dir que també la Sagrada Escripura ha d'ésser interpretada des de quelcom que està més enllà dels textos sagrats? O la Sagrada Escripura, com voldrien alguns teòlegs de l'ortodòxia protestant i no pocs catòlics de tendència bíblicista, ¿és potser la realitat última, impossible de transcendir, que constitueix el fonament més radical de la nostra fe? Aquesta és una pregunta decisiva que necessita una resposta inequívoca. Sortosament tota la millor tradició catòlica és unànime en aquest punt. També l'Escripura pot ésser lletra morta que mata i deixar d'ésser esperit que vivifica (2 Cor 3, 6), precisament quan queda cosificada, quan queda hipostasiada, quan és considerada com la realitat a la qual es dirigeix últimament la nostra fe. Com ja deia sant Tomàs: «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiable, sed ad rem» (2-2, q. 1, a. 2, ad 2). Per tant, també la Sagrada Escripura, en tant que enunciuable, com a formulació, ha d'ésser transcendida per arribar fins a la realitat de la qual ella és expressió, és a dir, l'existència creient de l'Església primitiva. Aquest és també el sentit profund de la fórmula tridentina «in libris scriptis et sine scripto traditionibus» (DS 1.501), és a dir, la necessitat de llegir l'Escripura, i d'interpretar-la, des de l'experiència de fe de l'Església, la qual cosa és molt diferent de la teoria de les dues fonts de la revelació o d'una suposada insuficiència material de l'Escripura. Només la comunió amb aquesta existència viva de l'Església a través dels segles permet a la nostra fe de finalitzar en el seu propi objecte, que no és en realitat ni un quelcom, ni una res, ni un objecte, ni una *Veritas prima* abstracta, sinó l'autocomunicació personal i amorosa de Déu en Jesucrist per mitjà del seu Esperit. Des d'aquest fonament últim de la nostra existència

cristiana podem i hem d'interpretar totes les formulacions de la nostra fe, cada una d'elles segons el seu valor propi, i només així podrem compaginar-les harmoniosament, amb l'ajuda dels principis hermenèutics. Des d'aquí podrem determinar la relació entre Escriptura i magisteri. I des d'aquest punt de vista comprendrem fàcilment que aquest magisteri, com a expressió que és d'una existència creient comunitària i històrica, reflecteix l'evolució d'aquest organisme viu que és l'Església. Llavors una evolució del dogma no ens semblarà incompreensible, ans al contrari ens resultarà exigida pel desplegament progressiu, per bé que fidel a ell mateix, de la comunitat viva dels creients a través de la història. Si la veritat mateixa és històrica, és molt natural i comprensible que també ho sigui la successiva formulació d'aquesta veritat. Per altra banda, el seu fonament transcendent, el Principi sense principi que és l'origen de tota veritat, n'assegura el caràcter absolut i la necessària continuïtat.

Després d'aquests aclariments previs, indispensables per a corregir els conceptes escolars de revelació, Escriptura, tradició, magisteri, etc., i fets des de la perspectiva de l'hermenèutica, hem de veure més en detall quins són els principis o criteris metodològics que han de guiar la nostra interpretació del magisteri eclesiàstic. Penso que les diverses normes concretes poden ésser incloses en els quatre principis generals enunciats pels cànons hermenèutics que, segons Emilio Betti, constitueixen la metòdica general de les ciències de l'esperit. És a dir: 1. El cànon de l'autonomia hermenèutica de l'objecte. 2. El cànon del context significatiu o el principi de la totalitat. 3. El cànon de l'actualitat del comprendre. I 4. El cànon de la concordància hermenèutica de sentit o el principi de l'adequació de sentit del comprendre⁶. Els dos primers cànons es refereixen més aviat a l'objecte i els dos últims més aviat al subjecte. Però això no vol dir que siguin cànons independents, ni que cada un d'ells es pugui comprendre prescindint dels altres tres. Tot al contrari: cada un d'aquests cànons és assumit i transformat pels següents, de manera que l'autèntica interpretació no s'obté fins al final, per més que al llarg del procés hom vagi obte-

⁶ E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (Tubinga, 1962). Hom pot consultar també l'obra del mateix autor, *Teoria generale della interpretazione* (Milà, 1955).

nint ja resultats provisionals. Només així se salva la unitat del fenomen comprensiu i interpretador. A més, és important de deixar ben clar que, en el nostre cas, no es tracta d'uns principis hermenèutics no teològics que des de fora volguéssim imposar a la teologia. També aquí és més aviat al contrari: *tal com nosaltres els comprenem*, són principis hermenèutics teològics, que, precisament perquè són teològics, poden aspirar a una validesa general. És a dir, precisament perquè es refereixen a l'única realitat en tant que és teològica, poden il·luminar també l'estudi d'altres aspectes d'aquesta única realitat. Això no significa que vulgui defensar un cert panteologisme o una forma d'imperialisme teològic, ja que el que unifica el nostre coneixement de la realitat no és la teologia, sinó la fe. Essent, però, la teologia la ciència de la fe, és comprensible que els criteris de l'hermenèutica teològica siguin més radicals i de més ample abast que els de qualsevol altra hermenèutica, sense que això perjudiqui l'autonomia que correspon a la filosofia i a les ciències, ni el caràcter propi de llurs respectives hermenèutiques.

1. *Cànon de l'autonomia hermenèutica de l'objecte*

Les formes significatives que constitueixen el text que ha d'ésser interpretat, són essencialment objectivacions de l'esperit de l'autor. S'imposa, per tant, l'obligació d'interpretar aquestes formes segons llur sentit objectiu, amb la màxima imparcialitat. Aquestes formes són manifestació d'un pensament, que ha d'ésser exposat tal com l'autor el va formular, d'acord amb el significat que l'autor li va donar, i no segons altres sentits, que potser també serien possibles. Per això, tot prejudici per part de l'interpretador ha d'ésser eliminat. La voluntat prèvia d'arribar a un resultat determinat per raons externes al text, posa en perill l'objectivitat de la interpretació. Aquest és el principi que l'hermenèutica clàssica va formular lapidàriament: «*sensus non est inferendus, sed efferendus*». Les formes significatives del text han d'ésser analitzades segons llur pròpia peculiaritat, segons llurs lleis immanents i segons les connexions preteses per l'autor, sense oblidar que cada terme té unes limitacions estructurals, una coherència interna i un dinamisme propi, que condicionen el seu ús i significació.

Per a aconseguir aquesta fidelitat a l'objecte, es fa necessària l'anàlisi filològica i crítico-literària del text. Cal investigar el lloc i el temps de composició del document, amb totes les circumstàncies del «Sitz im Leben» en què l'escrit va tenir origen i en què va quedar situat. S'ha de conèixer perfectament la llengua del text original corresponent al temps de la redacció i amb les possibles variants regionals o dialectals que poden haver-se reflectit en el document. S'ha de fer una anàlisi gramatical, morfològica i sintàctica, que posi clarament de manifest l'estructura lingüística de les formes emprades per l'autor. El text ha d'ésser també analitzat des del punt de vista estilístic, puix que l'estil és un dels elements conformadors i manifestadors del pensament de l'autor. Pensem en la importància decisiva de l'estil de cúria per a comprendre molts matisos dels documents eclesiàstics. Després ve la fase pròpiament crítico-literària: investigació del gènere literari a què pertany el document, estudi de les fonts i de la història de la redacció.

Magnus Löhner, en un estudi publicat a *Gott in Welt*⁷, considera que els documents del magisteri poden adoptar diverses formes, designables en sentit ampli com a gèneres literaris: la forma de confessió de fe, que tenen, per exemple, els símbols primitius, amb llurs expressions doxològiques o litúrgiques i amb formulacions tècnicament molt poc precises (pensem en el «descendit ad infera»). La forma conscientment tècnica, com per exemple la definició de Calcedònia. La forma d'exposició teològica, quasi escolar, en què és difícil distingir el que hom considera veritablement definit del que és només opinió teològica (pensem, per exemple, en els decrets del Florentí o en el *Credo* de Pau VI⁸). La forma dels capítols del Tridentí i del Vaticà I, amb una intenció doctrinal, però que necessiten les precisions que els canons hi aporten amb llurs formulacions negatives. Podríem afegir-hi que els ana-

⁷ M. LÖHRER, *Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs*, al volum segon de *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner* (Friburg de Brisgòvia, 1964), pp. 499-523, especialment pàgines 521-522.

⁸ El mateix Pau VI va reconèixer una certa dualitat en els continguts de la seva fórmula, quan va dir: «Ens disposem a fer una professió de fe, a pronunciar un *Credo*, que sense ser una definició dogmàtica pròpiament dita, reprèn substancialment, amb algunes explicacions requerides per les condicions espirituals del nostre temps, el *Credo* de Nicea, el *Credo* de la immortal tradició de la santa Església de Déu». Cf. «Documents d'Església» 3 (1968) col. 867, amb una traducció menys literal del text oficial llatí.

temes d'aquests canons semblen no tenir sempre un valor doctrinal absolut, sinó que — concretament els relatius als sacraments — podrien ésser interpretats en un sentit més aviat disciplinar (segons els estudis històrico-dogmàtics de Lennerz, Fransen i Lang⁹). Per últim, la forma pastoral, utilitzada, per exemple, en la majoria dels decrets i constitucions del Vaticà II i en altres documents del magisteri, que eviten conscientment de definir la doctrina al nivell de la discussió teològica, per il·luminar en canvi el contingut de la fe al nivell de la comprensió del poble fidel. Això té l'avantatge de situar explícitament el magisteri eclesial en el lloc que li és propi, és a dir, com a moment intern del ministeri pastoral. Els representants del magisteri, en efecte, són mestres en tant que són pastors, i per tant la intenció pastoral s'ha de pressuposar sempre en l'exercici del magisteri i s'ha de tenir en compte com a un dels criteris d'interpretació.

L'estudi de les fonts és moltes vegades decisiu per a conèixer el sentit i el valor d'un document. Pensem, per exemple, en les proposicions del *Syllabus*, que resulten incomprensibles per a qui no coneix els documents dels quals procedeixen.

També la història de la redacció, o de les successives redaccions, seria, en cas de poder ésser coneguda, una ajuda preciosa per a la interpretació adequada d'un document. Esperem que la renovació eclesial faci evolucionar també el concepte de secret vaticà i que aquest element de comprensió del magisteri ens quedi cada vegada més a l'abast.

Un problema que avui es planteja molt agudament en el camp catòlic, quan entre els protestants ja comença a estar superat, és el de la relació entre fe i crítica històrica. Quan interpretem un text del magisteri on hom afirma un determinat esdeveniment, més o menys relacionat amb la salvació, presentant-lo com a reali-

⁹ H. LENNERZ, *Notulae Tridentinae: Primum anathema in Concilio Tridentino*, a «Gregorianum» 28 (1946) 136-142; P. FRANSEN, *Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils*, a «Scholastik» 25 (1950) 492-517; *Die Formel «si quis dixerit ecclesiam errare» und ähnliche Ausdrücke bei der Beratung des 4. und anderer Kanones der 28. Sitzung des Trienter Konzils*, a «Scholastik» 26 (1951) 191-221; *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente*, a «Ephemerides theologicae Lovanienses» 29 (1953) 657-672; A. LANG, *Der Bedeutungswandel der Begriffe «fides» und «haeresis» und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient*, a «Münchener theologische Zeitschrift» 4 (1953) 133-146.

tat històrica (pensem en la virginitat de Maria, en la institució per Jesucrist de la jerarquia eclesiàstica, en la mateixa resurrecció del Crist o en els altres miracles de l'evangeli), també nosaltres haurem de fer-nos la pregunta, i ens la podrem fer legítimament, fins a quin punt aquests fets salvífics poden ésser demostrats històricament, segons els principis de la crítica històrica. Penso, en efecte, que és legítim de sotmetre els documents del magisteri i llurs fonts a una anàlisi històrico-crítica que tingui en compte els resultats de l'anàlisi crítico-literària, sobretot la consideració dels gèneres literaris i l'estudi de les fonts. Però aquí cal recordar més que mai que les conclusions d'aquesta anàlisi històrico-crítica han d'ésser considerades como a provisionals i que fins i tot poden estar en contradicció amb els resultats finals de la interpretació. Cap dels altres criteris hermenèutics no resulta tan profundament transformat per les successives assumpcions dels canons següents com els criteris històrico-crítics. I això per un doble motiu: per la tendència agnòstica de bona part de l'historicisme crític i per tractar-se, en les conclusions, explícitament de judicis d'existència, que és una categoria filosòfico-teològica que transcendeix la ciència històrica. L'agnosticisme inclina la història crítica a negar expressament aquells esdeveniments que, considerats en llur realitat i significació més profundes, transcendeixen el mètode propi d'aquella ciència ¹⁰.

Per acabar el comentari d'aquest primer cànon hermenèutic, cal dir algunes coses sobre la problemàtica plantejada per l'estructuralisme. Sens dubte l'estructura d'una llengua condiona el pensament que la té com a mitjà d'expressió. No pensa hom primer

¹⁰ En la discussió entre K. Barth i R. Bultmann sobre la funció de la crítica històrica en el conjunt de la tasca interpretadora de la Sagrada Escriptura, crec que hem de declarar-nos a favor del primer. Només Barth fa la justa relativització dels criteris del mètode històrico-crític i dels seus resultats, potser pel fet d'ésser més conscient que aquells criteris i aquests resultats poden estar també afectats pel pecat i que, per tant, també ells són cridats a la «conversió» i a la profunda transformació que experimentaran en ésser assumits per l'existència justificada del creient. Això no exclou l'actitud crítica, sinó que la porta a la seva plenitud en la llum i la humilitat de la fe. Cf. per a la posició de Barth, sobretot els prefacs a la primera i segona edició del seu *Römerbrief* (1918 i 1921), especialment pp. v i x-xiii, i també, al volum III-2 de la seva *Kirchliche Dogmatik* (Zurich, 1948), les pp. 534 i ss. Per al punt de vista de Bultmann, cf. sobretot l'article *Das Problem der Hermeneutik*, al volum segon de *Glauben und Verstehen* (Tubinga, 1952), pp. 211-235, en especial la crítica que fa a Barth, pp. 233-235.

i després significa en termes verbals el que ha pensat, sinó que el mateix pensar és ja verbal. Per això, per exemple, la lògica gramatical d'una llengua condiona tota l'especulació posterior del qui pensa en aquesta llengua. Una bona interpretació suposa, per tant, el coneixement aprofundit de les estructures de la llengua en què està escrit el text que ha d'ésser interpretat. Només una tal coneixença ens permetrà de comprendre el que es pot dir en aquesta llengua, com es pot dir i com no es pot dir, i ens farà conscients que les llengües queden limitades per llur pròpia estructura en llur capacitat de reflexió i de dicció. El perill de l'estructuralisme consisteix, però, a considerar-se com l'última plataforma possible per a la comprensió de l'home i de la seva existència. Tot home, al contrari, transcendeix els límits de la seva pròpia llengua i del seu pensar reflex. La vida i les possibilitats d'acció són sempre més riques que el pensament o la capacitat de dicció. El parlar és més extensiu que el dir. No solament parlen les nostres paraules, sinó també els nostres ulls, els nostres gestos i, sobretot, els nostres fets. I les experiències que potser no es poden pensar racionalment i que no es poden dir, es podran sens dubte comunicar vitalment. En parlar, encara que sembli paradoxal, diem sempre més del que diem. Però això ens porta ja a transcendir la consideració de l'autonomia hermenèutica de l'objecte, i a introduir el cànon següent.

2. Cànon del context significatiu o principi de la totalitat

Aquest cànon fa referència també a l'objecte de la interpretació, però no el considera aïlladament, sinó que el situa en el seu context pròxim i remot. La intuïció de fons és el principi formulat magistralment per Hegel, en el pròleg de la *Fenomenologia de l'esperit*, quan diu: «La veritat és la totalitat»¹¹. És a dir, no solament podem comprendre el tot des de les parts, sinó que més radicalment hem de comprendre les parts des del tot. Per això, la veritat només es dona al final del procés comprensiu, i els criteris que estem analitzant només poden donar-nos resultats provi-

¹¹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, volum segon de les obres completes (Jubiläumsausgabe) (Stuttgart, 1951), p. 24; o *Fenomenologia del Espiritu* (Mèxic, 1966), p. 16.

sionals, per importants i necessaris que siguin. Tant els criteris com els resultats han d'ésser assumits i transformats successivament pels criteris següents, fins a la comprensió final. Aquest principi de la totalitat queda també patent en la mateixa etimologia del verb «comprendre»: es tracta no solament de «prendre» o captar l'objecte aïlladament, sinó precisament de «com-prendre'l», és a dir, de captar-lo en totes les seves connexions que el situen en la totalitat, de captar-lo juntament amb totes les altres parts d'aquest tot, de manera que rebi el seu sentit i significat precisament des del tot. Només a la fi comprendrem també la totalitat, que per a nosaltres serà sens dubte molt diferent de com l'entenia Hegel. Aquest principi de la totalitat, que és assolida progressivament, és el que permet en diversos moments del procés interpretatiu parlar d'un cercle hermenèutic (el tot és comprès des de la part i la part és compresa des del tot), que només serà considerat com una contradicció per les mentalitats racionalistes o per aquells que conceben el coneixement d'una manera purament objectivista o essencialista.

En el nostre cas, tot text del magisteri ha d'ésser interpretat primerament en el seu context immediat, com a part d'un determinat document, i no de manera aïllada com a número del *Denzinger*. Però la bona interpretació, en virtut del principi de la totalitat, ha d'analitzar el document en el context més ampli dels altres escrits doctrinals del mateix autor, a la llum del magisteri eclesiàstic general de l'època. Així constatarem que Efès i Calcedònia es complementen mútuament, que el primat pontifici i la infalibilitat es comprenen millor des del Vaticà II, i, en general, que tot ensenyament queda obert a posteriors complements i explicacions, i que àdhuc les formulacions dogmàtiques poden ésser repensades i millorades. Per ésser fidels a l'objecte, és a dir, al text que ha d'ésser interpretat, hem de tenir en compte l'autor d'aquest text, que no és solament el representant concret del magisteri que l'ha redactat o promulgat, sinó també la mateixa Església, en tant que està representada per cada un dels seus pastors. L'autor del document ha volgut parlar en nom de l'Església i ha intentat de formular la seva pròpia fe, en tant que és també la fe de la comunitat eclesial. Des d'aquesta existència creient comunitària i des de totes les seves expressions doctrinals al llarg de la història, ha d'és-

ser interpretat cada un dels documents del magisteri eclesiàstic.

En aquesta totalitat que comprèn tota la vida de l'Església, entra també com a document fonamental i fundacional la Sagrada Escripura. La seva funció única i el seu valor privilegiat de Paraula de Déu, escrita sota el carisma de la inspiració, fa que ella sigui la pedra de toc en la qual la doctrina de l'Església ha d'ésser sempre verificada i, arribat el cas, corregida. Per això podem afirmar, com diu Walter Kasper ¹², que tot ensenyament eclesiàstic, també les definicions dogmàtiques, està sota la Paraula de Déu, que és sempre més gran que tota formulació humana. Ni els representants del magisteri, ni l'Església com a totalitat, poden dominar i manipular la Paraula de Déu, sinó que l'han de rebre amb obediència amorosa i s'han de deixar transformar per ella. Però en tant que hom pot distingir entre aquesta autocomunicació de Déu als homes en Jesucrist per mitjà de l'Esperit, i el testimoni que ens en dóna l'Escriptura, és a dir, en tant que hom pot distingir entre l'evangeli viu i els evangelis escrits, hem d'afirmar que també els textos de la Sagrada Escripura necessiten d'ésser interpretats i que és precisament una de les funcions principals del magisteri de realitzar aquesta interpretació, d'una manera autoritzada, per als homes de les diverses cultures, països i èpoques històriques. Es dóna, per tant, una relació mútua entre Escripura i magisteri que ha d'ésser respectada tant per l'exegega com pel dogmàtic. L'Escriptura té la prioritat en tant que és la font de la revelació, la paraula divinement inspirada, a la qual constantment hom ha de tornar. El magisteri pot tenir eventualment una major perfecció en tant que és el fruit d'una progressiva maduració de l'organisme viu de l'Església, sota l'assistència de l'Esperit Sant i sobre la base d'una intel·ligència aprofundida de l'Escriptura i de les seves successives interpretacions magisterials.

Quan intentem de comprendre un document del magisteri a la llum de la Sagrada Escripura i de l'ensenyament total de l'Església, segons aquest principi de la totalitat, se'ns plantejarà una doble problemàtica. Constatarem que aquest magisteri eclesiàstic no s'escapa a la historicitat de tot el que és humà i comprovarem que el missatge cristià queda sempre implicat amb les categories filo-

¹² W. KASPER, *Dogma y Palabra de Dios* (Madrid, 1969). El títol original alemany expressa més exactament la tesi del llibre: *Dogma sota la Paraula de Déu*.

sòfiques i culturals de l'època. Començant per aquesta segona qüestió, cal dir que aquesta implicació amb la mentalitat del temps o d'una cultura determinada no és un defecte del magisteri eclesial, sinó un mèrit de la seva preocupació pastoral, el resultat del seu desig d'adaptació, del seu fer-se tot a tots (1 Cor 9, 22). Podem dir més encara: l'Església només existeix encarnant-se, no existeix primer i després s'encarna, sinó que existeix només en la mesura en què està encarnada. El perill per al magisteri consisteix, per tant, a no realitzar aquesta encarnació, limitant-se a predicar unes «veritats eternes» que resulten incomprendibles per als homes del món, perquè en realitat són ja fórmules buides per als mateixos que les proclamen. O bé consisteix a realitzar malament l'encarnació, la qual cosa representa un perill tan freqüent com l'anterior. Això s'esdevé quan el magisteri manté, com si fos perpètuament vàlida, l'encarnació en una mentalitat anterior, ja depassada i impossible de tornar a actualitzar. I això s'esdevé també, entrant ja en el fons del problema de les relacions entre fe i raó, quan la implicació està mal feta perquè, encara que es tracta de la mentalitat actual, no té lloc la transformació de la raó per la fe, sinó la reducció de la fe per la raó. La gràcia no transforma la naturalesa pecadora (en l'ordre actual la naturalesa és sempre pecadora en tant que contraposada a gràcia), sinó que la gràcia és profanada en ésser reduïda a naturalesa. Hans Urs von Balthasar cita com a exemple d'aquesta reducció de la fe per la raó, la forma ordinària de «creure» en l'infern¹³. La teologia especulativa dels Pares i de l'Edat mitjana va sotmetre aquesta veritat de fe a una reducció cosmològica, que fan encara avui molts cristians, que *saben* perfectament que en el judici de Crist un cert nombre d'homes aniran al cel (els bons) i altres (els dolents) aniran a l'infern. En canvi bona part de la teologia moderna sotmet aquesta veritat de fe a una reducció antropològica, quan diu *saber* que l'amenaça de l'infern té solament una significació pedagògica i que tot acabarà bé. Només creu veritablement en l'infern aquell qui ha cregut en l'amor de Déu, i des d'aquesta fe admet l'infern com a possibilitat real de la seva existència pecadora i redimida, i esperant contra tota esperança (Rom 4, 18) confia en la misericòrdia divina,

¹³ H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi* (París, 1966), pp. 114-125.

no solament per a ell sinó per a tots els homes, ja que Crist va morir per tots (1 Tim 2, 4-6; 4, 10; Tit 2, 11; Rom 11, 32; Jo 12, 32; 17, 2; He 9, 28) i la caritat tot ho creu, tot ho espera (1 Cor 13, 7). Una altra reducció de la fe per la raó és realitzada quan la fe en Déu queda reduïda al coneixement natural de Déu o la fe en la creació és substituïda per l'afirmació racional del principi de causalitat. La constatació d'aquestes reduccions de la doctrina cristiana, que poden aparèixer també de forma subtil i naturalment involuntària en els documents eclesiàstics, és de la màxima importància per a una recta interpretació del magisteri. Per exemple, no podria hom parlar d'una reducció filosòfica en la doctrina de la *Humanae Vitae*, quan resol el problema de la paternitat responsable en virtut d'un principi de dret natural que hom intenta deduir metafísicament? Aquesta reducció explicaria que les aplicacions pastorals, àdhuc les fetes per alguns episcopats, contradiguin pràcticament la doctrina de l'encíclica. En realitat, si tot ha estat transformat per l'encarnació del Crist, mai no podem reduir les exigències de l'amor cristià al compliment d'una llei natural, sinó que cal veure com aquesta llei natural queda assumida i transformada per la gràcia. En tot document eclesiàstic convé, per tant, analitzar els elements filosòfics o culturals que hi estan implicats, sigui per distingir-los i separar-los de les aportacions pròpiament teològiques, sigui (en el cas d'una adequada encarnació del missatge) per llegir i penetrar el testimoni de la fe que el text ens fa arribar a través de formes humanes, transformades en signes de la revelació divina.

Quant a la historicitat del magisteri, queda clar que és una conseqüència del progressiu desplaçament de la vida de fe de l'Església i de la successiva encarnació del missatge revelat en les formes històriques de la humanitat. Això fa que les formulacions del magisteri hagin de canviar precisament per assegurar la continuïtat de l'organisme vivent de l'Església i la fidelitat a la revelació divina. En aquest sentit hom pot parlar d'una desmitificació dels dogmes, com hom pot parlar d'una desmitificació de l'Antic o del Nou Testament. També les definicions dogmàtiques s'han apropiat les formes d'una determinada cultura que poden ésser substituïdes per unes altres. En tant que aquestes formes culturals sempre són inadequades per a expressar el misteri, podem denominar-les míti-

ques. Desmitificar el magisteri, però, no significa despullar-lo d'unes formes mítiques per captar el nucli revelat en tota la seva nuesa. Desmitificar el magisteri significa, més aviat, fer-nos conscients del caràcter mític de les seves formes expressives, aprendre de llegir el missatge cristià a través d'aquestes formes, i intentar de traduir-lo a d'altres formes significatives igualment mítiques, però potser més comprensibles per al nostre món ¹⁴. Amb aquest intent de traducció del text al nostre propi món cultural passem ja al cànon tercer.

Per acabar aquest comentari del cànon segon, diguem només que el principi de la totalitat ens obliga també a estudiar les doctrines a què alludeix la declaració magisterial que volem interpretar, tant si el document les aprova com si les condemna. Aquest estudi aprofundit dels autors o corrents teològics alludits és un dels elements decisius per a una recta comprensió del magisteri. En constatar-ho, se'ns posa de manifest el caràcter dialogal de les expressions de la fe, que sempre es dirigeixen a algú i sovint alludeixen o responen a algú altre. A més, sempre haurem de tenir en compte les doctrines de les altres esglésies o confessions cristianes, no solament en tant que els textos interpretats poden fer-hi al·lusió, sinó en tant que aquestes doctrines són interpretacions de la nostra mateixa Escriptura i expressions d'una autèntica fe en el Crist. És una exigència del nostre temps de practicar una interpretació del magisteri eclesiàstic que sigui conscient de les actuals divisions i de la possibilitat d'un apropament de les esglésies separades, per mitjà d'una major fidelitat a l'evangeli i d'un aprofundiment progressiu en el misteri del Crist. L'objectivitat ens obliga a una interpretació ecumènica ¹⁵.

¹⁴ Per ampliar aquest tema de la desmitificació del magisteri, pot hom llegir l'estudi d'Heinz Robert Schlette a l'obra col·lectiva: V. BERNING, P. NEUENZEIT i H. R. SCHLETTE, *Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit* (Munich, 1964). La necessitat d'un llenguatge «mític» i d'una contínua desmitificació, però, no s'ha d'entendre en un sentit nominalista, com si qualsevol concepte humà fos igualment adequat (o inadequat) per a expressar les realitats divines i els fets salvífics. Aquesta és la perillosa desviació que Balthasar critica durament, fent referència a un altre escrit del mateix Schlette (cf. H. U. VON BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive* (París, 1968), p. 123). L'ús del llenguatge per a l'expressió de la fe ha d'ésser fidel a la realitat de la història de la salvació i ha d'estar sempre d'acord amb l'autèntica analogia, percebuda des de la mateixa fe. Així queda superat el nominalisme, ja que els conceptes humans assoleixen en la fe llur veritable sentit, és a dir, llur sentit diví.

¹⁵ A més dels estudis citats a les notes 7 i 19, cf. E. SCHLINK, *Die Struktur*

3. Cànon de l'actualitat del comprendre

Fins ací hem mantingut l'ideal de la màxima objectivitat en la interpretació. Però ara ha arribat el moment de transcendir la distinció entre objectivitat i subjectivitat. Heus ací la intenció profunda d'aquest cànon. Ens recorda que el comprendre és essencialment un acte del qui interpreta, i que és un acte que posa en joc la pròpia coherència interna del subjecte, que compromet tota la seva personalitat. L'interpret està obligat a refer en la seva interioritat el procés creador del text, a reconstruir-lo des de dintre (és a dir, des de l'interior del text i des del seu propi interior), a traduir a la seva pròpia actualitat existencial el pensament de l'altre. Està obligat, per tant, a introduir aquest pensament en el marc de la seva pròpia experiència i a sintetitzar-lo amb el seu propi horitzó espiritual. I tot això en virtut del mateix procés que li permet de reconstruir i de reconèixer el moviment espiritual de l'autor del text. No es dona primer el reconeixement objectiu i després l'assimilació subjectiva, sinó que ambdues coses són una sola i única realitat. En aquest sentit dirà Rudolf Bultmann que «la interpretació més "subjectiva" és aquí la més "objectiva"»¹⁶. Sense posar en joc la pròpia existència no es pot donar autèntica comprensió. En el fons, és encara el principi de la totalitat, portat més enllà dels límits de l'objecte. Comprendre el text és, simultàniament, comprendre'm a mi mateix. Les dues coses estan mútuament condicionades, ja que queden incloses en un sol acte de comprensió.

Per això Bultmann introdueix dos conceptes hermenèutics d'importància decisiva per a la interpretació: la «comprensió prèvia» i la «pregunta». La comprensió prèvia es refereix no solament a l'autocomprensió, és a dir, a la comprensió que l'interpret té de l'existència humana en general i d'ell mateix en particular, sinó també a la comprensió prèvia que té de la cosa manifestada directament o indirecta en el text. Sense una certa comprensió prèvia

der dogmatischen Aussagen als oekumenisches Problem, a «Kerygma und Dogma» 3 (1957) 251-306. Practiquen una interpretació ecumènica del magisteri, per exemple, H. U. von Balthasar i H. Küng en llurs estudis sobre K. Barth.

¹⁶ R. BULTMANN, *Das Problem der Hermeneutik*, al volum segon de *Glauben und Verstehen* (Tubinga, 1952), pp. 211-235, p. 230.

del «tema» de què parla el text que cal interpretar, no seria possible la interpretació, perquè aquesta és sempre la resposta a una «pregunta» dirigida al text per aquell que el vol interpretar. La condició de possibilitat d'aquesta pregunta és una relació vital prèvia (acceptada o rebutjada, sabuda o no sabuda) a la cosa en qüestió. Llavors resulta clar que la pregunta que l'interpret dirigeix al text, orienta tota la interpretació. I que la comprensió prèvia condiona la comprensió final del procés interpretador. Com diu el mateix Bultmann: «Sense una tal comprensió prèvia i sense la pregunta guiada per ella els textos queden muts. No es tracta d'eliminar la comprensió prèvia, sinó de fer-la conscient, de verificar-la críticament en el procés de comprensió del text, de posar-la en joc, es tracta en breus mots de: en preguntar al text, deixar-se preguntar pel text, escoltar la seva pretensió»¹⁷. El subjecte que interpreta ha d'estar lliure de prejudicis en el sentit exposat al cànon primer (prejudici seria la voluntat d'imposar al text un sentit que no és el seu, el propòsit d'arribar a unes conclusions preconcebudes). Però el subjecte que interpreta no pot prescindir de la seva pròpia subjectivitat, no pot esmorteir-la ni apagar-la. Al contrari, l'autèntica comprensió i, per tant, la bona interpretació pressuposa la màxima vitalitat del subjecte que interpreta, el desplegament més ric que sigui possible de la seva individualitat.

Si en el cànon segon deia que, en interpretar un document del magisteri, hem d'analitzar críticament la mentalitat de l'autor per descobrir-hi els elements filosòfics o culturals que han quedat implicats en el text, ara som nosaltres mateixos els qui hem de sotmetre'ns a una autoanàlisi crítica, a una espècie de psicoanàlisi intel·lectual. Hem de fer-nos conscient el nostre món de conceptes i categories mentals. Hem d'analitzar les nostres comprensions prèvies, en tant que estan condicionades per una educació, per la formació filosòfica rebuda, pel context cultural del temps i del país. Hem de verificar críticament la nostra apropiació de les veritats de la doctrina catòlica. Perquè la voluntat d'interpretar el magisteri des de l'Església, des de la fe de la comunitat, no exclou la possibilitat de multitud d'errors: podem pensar que és dogmà-

¹⁷ R. BULTMANN, obra citada, p. 228.

tica una afirmació que no ho és, o a l'inrevés; podem acceptar una doctrina definida entenent-la malament; podem creure que hem assimilat una veritat de fe que, en realitat, ha quedat en el nostre món espiritual solament com a superestructura, etc. Tot això entra en joc en el procés interpretatiu i en sortirà transformat. Quan l'interpret ha comprès el text, ha quedat transformada la seva pròpia autocomprensió.

Que aquesta participació activa de la subjectivitat de l'interpret en la comprensió del text no va contra els cànons de l'objectivitat, sinó que els dona llur profund i veritable sentit, només ho entendrem si tenim en compte el caràcter dialogal del coneixement. Tota existència humana autèntica és intersubjectiva, és una existència en la intercomunicació. I la paraula és el vehicle d'aquesta comunicació interpersonal. L'home es pot definir com l'ésser capaç de parlar i tot en la seva existència queda especificat per aquesta dimensió comunitària. En parlar de l'estructuralisme, ja hem vist que àdhuc el nostre pensament és verbal i, per tant, orientat essencialment a la intercomunicació. Tota proclamació de la paraula pretèn, per tant, d'ésser compresa de tal manera que l'oient hi posi en joc la seva pròpia existència. En ésser compresa així, la paraula desplega les seves pròpies possibilitats d'existència, realitza el seu màxim anhel i la seva potencialitat més radical. Per això deia que el magisteri eclesiàstic només existeix en la mesura que és el que ha d'ésser, és a dir, en la mesura que és comprès així, o si preferim, en la mesura que pot ésser comprès així. Igual que tota paraula existeix en la mesura que és paraula i no tan solament verbalisme buit. Així com tota paraula autèntica procedeix d'una existència intersubjectiva i està orientada vers el desplegament ulterior d'aquesta existència en la intercomunicació, de la mateixa manera el magisteri autèntic (com també tota altra veritable proclamació de la fe) procedeix de la fe comunitària en el Crist i està orientat a desenvolupar aquesta comunió viva en la fe i en l'amor. La distinció que acabo d'insinuar entre existència i fe, ens obliga a passar al cànon quart.

4. *Cànon de la concordància hermenèutica de sentit o principi de l'adequació de sentit del comprendre*

El cànon tercer ens recorda la necessitat de traduir el text a les nostres pròpies categories mentals, o més ben dit, la necessitat de comprendre'l des de nosaltres mateixos, que és l'única manera de comprendre'l veritablement. Això fa possible també la interpretació del text per als homes del nostre món i del nostre temps.

Alguns podrien dir: Això és molt raonable, però, ¿per què ha de posar-se en joc la pròpia existència de l'interpret? Sembla que n'hi hauria prou que fés la síntesi del text amb el seu propi món conceptual, explicant el text de manera entenedora per al món d'avui.

Objectar d'aquesta forma suposa de mantenir una distinció radical entre el pensar i l'existir. Amb aquesta separació, la comprensió quedaria reduïda al nivell lògico-racional, el misteri de l'existència humana quedaria profanat. Una tal comprensió no seria l'autèntica comprensió. Això ens vol recalcar explícitament el cànon quart. L'autèntica comprensió no és únicament una captació de continguts conceptuals, sinó que és sobretot una captació de sentit. I el sentit només pot ésser captat des de la totalitat i radicalitat de l'existència. Per això l'autèntica comprensió no pot ésser assolida més que des de la comunió existencial entre l'autor del text i el seu interpret. Perquè el sentit del text i el sentit de la interpretació siguin concordants, tots dos han de referir-se a una existència comuna, de manera que el procés de creació del text coincideixi amb el d'interpretació. Aquesta existència en la intercomunicació és la condició de possibilitat de l'autèntica comprensió del text i, per tant, de la seva plena realització com a paraula viva. El text que no és capaç d'ésser comprès així, és que no ha existit mai com a paraula autèntica.

La pregunta que ens fem ara, és si aquesta totalitat i radicalitat de l'existir, des de la qual tot adquireix el seu veritable sentit, es pot donar fora de la fe. La resposta ha d'ésser clara per a un teòleg. L'única existència autèntica per a l'home, en l'actual economia salvífica, és l'existència en la fe. La intercomunicació

entre l'autor del text i el seu intèrpret, que fa possible la correcta interpretació, ha d'ésser necessàriament una comunió de fe¹⁸. Només des de l'existència comunitària en la fe i en l'amor pot hom pronunciar paraules de vida i expressar autènticament la veritat, i solament des d'una tal comunió poden aquestes expressions ésser realment compreses. Per això és essencial al magisteri la capacitat d'alimentar la fe. En tant existeix, en tant és magisteri, en quant és expressió i testimoni de la fe, en quant participa de la força de la Paraula de Déu i, en conseqüència, en quant té la capacitat de suscitar, fortificar i augmentar la fe.

Aquesta relació essencial entre el magisteri i la vida de la fe ens permet de deduir alguns criteris hermenèutics per a la bona interpretació dels documents eclesiàstics, criteris que ens aclariran el sentit del cànon que estic comentant. El cànon de l'adequació de sentit coincideix amb el principi hermenèutic que alguns denominen de la congenialitat. Només es dona autèntica comprensió quan hi ha sintonia entre l'autor i el lector, i aquesta sintonia pressuposa una certa congenialitat. L'Escriptura expressa aquest mateix principi dient que «les coses de Déu ningú no les coneix, sinó l'Esperit de Déu» (1 Cor 2, 11), «ja que l'Esperit ho escruta tot, fins les profunditats de Déu» (1 Cor 2, 10), per això «nosaltres no hem rebut pas l'esperit del món, sinó l'Esperit que ve de Déu, per tal que coneguen els dons amb què Déu ens agracia» (1 Cor 2, 12), de manera que l'home espiritual «jutja de tot, i ell no pot ésser jutjat per ningú» (1 Cor 2, 15), en canvi «l'home natural no admet les coses de l'Esperit de Déu: per a ell són una niciesa, i no les pot conèixer, perquè s'han de jutjar espiritualment» (1 Cor 2, 14). És a dir, només qui està mogut per l'Esperit de Déu, pot comprendre el que ha estat escrit sota l'acció de l'Esperit de Déu. La interpretació autèntica del magisteri és, per tant, pneumàtica, és un do de l'Esperit, una gràcia de Déu. Per això la bona interpretació no depèn solament de la correcció dogmàtica (l'acord amb el *Denzinger*) i del compliment de les normes hermenèutiques. És sobretot un fruit de l'amor de Déu que ha estat vessat en els nostres cors per l'Esperit Sant (Rom 5, 5). La

¹⁸ El grau de tematització d'aquesta fe sobrenatural serà, en la pràctica, molt variable. No hem d'imaginar que per a tota autèntica interpretació és necessària la fe cristiana perfectament explicitada.

plenitud de sentit de la interpretació del magisteri és la comunicació de la fe. La bona interpretació ens obre, per tant, l'accés a l'esdeveniment de la revelació, de l'autocomunicació divina. És bona la interpretació que *de fet* ens fa participar del Crist, canvia la nostra existència, ens obre el futur, ens mou a practicar la veritat (Jo 3, 21) i ens fa autènticament lliures (Jo 8, 32 i 36; 2 Cor 3, 17; Gal 5, 1; etc.). El magisteri, quan és ben comprès i interpretat, no és mai una superestructura opressiva, sinó consol, goig i força en l'Esperit. La bona interpretació del magisteri provoca un dinamisme cap al bé, engendra esperança, situa en la tensió viva entre el *do ja* rebut i la plenitud encara no consumada de la promesa. L'experiència d'aquesta tensió escatològica posa de manifest que el qui dóna testimoni de la seva fe, la viu més plenament, però que només el qui practica la veritat, arriba a comprendre-la d'una manera real. Llavors resulta clar que la veritat és històrica i que la nostra participació en el misteri del Crist pot progressar indefinidament. Aquesta historicitat de la veritat no elimina la certesa de la fe, sinó que ens permet de parlar, com ho fa l'evangeli, de molta i de poca fe (per exemple, Mt 8, 10; 14, 31; i 17, 20). La certesa deixa d'ésser un concepte unívoc, racionalista, per a ésser compresa anàlogament. Només així pot hom concebre que sigui participada diversament, com tot el que és realitat viva, com tot el que està en comunicació amb la mateixa existència. Els qui s'obren a aquesta tensió escatològica del *ja-sí-però-encara-no*, comprenen també que la totalitat de què ens parla el cànon segon no és mai plenament assolida per l'Església peregrinant. Es tracta sempre de totalitats històriques, que ens donen una comprensió suficient, però que, tot i contenint elements definitius, poden ésser superades. Aquesta inadequació en el coneixement de la veritat, com la inadequació del llenguatge humà per a expressar les realitats divines, és experimentada, però, com una inadequació perfectament adequada al temps inaugurat per l'esdeveniment definitiu de la vinguda del Crist i no consumat encara per la parusia, és a dir, al temps de l'Església.

Des d'aquí hom veu millor la dinàmica de tot el procés interpretatiu i com cada un dels cànons és assumit i transformat pels següents. No solament la comprensió definitiva del text queda diferida fins al final de la tasca interpretadora, sinó que la comprensió

dels mateixos criteris hermenèutics és un fruit de tot el procés. Això expressa en tota la seva extensió la irreductibilitat del famós cercle hermenèutic i ens confirma en la idea que el pensament teològic actual ha superat definitivament el racionalisme lògic. Des del final del procés hom comprèn que el judici d'existència que dóna la fe, no pot ésser mai refutat, sinó només confirmat, per l'anàlisi històrico-crítica. Des d'aquí hom comprova també que la totalitat de què parla el cànon segon, és assumida i transformada pels cànons tercer i quart. També queda clar, des del cànon quart, que la síntesi dels mons culturals de l'autor i el lector intentada pel cànon tercer, no és tant un conèixer-se i comprendre's mútuament com, segons expressió de sant Pau, un ésser conegut i un deixar-se agafar (Gal 4, 9; Fil 3, 12; 1 Cor 8, 3), en la seva autocomunicació amorosa, pel Déu sempre més gran que nosaltres. Aquesta dinàmica i estructura interna del procés interpretatiu, les quals n'asseguren la unitat i coherència interiors, ens obligaran en cada cas a revisar-lo i a refer-lo des del final.

Conclusió

Quan els autors de manuals parlen d'interpretació del magisteri, es refereixen generalment no als criteris hermenèutics per a comprendre la doctrina proclamada pel magisteri i per a interpretar-la correctament, sinó a les normes per a determinar la qualificació teològica de cada un dels punts d'aquesta doctrina, en ordre a saber quin és el grau d'assentiment que els fidels estan obligats a prestar-los. Això procedeix d'una concepció purament formal del magisteri, que he intentat de superar en aquest estudi. El magisteri no és una autoritat formal que ens imposa obligatòriament, des de fora de la nostra fe, una sèrie de veritats inconexes, que hem d'acceptar per més que ens resultin incomprendibles. Això seria només una caricatura del magisteri, i l'adhesió que podria provocar, no tindria cap de les notes distintives de la fe teològica. En canvi, si el magisteri no és una autoritat purament formal, sinó que es defineix com a autoexpressió de la fe de l'Església, el grau d'assentiment que podrà legítimament esperar, és ni més ni menys que el grau en què ell mateix compleix la seva pròpia definició, el grau en què sigui allò que diu ésser. Llavors

el magisteri no s'interposa mai entre els fidels i la revelació divina, com ens imputen els protestants, sinó que els hi obre l'accés i els possibilita l'autèntica fe teològica. Per a intentar determinar la qualificació teològica d'un ensenyament del magisteri, no n'hi ha prou, per tant, amb els criteris extrínsecs dels manuals, sinó que hem d'analitzar intrínsecament cada proclamació magisterial segons els criteris hermenèutics indicats, per comprendre el seu contingut i comprovar el grau en què aquesta doctrina compromet la nostra fe pel fet d'ésser-ne una expressió adequada o pel fet d'estar-hi connexa. Els criteris formals no són pas eliminats, sinó només correctament compresos, és a dir, compresos des de la totalitat i radicalitat de la nostra fe viva, des de la nostra existència comunitària en la fe, amb la qual cosa deixen d'ésser criteris purament formals. D'aquesta manera l'assentiment a la doctrina proclamada pel magisteri tindrà el grau que li pertoca com a expressió de la fe de l'Església, i l'adhesió dels fidels a aquesta doctrina participarà de la radical llibertat de la fe. És veritat que els criteris extrínsecs sempre resulten més còmodes, perquè tenen una aplicació mecànica, però precisament per això no són ni humans ni divins, i acabarien convertint l'Església en un parvulari, impeding la maduració de la fe fins a l'edat adulta.

Per altra banda, si ha quedat clar que la certesa de la fe pot ésser participada diversament per cada fidel i per la totalitat de l'Església a través dels temps, no costarà molt d'admetre que també la infalibilitat de l'Església ha d'ésser compresa anàlogament. El magisteri, com hem vist, és l'autoexpressió de la fe de l'Església, feta pels legítims pastors. La força i autenticitat d'aquesta autoexpressió no depèn solament de la voluntat dels representants del magisteri, sinó també d'altres dades objectives. Per exemple, la fe de l'Església no es pot autoexpressar amb la mateixa força en una veritat secundària que en una veritat fonamental. Això permet al Vaticà II de parlar d'un «ordre i "jerarquia" de les veritats de la doctrina catòlica, pel fet d'ésser diversa llur connexió amb el fonament de la fe cristiana» (Decret sobre l'Ecumenisme, n. 11). Penso que Heribert Mühlen¹⁹ i altres autors, en comentar aquest

¹⁹ H. MÜHLEN, *La doctrina del Vaticano II sobre la «jerarquía de verdades» y su significación en el diálogo ecuménico*, a «Selecciones de Teología» 7 (1968) 205-215. Cf. especialment la distinció de les dues jerarquies, a la p. 209.

text del Concili, es queden curts en llurs conclusions, precisament per mantenir un concepte formal de certesa que els obliga a distingir, massa radicalment, entre un ordre de veritats segons llur grau de certesa o qualificació teològica, determinada per criteris extrínsecs, i un altre ordre o jerarquia de veritats segons llur pes o importància intrínseca. La infalibilitat de l'Església, segons aquests autors, és unívoca, és a dir, es realitza en la definició d'una veritat fonamental amb la mateixa força que en la definició d'una veritat secundària. Jo diria, en canvi, que aquesta infalibilitat del magisteri, com la certesa que se'n deriva per a la fe de l'Església, es realitza analògicament en els diversos casos, sempre segons la importància de la veritat definida. Només així penso que se salva tota la riquesa i transcendència de la declaració conciliar, i només així hom evita de recaure en un concepte purament formal del magisteri eclesiàstic.

Un altre exemple d'aquesta analogia amb què s'actualitza la infalibilitat de l'Església, me'l suggereix Joseph Ratzinger quan insisteix que només els doctors de l'Església indivisa, només els que se sabien representants de l'Església una i total, poden ésser considerats Sants Pares o Pares de l'Església, amb l'autoritat que la tradició els concedeix²⁰. També nosaltres podem admetre que la infalibilitat de l'Església, i la del Papa en tant que és representant de l'Església, no es realitzen amb la mateixa força o plenitud abans i després de les divisions intraeclesials. També el magisteri de l'Església catòlica queda afectat per la separació de les altres Esglésies, per la senzilla raó que els representants d'aquest magisteri no poden expressar la fe de *tota* l'Església amb la mateixa eficàcia i autenticitat que abans de la divisió, i com ho podran tornar a fer el dia que, Déu ho vulgui, torni a ésser aconseguida la unió.

Per últim, vull aclarir que l'autoexpressió de la fe de l'Església que realitza el magisteri, és al mateix temps una autorealització de l'Església. L'Església, com la persona humana, s'autorealitza autoexpressant-se. Les seves diverses virtualitats es van desple-

²⁰ J. RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, a «Theologische Quartalschrift» 148 (1968) 257-282, especialment pp. 270-274. Una condensació d'aquest article serà publicada pròximament a «Selecciones de Teología» 8 (1969) n. 31.

gant progressivament i existeixen cada vegada amb major plenitud, a mesura que es van fent conscients i a mesura que s'autoexpressen en la proclamació magisterial. Per això és diferent la infal·libilitat de l'Església, i també la del Papa, al llarg de la història, segons la consciència que la mateixa Església tenia d'aquesta infal·libilitat. I no és la mateixa la infal·libilitat del Papa abans i després del Vaticà I. Com també resulta simplista d'equiparar la certesa del «dogma tacitum» i la del «dogma declaratum» (per exemple, l'Assumpció de Maria abans i després de la definició). El magisteri de l'Església, en proclamar solemnement una veritat, no diu només externament el que ja sempre ha estat així en la consciència immutable de l'Església i hi seguirà estant sempre de la mateixa manera (això seria un altre cop verbalisme), sinó que, pel fet de proclamar-la, fa que aquesta veritat assoleixi una plenitud nova en la consciència de l'Església, que la viurà en endavant més intensament i la creurà, en conseqüència, amb una major certesa.

Em sembla que aquesta concepció no purament formal del magisteri i aquesta analogia de la infal·libilitat de l'Església salven millor l'aspecte de veritat de l'ensenyament eclesial. Si hom no agafa aquest camí d'explicació teològica, a mesura que la història permeti de constatar les falles i àdhuc els errors del magisteri, acabarà substituint la infal·libilitat per la fermesa en la fe o per la sinceritat d'una Església que, malgrat els seus errors i àdhuc a través d'ells, manté la seva fidelitat al Crist (Hans Küng²¹), o acabarà entenent la infal·libilitat com la seguretat, en ordre a la salvació, del camí que l'Església, malgrat els seus errors, ens assenyala, que és per tant digne de la nostra confiança (aquesta és la solució d'Engelbert Gutwenger²², basada en una distinció poc convincent entre veritat intel·lectual i veritat en ordre a la salvació). L'explicació que proposo, en canvi, respecta millor la veritat del magisteri, i és l'única que intenta explícitament de compaginar el criteri extrínsec («qui a vosaltres us escolta, a mi m'escolta», Lluç 10, 16) i el criteri intrínsec («pels seus fruits els coneixereu»,

²¹ H. KÜNG, *Être vrai, L'avenir de l'Église* (Bruges, 1968), en especial la pàgina 218.

²² E. GUTWENGER, *Bemerkungen zu einer theologischen Erkenntnislehre*, a «*Zeitschrift für katholische Theologie*» 90 (1968) 162-176, especialment pp. 172-176.

Mt 7, 16 i 20), procurant de comprendre el primer des del segon.

Tots aquests aclariments, i aquestes conclusions deduïdes a partir de la superació del concepte purament formal de magisteri, són també criteris hermenèutics que ens poden ajudar a comprendre i interpretar millor l'ensenyament de l'Església.

La meva modesta aportació no té altres pretensions que la de presentar els resultats provisionals d'un estudi seriós i d'una reflexió bastant personal. Us l'ofereixo com a punt de partida de la discussió.

JOSEP M.^a COLL, S. I.

PROLEGÓMENOS A LA EDICIÓN CRÍTICA
DEL ANTIKEIMENON DE JULIÁN DE TOLEDO

1. Hace años el P. Lorenzo Galmés publicaba «Tradición manuscrita y Fuentes de los «antikeimenon libri II» de san Julián de Toledo¹, que era el anuncio oficial de los trabajos preparatorios de la edición crítica de la obra que nos ocupa. El trabajo lo tenía avanzado bajo la sabia dirección de nuestro entrañable amigo el Dr. Díaz y Díaz y había sido también tesis de Licenciatura en Historia presentada en la Universidad de Valencia. Por los avatares de la historia y de la vida religiosa, el P. Galmés ocupado en otros quehaceres, ha tenido que suspender la prosecución del trabajo que con tanto cariño había emprendido. Desde la misma gestación del trabajo hemos estado en contacto con él y al P. Galmés quisiera dedicarle la prosecución del mismo, pues con él me puse en contacto, también con la patrística española y con los problemas que ella plantea en este resurgir de los estudios de las últimas décadas.

Cuando por compromiso de simpatía por el trabajo realizado por nuestro querido P. Galmés me puse en contacto con el Dr. Díaz y Díaz, pensé que fácilmente podría terminar la edición del *Antikeimenon* de Julián de Toledo, ya que tenía en mi poder los manuscritos que transmiten la obra, fuentes localizadas, y, sobre todo, el camino abierto en esta selva de monumentos de nuestra época visigótica. Pero desde el principio quise entrar de lleno en el trabajo, releyendo las notas que tenía en mi poder para ir completándolas en lo posible. Las sorpresas no se hicieron esperar, lo mismo que las dificultades y posibles soluciones. Por eso mismo, y por sugerencia del Dr. Díaz y Díaz, quisiera presentar hoy a

¹ Publicado en «Studia patristica, ed. by F. L. Croos, III (Berlín, 1961) pp. 47-56 (= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Band 78).

los estudiosos de la época visigótica de España, estos problemas y dificultades recabando de ellos las sugerencias necesarias para que la edición de Julián de Toledo sea perfeccionada.

Nuestro trabajo comprenderá los apartados siguientes: título, autenticidad y destinatario del *Antikeimenon*; el *Antikeimenon* en la literatura cristiana, o método y estructura de la obra; fuentes del *Antikeimenon*; el *Comentarium in Genesim* del Pseudo-Euquerio y el *Antikeimenon*; transmisión de la obra; la edición Migne y la edición crítica del *Antikeimenon*.

2. *Título, autenticidad y destinatario.* La entrañable figura de Julián de Toledo hay que colocarla en la segunda mitad del siglo VII. Hombre polifacético en sus actividades políticas, religiosas, pastorales y literarias, necesita aún una biografía que vaya despejando las sombras que sobre él se ciernen². No obstante, tendremos inmediatamente a su muerte un catálogo de sus obras y un elogio de su vida debido a la pluma de Félix³. Y a Félix habrá que recurrir en el caso que nos ocupa. Éste, después de ir dándonos la lista de las obras de Julián, dice expresamente: «Item librum de contrariis, quod Graece *Antikeimenon* voluit titulo adnotari, qui in duobus divisus est libris; ex quibus primus dissertationes continent Veteris Testamenti, secundus Novi»⁴. Releyendo el catálogo de Félix y comparándolo con las obras que conocemos de Julián nos da la impresión que el biógrafo de Julián conoce bien el contenido de las mismas. Pero en el mismo Félix encontraremos la explicación de cómo podía transmitirse bajo otros títulos, traducción evidente del término griego y de la estructura misma de la obra. Títulos que se deberán tener en cuenta en la búsqueda de posibles ms. no identificados. También debe tenerse presente los autores bajo cuyo patrocinio puede transmitirse.

¿Qué nos dicen los ms. y los catálogos de las Bibliotecas medievales a este respecto? Veamos algunos de ellos:

² J. F. RIVERA, *San Julián, arzobispo de Toledo* (Barcelona, 1944). Obra a todas luces muy incompleta. J. Madoz le ha dedicado por su parte distintos artículos en diversas enciclopedias católicas. Cf. LThK, vol. V, 1200, Enc. de Rel. cat., vol. IV, 965-66; Enc. catt., vol. VI, 747-48.

³ PL 96, 445-52. Cf. J. MADOZ, *S. Julián de Toledo* «Est. eclesiásticos» 26 (1952) 39-69.

⁴ PL 96, 450.

- B. In nomine Domini Nostri Jesu Christi, liber *Anticimen*⁵.
 C. Incipit liber *Anticimenon*, id est, *contraoppositorum*⁶.
 C2. Incipit liber *anticimenon*, id est, *quaestionum de libris Vet. et Novi Testamenti*⁷.
 M. *Quaestiones ex vetere testamento et Novo*⁸.
 M2. Incipit liber *acinendon* (id est), *contraoppositorum*⁹.
 P. (Ex libro *anticimenon*). Se trata de una adición¹⁰.
 P2. Incipit liber *acinendon*, id est *contraoppositorum interrogationes*¹¹.
 W. Incipit liber *acinendon*, id est *contraoppositorum*¹².
 Z. Incipit liber *acinendon*, id est *contraoppositorum interrogationes*¹³.

Los primeros autores en citar a Julián expresamente Tuseredo¹⁴, el abad Sanson¹⁵, así como los catálogos de las bibliotecas medievales, como el de St. Riquier del año 831¹⁶, el del Monas-

⁵ Ms. siglo X: Bamberg BP (Patrum 107), f. 7 r. En este trabajo no presentaremos la descripción detallada de los mss. Ésta la presentaremos en la edición del *Antikeimenon*.

⁶ Siglo XI?, Montecasino BA, 30, f. 237 v-a. En letra posterior tenemos una nota atribuyendo la obra a Bertario. Creo que hay que adelantar la datación de este ms. al s. X.

⁷ Siglo IX, Montecasino, BA 187, p. 2. Mano posterior *Anticimenon*. En la p. 1 tenemos de primera mano la clásica inscripción que nos indica que Bertario manda copiar la obra. Otras manos extrañas nos dicen «Liber anticimenon beati Bertharii mris., abb. Casin, de quaestionibus veteris et novi testamenti». Otras «questiones novi et veteris testamenti b. Bertarii martyris et abbatis Casin». Todas estas notas son de gran interés para la atribución de la obra a Bertario. Son muy tardías.

⁸ Ms. del siglo IX, CLM 1381, f. 31 r.

⁹ Ms. del siglo XII, CLM 18.167, f. 89 r. Letra posterior «interrogationes et responsiones de veteri et novo testamento».

¹⁰ BN. Lat. 242, f. 40 r. El ms. BN. Lat. 2.710 (P2) no ofrece título especial, pero las interrogaciones que toma de Julián las incluye entre el «Dialogos quaestionum LXI» del Pseudo-Agustín. El título genérico es «incipiunt quaestiones Orosii et responsiones sancti Augustini», f. 1, numeración actual. Lo que toma de Julián comienza en el f. 6.

¹¹ Roma. Biblioteca Alessandrina 170, f. 1 v. Añade a continuación «Salonii ad Eucherium». Una mano reciente nos indica que el autor es Bertario: Interesante la atribución a Salonio. El ms. es del siglo XII.

¹² Wien BN. Lat. 1001, f. 1 r.

¹³ Zwettl BA 304, f. 71 v. No hemos puesto el título de la obra según el ms. de Darmstadt Bib. de Hesse 756, que tiene sus peculiaridades y hace selección de interrogaciones de Julián. Pero también viene a confirmar el título indicado: «Incipit liber anticimenon, id est contrapositionum», f. 3 r. En manos posteriores tenemos varias notas. Repetición del título indicado. «Liber sci. Jacobi in leo. Questiones et responsiones de novo et veteri testamento».

¹⁴ PL 99, 1238: «elegant librum beati Juliani, non Pomerii, sed Toletani, qui vocitatur *anticimena* ... si anticimena abest, currant...».

¹⁵ Apología contra Hostigium: Flórez, Es, t. 11, p. 512 cita la obra de Julián con atribución a éste «ex libro anticimen almi Juliani», p. 478. «De hoc etiam ... beatus Julianus in anticimenon», p. 512.

¹⁶ G. BECKER, *Catalogui Bibliothecarum antiqui* (Bonn, 1885), p. 28.

terio de san Nazario de Lorsch del siglo x¹⁷, la crónica de León de Ostia¹⁸, la Biblioteca Pontificia Bonifaciana¹⁹, el Catálogo de Montecasio del siglo xv²⁰ y la cita de Sichardus en el siglo xvi²¹, vienen a corroborar el título de la obra con el nombre de *Antikeimenon*, aunque en la explicitación empiecen un poco a diferenciarse entre *contraoppositorum*, *contrariorum*, *interrogationes*, *quaestiones V. et N. T.* Nombres fácilmente de explicar y más en boga en la época medieval.

Ahora bien, la obra no siempre corre a nombre de Julián de Toledo. ¿Cómo explicar este fenómeno después del catálogo de Félix? Ciertamente no creo que debamos buscar la tan manida razón de ponerla al amparo de otro autor para su rápida difusión. Las razones hay que sopesarlas al amparo de coincidencia de nombres como el caso de Julián Pomerio y cuya atribución es antiquísima, como lo demuestra el aserto de Tuseredo²², a que el abad Bertario manda copiarla²³, y a que la obra es fácil para ser fragmentada o ser incluida en las grandes colecciones de textos bíblicos o florilegios patrísticos medievales²⁴. La atribución a Bertario tuvo bastante consistencia histórica²⁵, pero a partir de Ma-

¹⁷ BECKER, o. c., p. 82.

¹⁸ MGH, *Scrip.* VII, 602 con atribución a Bertario.

¹⁹ EHRLE, p. 481 y 484.

²⁰ INGUÁNEZ, *Catalogui codicum Cassinensium antiqui* (Montecassino, 1941), p. 95.

²¹ LEHMANN, *Johannes Sichardus und die von ihm benutzen* (Munich, 1941), p. 95.

Además de los repertorios indicados se han consultado: DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum* (Madrid, 1959), DEKKERS, *Clavis Patrum latinorum «Sacris Erudiri»* 3 (1951); BEER, *Handschriftenschatze Spaniens* (Viena, 1894); GOTTLIEB, *Über mittelalterliche Bibliotheken* (Leipzig, 1890): *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Österreichs* (Viena, 1915), etc.

²² Cf. nota 14.

²³ El ms. Montecasio BA 187 dice en el folio 1: «Bertharius Christi iuamine sanctus presbyter hoc librum condere iussit ...» con letra beneventana del siglo ix, como el resto del ms.

²⁴ De hecho la mayor parte de los mss. incluyen la obra de Julián entre otras obras de los Padres. Los mss. de París son fragmentarios. El ms. P2 es ya del siglo ix. El mismo caso tenemos en el ms. de Darmstadt, Oxford, etc. Cf. lista de mss. más abajo.

²⁵ En los mss. que conservan huella de esta atribución a Bertario es una mano extraña la que interviene y generalmente hay que colocar esta mano en el siglo xv-xvi. Manitius, *Geschichte der lateinische Literatur des Mittelalter* (Munich, 1911) pp. 132-33, y que recoge Madoz, *San Julián de Toledo*, «Est. ecl.» 26 (1952) 59, piensa que comienza esta atribución en el siglo xi. Migne, PL 96, 439-41, hace mención de los autores que defendieron esta atribución. Cf. NICOLÁS ANTONIO, *Bibl. hispana vetus*, I, p. 413 ss.; FABRICIUS, III-IV, p. 476 y HURTER, I, p. 437.

billon²⁶ empezó a resentirse, y hoy los grandes índices patrísticos como el de nuestro amigo Díaz y Díaz²⁷, el *Clavis Patrum*²⁸, no dejan lugar a duda en la paternidad de Julián. La atribución a Bertario desconocía plenamente los textos españoles que citaban la obra como los testimonios de Tuseredo y el abad Sansón y los fragmentos paralelos del *Antikeimenon* y el autor del *Commentarium in Genesim*. Pero sobre todo teniendo en cuenta que en el mismo monasterio de Montecasino se encontraba un Florilegio patrístico atribuyendo a Julián el *Antikeimenon*²⁹. Florilegio del siglo IX-X.

Una pregunta surge espontáneamente, ¿llevaba dedicación la obra de Julián? No es fácil contestar hoy a la pregunta. Pero ciertamente nos parecería extraño lo contrario. En los autores de nuestra época visigoda vemos una constante de destinatarios; obras precedidas de una carta dedicatoria. En el caso de Isidoro es bastante típico³⁰. El mismo Julián dedica el *Prognosticon futuri saeculi, de sextae aetatis comprobatione, libellum de divinis iudiciis*, y suelen estar precedidos de una carta y una oración, como testimonia el mismo Félix³¹. Pero éste no nos dice nada del *Antikeimenon*. Sospechamos, no obstante, que pudo ser una costumbre en Julián y viene a corroborarlo el ms. de Bamberg: «In nomine Domini Nostri Jesu Christi liber anticimen auxiliare (sic) tuo princeps justissime servo»³², y que tal vez nos haga pensar en Ervigio como destinatario. San Julián le dedicó algunas de sus

²⁶ MABILLON, *Iter Italicum* (París, 1896), p. 125. Cf. MIGNE, NICOLÁS ANTONIO, FABRICIUS, HURTER, en los lugares citados en nota anterior.

²⁷ O. c., n.º 273.

²⁸ O. c., n.º 1.261.

²⁹ AMELLI, *Analecta hieronymiana et patristica*, en «Miscellanea Geronimyana» (Roma, 1920) 157-180. En la p. 163 «Brani inediti e rosi di s. Girolamo e di altri Padri da un florilegio patristico casinese dal secolo IX-X (cod. 384)». En la p. 179: «Ita solvitur a prefecto Juliano in libro anticimenon...». Nota que recoge también Madoz, art. c., pp. 59-60.

³⁰ «Domino sancto ac reverendissimo fratri Orosio Isidorus», *Allegoriae*: PL 83, 93-98: «sancta sorori Florentinae Isidorus», *De fide cath.*: PL 83, 449-50, etc. Sobre estas dedicatorias espero que el peso de la tradición manuscrita tenga algo que decir. Para el caso concreto de las *Sentencias*, cf. L. ROELLES, *Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la España visigótica*, tesis presentada en la Universidad de Valencia, 1970, pro manuscrito, pp. 10 ss., en las que se habla de la atribución de la dedicatoria a Masona y a Florenciano, según los distintos mss.

³¹ PL 96, 448-50.

³² Fol. 7r.

obras³³. En el *De sextae aetatis comprobatione* tenemos la oración y la carta de Julián que hablan de «sacratissime princeps, mittissime princeps»³⁴, obra que refleja un ambiente parecido. Es más, en varias ocasiones se utilizan las mismas fuentes³⁵. De ser cierta esta atribución, y considerar el ms. de Bamberg como un testigo predilecto de vestigios de dedicatoria, nos haría pensar en un tiempo de composición de la obra. La composición del *Antikeimenon* sería en los alrededores del 686³⁶. En esta época, a petición de Ervigio, Julián está en plena producción literaria anti-judaica.

3. El «*Antikeimenon*» en la literatura cristiana, o método y estructura de la obra. Hemos indicado anteriormente que Julián dedica parte de sus obras a combatir un ambiente judaizante de la España visigoda³⁷. Por nuestra parte creemos que la literatura patrística a este respecto hay que rastrearla en dos, o mejor tres direcciones. Los tratados patrísticos de las seis edades del mundo, las cuestiones de la Sagrada Escritura que intentan resolver los problemas surgidos en la lectura de la misma Escritura, y los tratados directos contra los judíos. El *Antikeimenon*, título de sabor helenizante y muy propio a Julián³⁸, tiene una literatura muy floreciente en la patrística y culminará en la Edad Media en las cadenas de textos patrísticos³⁹. Sin querer entrar en detalles mi-

³³ Félix nos dice que le dedicó el *de sextae aetatis comprobatione*, y el *de divinis iudiciis*: PL 96, 449-50.

³⁴ PL 96, 537-40.

³⁵ Compárense por ejemplo: PL 96, 571. 4 = PL 96, 595, int. 2; 96, 574 = 96, 603, int. 19.

³⁶ En el *de sextae aetatis comprobatione* PL 96, 584, Julián pone el término de su obra en el 686, año sexto de Ervigio. Por otra parte, creo que la obra debe colocarse antes del *Prognosticon*, que es fruto de las conversaciones mantenidas con Julián e Idalio de Barcelona, que son del 688. No obstante, este ambiente de producción literaria de Julián contra los judíos se conserva en la dedicación de la obra «item librum responsionum» dedicada al mismo Idalio «quibus prohibentur christiana mancipia dominis infidelibus deservire» PL 96, 448.

³⁷ Cf. notas 33, 36.

³⁸ En este aspecto cf. MADRIZ, *Fuentes teológico-literarias de san Julián de Toledo* «Gregorianum» 33 (1952) 400 ss. El *Antikeimenon* podía inspirarse para el título en Isidoro de Sevilla, ya que en sus *Etymologiae* 3, 31, 1 nos indica los géneros de contrarios llamados por Aristóteles *Antikeimena*. Las obras con título helenizante en Julián son el *Prognosticon*, *Apologeticum* y *Antikeimenon*.

³⁹ Cf. BARDY, *La littérature patristique des quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte*, «Revue biblique» 41 (1932) 210-36, 341-69, 515-37, 42 (1933) 14-30, 211-29, 328 ss.; DEVREUSE, *Chaines exégétiques grecques*, Dict. de la Bible, Suppl. I, 482-87; BARDY, *Commentaires patristiques de la Bible*, Dict. de la Bibl. Suppl. II, 74 ss.

nuciosos de estas cuestiones, diremos que desde el principio de la Iglesia, vemos en los Padres un intento de esclarecer los textos contrapuestos o al menos aparentemente contrarios en la Sagrada Escritura. Se confrontan dos textos y se busca una solución unas veces siguiendo una línea literal; otras, un sentido más libre o moralizante. La solución suele ser en general breve.

Por Eusebio de Cesarea sabemos que Filón se propuso deshacer las dificultades de las Sagradas Escrituras a base de preguntas y respuestas ⁴⁰. Tertuliano dedica el libro IV y V *Adversus Marcionem* a resolver las dificultades puestas por éste a la interpretación de la Biblia en su *Antitesis* ⁴¹. El mismo Eusebio de Cesarea nos proporciona noticias sobre Apeles y sus *Silogismos* ⁴², al acusar éste a la Biblia de estar llena de contradicciones. Eusebio nos ofrecerá el término *Antikeimenai* ⁴³. Y siguiendo esta línea de la primitiva Iglesia o literatura cristiana nos encontraremos con los fragmentos de Papías, Orígenes, Acacio de Cesarea, Eusebio de Emese, Ambrosiaster, Jerónimo, Agustín, Euquerio, Isidoro de Sevilla, etc. ⁴⁴.

Aunque creemos que la obra de Julián entra en esta línea de la literatura cristiana, no podemos desechar tampoco la idea de que pueda estar motivada por consultas directas o epistolares o pensar también en motivos pastorales, dado el ambiente judaizante de esta época. No tenemos vestigios epistolares a este respecto. Tal vez el ruego de Ervigio, a quien le dedica, como indicamos anteriormente, su obra *de sextae aetatis comprobatione*. En la literatura cristiana existía estas consultas epistolares. San Julián conoce en el *Antikeimenon* la correspondencia Dámaso-Jerónimo y las preguntas que le dirige Dámaso sobre la Biblia ⁴⁵. Sean estos los motivos próximos o no, por ello no podemos desechar el considerar al *Antikeimenon* como representativo de la línea indicada de la literatura cristiana y como un intermediario de la patrística y la época medieval.

⁴⁰ *Hist. eccl.*, II, 18.

⁴¹ PL 2, 358- ; BLEKMAN, *Marcion and his Influence* (Londres, 1948),

⁴² *Hist. eccl.*, V, 13.

⁴³ *Hist. eccl.*, V, 13, 6.

⁴⁴ La lista no es completa, pueden también considerarse Beda, Wicbodon, Pedro Diácono, Alcuino, Claudio de Turín, etc.

⁴⁵ Dámaso hace a Jerónimo una serie de preguntas bíblicas. Jerónimo le responde en su *Epist.* 36.

Julián se va planteando a lo largo de la obra muchas cuestiones aparentemente opuestas en la Biblia y a todas ellas da una solución. Solución ordinariamente con textos de los Padres griegos y latinos. Avancemos un poco más, creemos que las mismas cuestiones están tomadas o al menos inspiradas en los Padres de los que toma los textos de la solución. El estudio detallado de sus fuentes, partiendo del análisis de las cincuenta primeras interrogaciones analizadas para este estudio, nos hace pensar en una obra de compilación de textos o en un «Florilegio» patrístico. Por esta razón pensamos que Julián compone la obra teniendo delante una serie de obras patrísticas y reuniendo las cuestiones que éstas van proponiendo y que le llaman la atención para el fin que persigue y que juzga de máximo interés. Después, las reúne siguiendo el orden de los libros de la Biblia y siguiendo un cierto orden lógico de temas.

La solución será también un texto de los Padres. Por eso mismo el *Antikeimenon* es un instrumento de trabajos indispensable para llegar a conocer la *Biblioteca de Padres* que se conoce en Toledo. La *Biblioteca de Padres* en Toledo, según las citas de Julián, es muy rica. No podemos pensar solamente en conocimiento de los Padres a través de fragmentos. Por otro lado, esta abundancia de textos patrísticos nos hace pensar en una cultura visigótica eminentemente cristiana ⁴⁶.

Hemos indicado ya que Julián entresaca las contrariedades aparentes de las Sagradas Escrituras, ordenándolas luego según los libros del Antiguo y Nuevo Testamento. Según esta línea dividirá también la obra en dos libros: cuestiones sobre el Antiguo testamento y cuestiones sobre el Nuevo Testamento. Ahora bien, ¿el Apocalipsis está excluido de esta obra? ¿Acaso no se dan cuestiones de interés? La pregunta surge, ya que en las ediciones y en los ms. no encontramos apartado alguno dedicado a estas cuestiones tomadas del Apocalipsis. No obstante, el ms. M. nos ofrece unas interrogaciones bíblicas basadas en el Apocalipsis, pero no

⁴⁶ El P. Laureano Robles, en el art. cit. ha hecho un rico estudio demostrando cómo la cultura de Isidoro es eminentemente cristiana. Este estudio puede ampliarse y extenderse a cualquier autor visigótico. El mismo P. L. Robles, *Anotaciones a la obra de san Hildefonso de Toledo, «De Cognitione baptismi»*, «Teología espiritual» 13 (1969) 381 ss. llega a idéntica conclusión para Hildefonso. Julián está en el mismo caso.

forman el grupo dedicado al *Antikeimenon*⁴⁷. Serán estas interrogaciones un vestigio de la obra de Julián? No entramos hoy en el examen del problema. Dejamos planteada la cuestión.

4. *Fuentes del Antikeimenon*. El estudio de las fuentes en la España visigótica exige nueva técnica de comprobación. El Padre Laureano Robles ha intentado ofrecérsela con el examen minucioso de la obra de Ildefonso de Toledo *De cognitione baptismi*⁴⁸. La creemos muy acertada y pensamos que nuestro trabajo de examen de cincuenta interrogaciones del *Antikeimenon* la corrobora. Por eso mismo, llamamos la atención indicando que la patrística española exige un estudio detallado de las obras que corrían en España en esta época. Una lista detallada de cuándo llegan estas obras de los Padres, en qué lugares se conocen. Puede darse que en ciertos núcleos científicos se conozcan ciertas obras y que no lleguen a conocerse en otros, aunque el contacto de los Padres españoles, sobre todo, a través del contacto personal que suponen las reuniones conciliares nos hagan pensar lo contrario. Pero ante cualquier edición crítica se impone esta necesidad para salvar ciertas dificultades. Creemos que Julián de Toledo sería uno de los autores que nos facilitaría mucho el camino, dada su abundancia de citas y obras que maneja a través de todas sus obras que conocemos como genuinas.

La abundante documentación de Julián ha llamado la atención de ilustres investigadores⁴⁹. El P. Madoz⁶⁰ ha examinado algunas de estas fuentes; el P. Galmés⁶¹ indicó por su parte los autores que cita en el *Antikeimenon*, ofreciéndonos el número de veces que cita a algunos de ellos. Pero tanto Madoz como Galmés necesitan completarse, pues sus trabajos se basan principalmente en las fuentes indicadas en la edición de Migne. Migne es el esbozo;

⁴⁷ En el f. 3 tenemos «Explanatio apocalipsis per interrogationes et responsiones devotissima ac inextricabilis ...» y llega hasta el f. 31, que da comienzo a la obra de Julián.

⁴⁸ Cf. nota 46.

⁴⁹ VEIGA VALIÑA, *La doctrina escatológica de san Julián de Toledo* (Lugo, 1940); DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Âge* (Gembloux, 1947).

⁶⁰ J. MADOZ, *Fuentes teológico literarias ... cit.*, en nota 38.

⁶¹ L. GALMÉS, art. cit., p. 51. Nos indica que toma de Agustín unos 56 fragmentos; 50 de Gregorio Magno; 17 de Jerónimo; algunos de Orígenes. Son incompletos estos números, ya que por nuestra parte en las 50 interrogaciones analizadas hemos localizado algunas más de Agustín, Gregorio, Jerónimo y 4 más de Orígenes totalmente literales.

no algo concluso. No obstante, creemos acertada la afirmación de Galmés al indicar que el *Antikeimenon* es un «Florilegio» que está en la línea de las cadenas medievales⁵².

Al estudiar la obra de Julián, que nos ocupa, uno puede caer fácilmente en la tentación de estudiar las fuentes bíblicas utilizadas siguiendo los libros de la Biblia tal como las tenemos en Migne. Podría considerarse fácilmente a Julián como testigo de una *Vulgata hispana*. Y en esta tentación ha caído Ayuso⁵³. No aconsejamos este estudio antes de hacerse la edición crítica de la obra de Julián. Y no lo aconsejamos precisamente porque consideramos el *Antikeimenon* como un *florilegio* y, por tanto, podrían tomarse muchas citas bíblicas como de Julián siendo de otro autor. La mayor parte de las veces, por no decir la totalidad, Julián aduce los mismos textos bíblicos empleados en los fragmentos de los Padres que aduce. Julián indica varias veces en estas cincuenta interrogaciones que analizamos, el lugar donde se inspira⁵⁴, pero las más no dice de dónde lo toma. Por otra parte, cuando nos sugiere que sigue a Agustín y Eusebio de Cesarea⁵⁵ es para resumir el pensamiento de éstos y no ofrecernos una cita literal. No obstante, Julián nos abre el camino de la localización de fuentes, ya que cuando toma un texto de una obra concreta, en la mayoría de casos, esa obra es citada varias veces.

¿Qué método o qué técnica emplea en las citas? Ordinariamente se inspira en un Padre determinado para formular la interrogación y aduce el texto bíblico que encuentra en dicho Padre. Las interrogaciones son las que más nos indican su estilo personal. Después, suele ligar el texto del Padre con un breve excursus. Las citas de los Padres, a veces, están yuxtapuestas en una misma inte-

⁵² Art. cit., p. 55.

⁵³ *La vetus latina hispana*, vol. I. *Prologómenos* (Madrid, 1953). *La Biblia visigótica de Cava dei Terreni* (Madrid, 1956) y otras publicaciones. El esfuerzo realizado por el autor es inmenso, pero es prematuro hablar de una *Vulgata hispana* antes de tener las ediciones críticas de nuestros autores. Éstas pueden restablecernos un texto que no es el transmitido en las ediciones corrientes.

⁵⁴ *Secundum computationem Eusebii*, Int. 17: PL 96, 602; Item Augustinus, ibidem «Haec Hieronymus», Int. 18: PL 96, 603; ídem doctor: «Haec Hieronymus», Int. 22: PL 96, 606; «Distinguente Augustino», Int. 24: PL 96, 607; «ita ab Origine reperimus explanata», Int. 37: PL 96, 614. Hemos omitido las referencias de Migne a *Responsio Augustini* o *Responsio Gregorii* de otros casos, dado que algunas veces según los mss. son posteriores a Julián.

⁵⁵ Éste es el caso de la interrogación 24 y la referencia a Eusebio de Cesarea de la Int. 17.

rrogación; otras, son totalmente literales y sin incisos. Por otra parte, nos encontramos con citas literales con pequeños incisos para ofrecer así una forma abreviada del texto de los Padres. También, podemos encontrarnos con citas que alteran el orden del texto. Así en un texto de tres o cuatro proposiciones (1.^a, 2.^a, 3.^a), podemos encontrarlo en Julián en este orden: 2.^a, 3.^a, 1.^a u otras composiciones. Puede darse el caso que un pensamiento de los Padres, y que ocupa mucho espacio en éste, tenga en Julián un resumen de dos líneas con palabras literales⁵⁶, aunque por nuestra parte, evitemos dar estos casos como fuente de inspiración, dado que pueda ser localizada la fuente literalmente si pensamos en un «florilegio» de textos patrísticos. Pero hoy no podemos rechazar esta posibilidad.

Así pues, conociendo la técnica de Julián, técnica que se adquiere por experiencia, indicaremos que hemos leído para la identificación de fuentes patrísticas, la inmensa producción literaria de Agustín, Jerónimo, Gregorio Magno, Isidoro, Orígenes y otros autores. Nuestra lectura ha dado buen resultado. Aunque no hayamos localizado plenamente las fuentes de las cincuenta interrogaciones, si evitamos el cf., creo que no serán difíciles de encontrar, avanzamos la lista de fuentes, patrísticas. Creemos que el ofrecer los textos paralelos de Julián y la fuente aducida nos daría a conocer la técnica empleada y que hemos resumido anteriormente. No obstante, nos alargaría demasiado el trabajo. Por ello preferimos aducir los lugares exclusivamente, indicando en nota las localizadas en Migne corrigiendo la referencia.

<i>Textos de Julián</i>	<i>Texto de las fuentes</i>
Int. 1: PL 96, 595	Agustín, <i>De Genesi contra Man.</i> lib. I, 14: PL 34,182-84. <i>Literal</i> .
2: 595-6	Agustín, <i>Enarrationes in ps.</i> 92,1: PL 37, 1181-2. <i>Literal</i> ⁵⁷ .
3: 596	Gregorio M., <i>Morales in J.</i> , lib. 32,1: PL 76, 696. <i>Literal</i> ⁵⁸ .

⁵⁶ Estamos refiriéndonos en concreto a la responsio 49, que resume a Agustín *In Joh.* 15, 22: PL 35, 1856-58.

⁵⁷ En los casos en que Migne tenga localizada la fuente de Julián, lo haremos observar en nota. En el presente caso Migne indica *enarr. in psal.* XCII. 1.

⁵⁸ MIGNE, *Morales*, lib. XXXII, 17.

<i>Textos de Julián</i>		<i>Texto de las fuentes</i>
4:	596-7	Agustín, <i>Enarrationes in ps.</i> 70, <i>Sermo</i> 2,19, PL 36,695-97. <i>Literal</i> ⁵⁹ .
6:	598	Agustín, <i>Sermo</i> 102,4. <i>App.</i> : PL 39,1943. <i>Literal</i> ⁶⁰ .
7:	598	Gregorio M., <i>Morales in J.</i> 3,15: PL 75,606-607. <i>Literal</i> ⁶¹ .
8:	599	Gregorio M., <i>Morales in J.</i> 32,16: PL 76 645 ⁶² . <i>Literal</i> .
9:	599	Agustín, <i>In Joh.</i> 17,5,14: PL 35,1534. <i>Literal</i> .
10:	599-600	Agustín, <i>De Genesi ad litteram</i> , 5,6: PL 34, 327. <i>Literal</i> .
11:	600	Agustín, <i>Enarrationes in ps.</i> 118. <i>Sermo</i> 18, 1: PL 37,1551. <i>Literal</i> ⁶³ .
12:	600-1	Gregorio M., <i>Morales in J.</i> 32,12,16: PL 76, 645. <i>Literal</i> .
13:	601	Cf. Orígenes, <i>Hom.</i> 6 <i>in Gen.</i> : PG 12,195. <i>Concepto</i> .
14:	601	Agustín, <i>De civ. Dei</i> , 15,24: PL 41,741. <i>Literal</i> .
16:	601-2	Orígenes, <i>Hom.</i> 16 <i>in Num.</i> : PG 12,701. <i>Literal</i> .
17:	602-3	Eusebio de Cesarea, <i>Chronicon</i> : PG 19,160. <i>Concepto</i> . Agustín <i>De civitate Dei</i> . 16,24,3: PL 41,502. <i>Literal</i> ⁶⁴ .
18:	603	Jerónimo, <i>Epist.</i> 36, 11: PL 22,457. <i>Literal</i> ⁶⁵ .
19:	603-4	Advertimos que pueden darse muchos lugares como referencia de Agustín, Jerónimo y otros autores. No la hemos encontrado como <i>literal</i> .
20:	604	Gregorio M., <i>Morales in J.</i> , 18,88: PL 76,91-3. <i>Literal</i> ⁶⁶ .

⁵⁹ MIGNE, *Sermo 2 in psal.* LXX, n. 6. 7. Pero no le da como literal. Hay varios incisos de Julián.

⁶⁰ No hemos encontrado ningún estudio sobre este sermón que se aduce en los apéndices de los sermones de Agustín. Por ello la cita de Julián nos llama curiosamente la atención.

⁶¹ MIGNE, lib. III *Mor.*, n. 15. No pone las comillas acostumbradas. Sin embargo, en la respuesta se lee «correcti mens» siguiendo el texto de Gregorio, abandonando la lectura correcta que es: «correcta mens.», según los mss. más fidedignos, corroborados también por el abad Sansón.

⁶² MIGNE, lib. XXXII *Mor.*, n. 16. De nuevo se nota la mano del editor sin tener en cuenta el texto correcto del ms.

⁶³ MIGNE, *Sermo 18 in eum psal.*, n. 1.

⁶⁴ MIGNE, *De civ. Dei*, lib. XXVI, c. 24.

⁶⁵ MIGNE, *epist.* 125 *ad Damasum*, quest. 2. No la da como literal.

⁶⁶ MIGNE, lib. XVIII *Mor.* 88, 89. Sin comillado.

<i>Textos de Julián</i>		<i>Texto de las fuentes</i>
22:	605-6	Jerónimo, <i>In Ephe.</i> 3,5 y 3,10: PL 26,510-15. <i>Literal</i> ⁶⁷ .
23:	606	Gregorio M., <i>In evang.</i> Hom. 22,9: PL 76, 1180-81. <i>Literal</i> ⁶⁸ . Jerónimo, <i>In Ephe.</i> 2,6: PL 26,585. <i>Literal</i> .
25:	607	Isidoro, <i>De fide cath.</i> 2,15: PL 83,523. <i>Literal</i> .
26:	607-8	Isidoro, QQ, in <i>Vet. Test. In Exodum</i> 29: PL 83,301-2. <i>Literal</i> .
27:	608	Jerónimo, <i>In Ephe.</i> 3,6: PL 26,572-573. <i>Literal</i> .
28:	609	Gregorio, <i>Morales in J.</i> 15,51,57: PL 75,1100. <i>Literal</i> .
30:	609	Orígenes, <i>Hom. 5 in Levit.</i> 7: PG 12,437-38. <i>Literal</i> .
31:	609-10	Orígenes, <i>Hom. 6 in Levit.</i> 3: PG 12,470. <i>Literal</i> .
33:	611	Agustín <i>Contra Faustum M.</i> 19,24: PL 42,362. <i>Literal</i> .
34:	611-13	Orígenes, <i>Hom. 16 in Num.</i> 4: PG 12,691-94. <i>Literal</i> .
35:	613	Agustín, <i>Contra Faustum M.</i> 19,23: PL 42, 361-2. <i>Literal</i> .
36:	613-14	Ambrosio, <i>De Spiritu Sancto</i> , 3,11: PL 16, 828. Agustín, <i>Enarrat. in ps.</i> 98,9: PL 37,1264. <i>Literal</i> ⁶⁹ .
37:	614	Orígenes, <i>Hom.</i> 11 in <i>Gen.</i> : PG 12,221. <i>Literal</i> ⁷⁰ .
38:	614	Agustín, <i>In Johan.</i> 43,6: PL 35,1708. <i>Literal</i> .
39:	614-15	Agustín <i>De civitate Dei</i> , 17,6: PL 41,536. <i>Literal</i> ⁷¹ .
40:	615	Gregorio M., <i>In evang. hom.</i> 29,5: PL 76, 1571-72. <i>Literal</i> .
46:	617	Cf. Agustín, <i>In Johan.</i> 7,39; 22,7: PL 35, 1644-45. <i>Resumen</i> .
47:	617	Jerónimo, <i>In Jerem.</i> 2,7: PL 24,733. <i>Literal</i> .
48:	617-18	Gregorio, <i>Morales in J.</i> 23,18: PL 76,262. <i>Literal</i> ⁷² .

⁶⁷ MIGNE, Com. in hoc cap. *Epist. ad Eph.* Dos fragmentos con incisos de Julián.

⁶⁸ MIGNE, *Hom. 22 in evang.*, n. 9.

⁶⁹ MIGNE, lib. III de *Spir. anct.* c. 11: *Enarr. in psalm.* XCVIII, n. 9.

⁷⁰ MIGNE, *Homil. 11 in Gen.*

⁷¹ MIGNE, lib. XVII de *civ. Dei*, c. 6.

⁷² MIGNE, *Homil. 11 in Gen.*

<i>Textos de Julián</i>		<i>Texto de las fuentes</i>
49:	618	Cf. Agustín, <i>In Joh.</i> 15,22: PL 35,1856-58. <i>Resumen con palabras de Agustín.</i>
50:	618	Gregorio, <i>Morales</i> 10,31:PL 75, 938. <i>Lite- ral</i> ⁷³ .

Ciertamente podíamos ofrecer varias referencias más, prácticamente de todas las interrogaciones⁷⁴, pero sin dar por definitiva la

⁷³ MIGNE, lib. 1. Homil. in Ez. hom. 10, 45.

⁷⁴ Ofrecemos las fuentes empleadas por Julián hasta la int. 102 del primer libro:

- int. 51 = Gregorio, *In Ezech.* i. hom. 10: PL 76, 905.
- int. 52 = Gregorio, *ibidem*, hom. 11: PL 76, 914.
- nit. 53 = Greg., *Morales*, 23, 41: PL 76, 472.
- int. 54 = Greg., *In Ezech.* 2, hom. 10: PL 76, 1065-66.
- int. 55 = Jerónimo, *In Dan.*, 2, 1: PL 25, 498.
- int. 56 = Jerónimo, *In Dan.*, 10, 1: PL 25, 553.
- int. 57 = Jer., *In Dan.*, 4, 24: PL 25, 116.
- int. 58 = Jer., *In Dan.*, 8, 27: PL 25, 539.
- int. 59 = Greg., *Morales*, 25, 41: PL 56, 348.
- int. 60 = Greg., *ibidem*, 2, 89: PL 75, 698.
- int. 62 = cf. Greg., *Morales*, 5, 82: PL 75, 726.
- int. 63 = cf. Agustín, *Enarr. in ps.* 15, 10: PL 36, 145.
- int. 64 = Agustín, *in ps.* 45: PL 36, 516.
- int. 65 = Agustín, *in ps.* 25: PL 36, 167.
- int. 66 = Agustín, *in ps.* 118, sermo 29, 8: PL 37, 1588.
- int. 70 = Agustín, *in ps.* 145, 13-14: PL 37, 1893.
- int. 71 = Agustín, *in ps.* 47: PL 36, 407.
- int. 74 = Agustín, *De Civitate Dei*, 10, 5: PL 41, 2332-83.
- int. 75 = Agustín, *in ps.* 49, 23: PL 36, 580.
- int. 76 = cf. Agustín, *in ps.* 52: PL 36, 616.
- int. 77 = Agustín, *in ps.* 54, 16: PL 36, 639.
- int. 78 = Agustín, *in ps.* 61, 17-21: PL 36, 641.
- int. 79 = Agustín, *in ps.* 68, 7: PL 36, 647.
- int. 80 = Agustín, *in ps.* 68, 16: PL 36, 653.
- int. 81 = Agustín, *in ps.* 71-20: PL 36, 913.
- int. 82 = Agustín, *in ps.* 74, 11-12: PL 36, 954-55.
- int. 83 = Agustín, *in ps.* 84, 6: PL 37, 1072.
- int. 84 = Greg., *Morales*, 3, 3: PL 75, 600-601.
- int. 85 = Agustín, *in ps.* 85, 16: PL 37, 1092.
- int. 86 = Agustín, *in ps.* 88, sermo 2, 6-7: PL 37, 1135-36.
- int. 87 = *Ibidem*, n. 10: PL 337, 1138.
- int. 88 = Greg., *Morales*, 18, 79: PL 76, 85.
- int. 89 = Agustín, *in ps.* 109, 8-9: PL 37, 1460.
- int. 90 = *Id.*, *in ps.* 100, 8-9: PL 37, 1289.
- int. 91 = *Id.*, *in ps.* 106, 13-14: PL 37, 1427.
- int. 92 = *Id.*, *in ps.* 144, 5: PL 37, 1872.
- int. 93 = Cf. *Id.*, *in ps.* 115, 3: PL 37, 1492.
- int. 94 = *Id.*, *in ps.* 118, sermo 2, 2: PL 37, 1505-06.
- int. 95 = *Id.*, *in ps.* 118, sermo 5, 4: PL 37, 1513.
- int. 96 = *Id.*, *in ps.* 118, sermo 2, 2: PL 37, 1505-06.
- int. 97 = *Id.*, *in ps.* 118, sermo 23, 4: PL 37, 1568.

inspiración de Julián, por ejemplo para la int. 14, cf. PG 19, 365; int. 21. Agustín, *QQ, in Het.*; PL 34, 589; Int. 19, *Ibidem*, 567. Espero precisar más estas referencias y darlas como literales.

Vamos a hacer alusión a dos casos concretos de la fuente aducida por nosotros a Julián de Toledo.

La interrogación 13 de Julián la damos como inspirada en Orígenes. Dado que los textos de Orígenes citados por Julián en las demás interrogaciones del *Antikeimenon* son tomados de la versión latina que corría, no creemos que pueda pensarse en una versión directa de Julián en este caso. No obstante, creemos que pueda pensarse en Orígenes como fuente de inspiración directa o indirecta. Comparemos los textos:

Julián

Cum in genesi de coniugio corporali prior illa sententia a Domino prolata sit, ubi mulierem subici viro voluit, dicens: Ad ipsum erit conversio tua, et ipse dominabitur tui», quomodo e contrario Dominus Abrahae loquitur: «Omnia quaecumque dixerit tibi Sara, audi vocem eius».

Resp.: Prima illa utique sententia de corporali coniugio a Domino est prolata, ubi obtemperare viro suo uxor iubetur. Contra quam nihil hic contrarium dicitur, quia non de corporali coniugio dictum esse videtur; sed Sara hic uxor quasi pro virtute animi ponitur, quam semper unisquisque vir audire praecipitur, id est ut quodcumque nobis virtus animi

Orígenes

Puto ergo Saram, quae interpretatur princeps, vel principatum agens, formam tenere ARETES, quod est animi virtus. Haec ergo virtus coniuncta est et cohaeret sapienti et fideli viro, sicut et ille sapiens qui dicebat de sapientia... Ergo dicitur a Deo ad Abraham: Omnia quaecumque dixerit tibi Sara, audi vocem eius. «Quod utique in corporali coniugio non convenit. Dictum est quippe, cum divinitus prolata sit illa sententia, qua dicit ad mulierem de viro: «Ad ipsum conversio tua, et ipse tui domiabitur». Si ergo dominus esse dicitur vir mulieris, quomodo ergo iterum diceretur ad virum: omnia quaecumque dixerit tibi Sara, audi vocem

int. 98 = Greg., *in Ezech.* 2, hom. 5, 13: PL 76, 993.

int. 99 = Cf. Ambrosio, *in Exameron*, 5; PL 14, 144.

int. 10 = *id.*, *in ps.* 135, 7: PL 37, 1759.

int. 101 = *id.*, *in ps.* 88, 8: PL 37, 1123.

int. 102 = *id.*, *in ps.* 144, 22: PL 37, 1884-85.

Julián en todas estas fuentes emplea la misma técnica indicada anteriormente. En algunos casos hace un breve resumen de la idea expuesta en la fuente y entresaca palabras del texto citado con mucha libertad. Por ejemplo la int. 99 cita expresamente a Ambrosio.

*Julián**Orígenes*

suggesterit faciendum, per omnia nobis quasi a viris fortibus impleatur, manente illa sententia de corporali coniugio ut uxor semper subdita sit viro.

eius?» ... Virtutem uxorem suam dici...

El otro texto que queríamos comparar es la interrogación 26. ¿Por qué? Sencillamente porque podemos ofrecer un texto de Agustín como fuente de inspiración dada la predilección de Julián por el obispo de Hipona. No obstante, esta fuente la podemos encontrar también en Isidoro de Sevilla. San Agustín, es, sin duda, la fuente de inspiración de Isidoro, pero en este caso creemos que Julián prefiere a Isidoro resumiendo todo el capítulo de éste. Lo mismo podíamos decir de la interrogación 25, pero la 26 nos parece más característica. Veamos los tres textos ⁷⁵.

*Julián**Agustín**Isidoro*

Cum in Exodo inter decem praecepta quae data sunt, quartum praeceptum reperitur esse «Honora patrem tuum et matrem tuam», quomodo Christus in evangelio e contra dicit: «honora patrem tuum et matrem quod est mandatum primum in lege».

Resp.: Duae tabulae fuerunt in quibus Moyses decem praecepta scripta accepit. De ipsis quoque decem praeceptis, tria quae in capite ponuntur, pertinent ad dilectionem divinae trinitatis; septem vero re-

Ad primum praeceptum tres cordae pertinent, quia Deus est Trinitas. Ad alterum vero praeceptum, id est ad dilectionem proximi, septem chordae... Nam ipse numerus septenarius, tanquam septem chordarum, incipit ab honore parentum: «Honora patrem tuum et matrem tuam». Ad parentes enim suos homo aperit oculos, et haec vita ab eorum amicitia sumit exordium. Quisquis autem suis parentibus non defert honorem, quibus parere poterit...

Dat igitur Dominus Moyses: legem... Et haec quidem praecepta ita sunt distributa, ut tria pertineant ad dilectionem divinae Trinitatis, septem vero ad amorem fraternum... Primum... Secundum... Post haec tria praecepta, quae ad Deum pertinent, septenarius succedit numerus mandatorum ad dilectionem proximi pertiens, et incipit ab honore parentum. Quod tamen in ordine quatum est: «Honora patrem tuum et matrem tuam». A paren-

⁷⁵ Isidoro en la referencia dada anteriormente pone también los textos de la Escritura que hablan de los mandamientos igual que Julián. El texto de Agustín está tomado de Sermo LX, c. 6: PL 38, 80-80; cf. *August. Magister* I, pp. 169-74.

Julián

liqua ad dilectionem divinae trinitatis; septem vero reliqua ad dilectionem pertinent proximi. Tria ergo illa ad Dei dilectionem pertinentia, id est, «Dominus Deus tuus unus est, et non assumes nomen Dei in vanum, et memento ut dies sabbati santificetur», haec tria in una tabula fuerunt scripta. In secunda vero tabula, septem reliqua praecepta scripta sunt. Et ideo: «Honora patrem... inter septem praecepta primum mandatum scriptum est. Si igitur tota decem praecepta in unum computes, quartum hoc praeceptum inter decem invenies: a parentibus enim suis homo aperit oculos, et haec vita ab eorum dilectione sumit exordium. Inde hoc mandatum primum est inter septem. Sed quomodo primum, quia quartum, nisi ut dictum, quia primum est in altera tabula?, vel quia decem praecepta primitus data sunt, potest unumquodque ex illis appellari primum mandatum.

Agustín

Quomodo primum, quartum est mandatum, nisi quia in septenario numero est primum? Ad dilectionem proximi primum est in altera tabula. Nam ideo duae tabulae legis datae sunt Deus enim famulo suo Moysi in monte duas tabulas dedit, in quibus duabus tabulis lapideis conscripta erant decem praecepta legis... Tria in una tabula ad Deum pertinentia, septem in altera tabula ad proximum. In altera ergo tabula primum est: «Honora patrem tuum et matrem tuam»...

Isidoro

tibus enim suis homo aperit oculos et haec vita ab eorum dilectione sumit exordium. Inde hoc mandatum primum est in septem, sicut et Dominus in Evangelio sit: «Honora patrem tuum et matrem tuam, quod est mandatum primum. Sed quomodo primum quod quartum nisi quia, ut praedictum est in septenario numero, qui pertinet ad dilectionem proximi, primum est in altera tabula? Nam ideo duae tabulae legis datae sunt.

Creemos que estos casos examinados son característicos. Y en el último vemos que Julián está más cerca de Isidoro que de Agustín. Trae los mismos textos. Aunque Julián parece resumir todo el capítulo de Isidoro. ¿Por qué esta insistencia en las fuentes? Creemos que es necesario, primeramente para poder discernir el método propio de Julián en el *Antikeimenon*, después conocer su estilo y al conocer las fuentes empleadas poder resolver las dudas paleográficas de los ms., o algunas variantes que éstos nos ofrecen.

Aludimos anteriormente al problema de las fuentes bíblicas. Es cierto que Julián nos ofrece muchas citas bíblicas. Pero es una aventura detenerse en el examen de estas citas antes de la edición crítica y el estudio detallado de las fuentes patrísticas. La abundancia de textos bíblicos en el *Antikeimenon*, no es garantía de que podamos tomar a Julián como un testigo de la versión hispana de la misma. En este caso creemos que Julián viene a confirmar la tesis del P. Laureano Robles a propósito de Ildefonso de Toledo⁷⁶. La mejor prueba es la comparación de textos. Muchos textos que encontramos en Julián son los mismos textos de las fuentes empleadas por éste. Las pequeñas variantes que puedan ofrecer no es fuerza suficiente para confirmar la tesis de Ayuso. Veamos algunos casos.

<i>Julián</i>	<i>Fuente</i>	<i>Vulgata</i>
Int. 1 Fiant sidera in firmamento coeli, ut luceant super terram, et dividant inter diem ac noctem, et sint in signa, et tempora, et dies et annos. Gen. 1.14.	Agustín, <i>De Gen.c.M.</i> 1.14: PL 34.182-84 Fiant sidera in firmamento coeli, sic ut luceant super terram, et dividant inter diem et noctem et sint in signa, et in tempora, et in dies et in annos.	Fiant luminaria in firmamento coeli ut dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos ⁷⁷ .
Int. 2 Laus cantici ipsi David, in diem ante	Agustín, <i>En. in ps.</i> 92,1: PL 37.1181-82 in die.....

⁷⁷ Otras versiones, «in signis ...».

⁷⁶ Art. cit., pp. 421 ss.

<i>Julián</i>	<i>Fuente</i>	<i>Vulgata</i>
sabbatum quando fundata est terra.
Ps. 92,1.
Fundamentum enim nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus.aliud nemo...
I Cor. 3,11.
Int. 3	Gregorio, <i>Morales</i> , 32,17: PL 76,646.
Ecce Beemoth, quem fecit tecum.
Job. 40,10.
Faciamus hominem ad imaginem et similitudinis plenus sapientia, et perfectus decore, in deliciis paradisi Dei muisti. Ez. 28.12-13.
Int. 4	Agustín, <i>En. in ps.</i> 70,19: PL 36,895-97.
Fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam. Ge. 1,26-27.	Creavit... ad imaginem suam ⁷⁸ .
Deus quis similis tibi?
Ps. 70 19 ⁷⁹
Int. 5	Sin localizar.
Erant omnia valde bona. Gen. 1,31.	Erant valde bona.

Este mismo fenómeno lo encontramos a lo largo de la obra. Por ello se precisa primeramente localizar todas las fuentes. De lo

⁷⁸ Otras versiones *Fecit*. Tenemos aquí la unión de versículos 26-27. Por otra parte el mismo Julián, citando a Agustín, empleará también el texto completo del versículo 27 con *Creavit*...

⁷⁹ Siguen una serie de textos bíblicos en la interrogación 4, que son todas del texto donde se inspira, o sea, Agustín. Esto es lo que hace siempre al citar un Padre. Por eso creemos que los casos aducidos son suficientemente claros

contrario nos exponemos a encontrar a Julián unas veces usando la Vulgata; otras, versiones distintas. En las interrogaciones analizadas y que ya tenemos la fuente segura, son los mismos textos bíblicos aducidos en la fuente. Esto nos hace pensar que Julián no tiene preferencia por un texto bíblico determinado como norma fija. Es más, podemos también encontrar en él un mismo texto bíblico citado dos o tres veces ofreciendo las variantes que puedan darnos las fuentes empleadas. Por ello preferimos retrasar en lo posible el estudio de las citas bíblicas, para que las conclusiones a que podamos llegar se ajusten a la realidad.

Después de todo lo dicho en este apartado de fuentes, parece deducirse una visión pesimista sobre Julián y los Padres españoles de esta época. Todo lo contrario. Tenemos que remontarnos a una época muy distante a la nuestra, con una técnica de erudición distinta. Pero si somos sinceros, ¿no encontramos este mismo fenómeno en pleno siglo xx? Tal vez la técnica esté más depurada, pero por eso mismo debemos buscar las razones que mueven a los Padres españoles en ese servilismo de erudición. Prescindiendo de la finalidad propia del *Antikeimenon*, prescindiendo también de que podamos estar ante una obra de colaboración y de todos los inconvenientes que aduzcamos, hemos de tener en cuenta que las «autoridades» patrísticas han jugado su papel en la España visigótica y se tenían por ellas una veneración que hoy día juzgamos un tanto ingenua, pero no por eso deja de ser real y sincera. Y en esto tenemos que basar la explicación de la materialidad de las citas patrísticas y no desechar la originalidad de los autores si prefieren exponer su pensamiento a través de citas patrísticas. No hay que remontarse a los primeros siglos de la literatura cristiana, pensemos en los autores del siglo vii español y leamos los prólogos o cartas dedicatorias de sus obras. Si recorremos las obras de Isidoro veremos cómo él nos repite machaconamente que procura beber en los Padres y entresacar el pensamiento de los Padres en la exposición de un tema concreto, siendo a éstos a quien se debe atribuir el pensamiento⁸⁰. Julián sigue este procedimiento

para prever la dificultad de dar textos como propios de Julián que en realidad son de otros.

⁸⁰ Baste leer la carta dedicatoria *De off. eccl.*: PL 83, 737-38 «ut quibus sint inventa auctoribus, brevitatis cognoscas indicis ... si qua tamen ex his displicuerint, erroribus meis paratior venia erit, quia non sunt referenda ad culpae

según su propia confesión⁸¹, corroborada por Félix. Aunque ha variado un poco la técnica de Isidoro, pues mientras éste cita con mayor libertad e introduce incisos que cambian la mentalidad del Padre en que se inspira, Julián emplea la fuente con más fidelidad al autor citado. La originalidad, por tanto, hay que buscarla en la temática, en la sistematización de la obra. No en la menor o mayor abundancia de Fuentes. Así el tratado de escatología de Julián no tiene precedentes en la literatura cristiana.

5. *El commentarium in Genesim del Pseudo-Euquerio y el Antikeimenon*. Si siguiéramos la trayectoria e influencia del *Antikeimenon*, muy poco estudiada es cierto, en la literatura eclesiástica tendremos que remontarnos a Tesuredo y al abad Sansón⁸² para encontrarnos con testimonios explícitos del mismo. No obstante, llamamos la atención sobre el testimonio del siglo IX-X que encontramos también en un florilegio patrístico localizado en Montecasino y que aduce literalmente una cita de Julián: «ita solvitur a prefecto Juliano in libro Anticimenon»⁸³.

Pero ¿existe esta influencia del *Antikeimenon* en el siglo VIII? Fijémonos en el *Commentarium in Genesim* que tenemos en PL 50, 893, 33, y que Paulino Bellet⁸⁴ atribuye a Claudio de Turín, pero que con el Dr. Díaz y Díaz⁸⁵ pensamos más en un autor español. Si lo comparamos con el *Antikeimenon* encontramos diferencias y coincidencias. Diferencias en cuanto que sigue al Génesis capítulo por capítulo, y versículo por versículo. Julián busca temas. Coincidencias en fuentes empleadas; Isidoro, Agustín, Gregorio, Jerónimo, etc. Señal evidente de que podemos pensar en un autor español. Relacionándolo con Julián vemos que las soluciones o interrogaciones de éste: 1, 8, 9, 10, 12, 14, 17, 18, las encontramos también en el comentario. ¿Podemos considerar a Julián como

meae titulum, de quibus testificatio adhibetur auctorum», *Quaest. in Vet. Test.*, PL 83, 209.

⁸¹ Carta prólogo del *Prognosticon*: PL 96, 456: «in quo tamen non mea, sed maiorum exempla doctrinamque reperies; et tamen si alicubi parum aliquid vox mea insonuit, non aliud quod in eorum libris legisse me memini, proprio stylo conscripsi». Véase catálogo de las obras de Félix: PL 96, 448-52.

⁸² Cf. notas 14, 15.

⁸³ Cf. nota 29.

⁸⁴ Claudio de Turín, autor de los comentarios *in genesim et regum* del Pseudo Euquerio, «Est. bíblicos» 9 (1950) 209 ss.

⁸⁵ *Index* ... 390; DEKKERS, 498.

fuentes de inspiración? Es difícil concretarlo, ya que el autor podía también encontrar esos textos en las mismas fuentes empleadas por Julián. Nos llama también la atención la técnica en el modo de emplear las fuentes el *comentario*. Es la misma que encontramos en Julián. ¿Estamos ante un autor toledano? ⁸⁶. No obstante, creemos que puede tener cerca a Julián, pues si comparamos el texto de la interrogación 8, tomado por Julián de Gregorio y que Julián hace preceder de un pequeño inciso, vemos que el comentario está más cerca de Julián que de Gregorio. La interrogación que Julián resume a Agustín literalmente, es el mismo texto que encontramos en el comentario. La interrogación 14 que no hemos podido localizar en las fuentes de Julián, pasa también literalmente al Pseudo-Euquerio.

El hecho nos parece llamativo. Hemos de pensar en unas fuentes comunes, en repertorios comunes, o de lo contrario pensar en el *Antikeimenon* como fuente del comentario. Los textos paralelos a que nos referimos son los siguientes:

<u>Julián</u>	<u>Commentarium</u>	<u>Fuentes</u>
Int. 1: PL 96,595	PL 50,899	Agustín, <i>De gen. c. M.</i> , i,14: PL 34,182-84.
8: 599	904	Gregorio, <i>Morales</i> , 32,12: PL 76,645.
9: 599	902	Agustín, <i>In Joh.</i> , 17,5: PL 35,1543.
10: 599-600	904	Agustín, <i>De gen. ad litt</i> , 5. 6: PL 34,327.
12: 600-601	900-901	Gregorio Morales, 32,12: PL 76,645.
14: 601	925	
17: 602-3	954	Agustín, <i>De civit. Dei</i> , 16, 24: PL 41,502.
18: 603	954	Jerónimo, <i>Epist.</i> , 36, 11: PL 22,425.

Sería conveniente estudiar las otras obras de Julián y confron-

⁸⁶ Es necesario el examen minucioso de las obras de los autores de estas centurias perdidas actualmente. Los mss. tienen mucho que decir. No obstante, estamos ante un método semejante a Julián, Ildelfonso. Es un método algo distinto de la escuela de Isidoro, más libre en las citas. Tajón creo que está más cerca de Julián e Ildelfonso.

tarlas con el comentario. Creemos que es suficiente por ahora indicar el paralelismo que encontramos entre estas dos obras. En el último caso aducido, la fuente es Jerónimo y no Julián, ya que el comentario es más fidedigno, más cercano a Jerónimo que a Julián.

6. *Transmisión del «Antikeimenon»*. A muchos siglos de distancia es difícil seguir la difusión de una obra que sale de un *scriptorium*. Máxime si esta obra empieza pronto a atribuirse a diversos autores, se transmite bajo varios títulos, y fácil a ser fragmentada. Y, sobre todo, si son pocos los mss. que se conocen de la misma. De nuevo hay que lamentarse de la ausencia de catálogos modernizados y depurados bajo la técnica moderna. La ausencia de mss. de la obra en España es palpable. No obstante, pensamos que la obra salida de Toledo tuvo que viajar por varias regiones españolas y no sería extraño que el obispo de Barcelona, Idalio, que convivió con Julián en su palacio episcopal y a quien dedicó el *Prognosticon*, se llevase consigo tan preciado regalo, y fuese el camino que abriese la obra su paso a la Narbonense hasta Tours y a Italia. Las citas de Tesuredo y el abad Sansón son claro indicio de la existencia de algún ejemplar en Córdoba. Lo cierto es que la obra la encontramos difundida en el siglo IX en Francia y en Italia. ¿Tenemos que pensar en la evasión de los mss. en tiempos de los árabes y, por tanto, siguiese la misma línea de otras obras? Si suponemos que la obra se difunde a través de Idalio, ésta se centraliza en Francia y sobre todo en Montecasino. Bertario la hace copiar, y de aquí parte la atribución de la misma a Bertario y otros autores.

La obra de Julián pasó a ser fragmentada y así formará parte de grandes colecciones de textos patrísticos. ¿Empieza esta fragmentación en Italia o en Francia. De hecho fragmentarios son los manuscritos de París y Darmstad y otros. Mss. fragmentarios del siglo IX. La obra la conocemos a través de los siguientes ms.⁸⁷, pero creemos que no son los únicos.

S. IX: CLM 13581; Monte Casino BA 187 (b); Paris BN Lat. 2710; Darmstadt BP 756⁸⁸.

⁸⁷ Díaz y Díaz, *Index*, n. 273, ofrece la lista de mss. Lo mismo hace Galmés, art. cit., p. 50.

⁸⁸ Cf. L. ROBLES, *Manuscritos de autores españoles en bibliotecas extranjeras*, «Hispan. sacra» 18 (1965) 417. El ms. ofrece un orden especial de la obra de Julián,

- S. x: Bamberg PB (Patr. 107).
 S. xi: Paris BN Lat. 242; Fritzlár 9; Monte Casino BA 30; CLM 18167.
 S. xii: Zwettl BA 304; Wiena BN Lat. 1001; Karlsruhe BP. fragm. 101; Roma, B. Alessandrina 170.
 S. xiii: Osford Corpus Christi Coll. 32.
 S. xv: Selágl BC Cpl. 80.
 S. xvii: Roma Biblioteca Alessandrina 97.

Por los catálogos que hemos mencionado conocemos que la obra de Julián se transmitió algo más. Por Henrichus Sanchius tenemos noticias de la existencia de un ms. en Fulda: «Codicem quidem trium librorum vetustissimum e bibliotheca Fuldensi Lutheriano tumultu eliminatum»⁸⁹ y que pasó a ser el texto editado en Colonia en 1533.

Fabricius recoge las ediciones siguientes⁹⁰: Basilea, 1530; Colonia, 1533, 1540; París, 1556. Hurter⁹¹, por su parte, indica: Basilea, 1530; París, 1530, 1556; Colonia, 1533, 1540. Andrés Scot incluye la obra en la *Bibliotheca magna Patrum coloniensi*. En 1677 pasa a la *Maxima bibliotheca veterum Patrum lugdunensis*. Texto que tomará Lorenzana, aunque con retoques, para la Biblioteca de Padres de Toledo. Migne reproducirá la edición de Lorenzana.

7. *La edición de Migne y la edición crítica*. Es sabido que Lorenzana hizo su arreglo en la edición del *Antikeimenon*⁹². Esto constituye un obstáculo para la edición definitiva del *Antikeimenon*. Pero es fácil de salvar. El intento de reconstruir el texto de Julián ha de basarse y fundamentarse en la tradición manuscrita. Los mss. que hoy conocemos nos acercan a un texto corriente en el siglo ix. ¿Será el que salió del *scriptorium* toledano? Difícil de contestar por ahora, dada la escasez de mss. i las diferencias

intercalando interrogaciones de Beda. El P. Laureano no advierte este fenómeno. Así tenemos interrogaciones del N. T. de Julián, interrogaciones de Beda.

⁸⁹ Fol. 4 v de la edición de Colonia 1540 «ex officina Eucharíi Cervicornii».

⁹⁰ Cf. nota 25.

⁹¹ Cf. nota 25. Migne y Nicolás Antonio recogen también estas ediciones. GALMÉS, p. 50.

⁹² Nos hemos referido ya varias veces al orden de las interrogaciones. Puede observarse mejor en la comparación con los mss. que ofrecemos luego. PL 96, 587. Él advierte también que acude a las fuentes para dar la lectura correcta de algunas variantes encontradas. Método a todas luces inexacto y que podremos comprobar con frecuencia. Hay que respetar la fidelidad del texto de Julián. En algunos casos esta lectura de Julián estará corroborada por la transmisión manuscrita de las fuentes empleadas y que en Migne, sin ser una edición modelo de estas fuentes, a veces suele indicarse.

que encontramos en los existentes. No obstante, alguno de ellos ofrece un texto primitivo.

Lorenzana, que pasó a Migne, refundió el orden de las interrogaciones del *Antikeimenon*. Les da un orden siguiendo los libros y capítulos de la Biblia. He aquí la primera diferencia. Los mss. dan otro orden y hay que restablecerlo en la edición crítica. Julián agrupó en sus dos libros temas homogéneos, no sigue un orden según versículos y capítulos de la Biblia, aunque sí tenga en cuenta el orden de los libros de la Biblia. No obstante, de nuevo nos surge otro problema dado que los mss no nos ofrecen un orden idéntico. ¿Se podrá entonces hablar de distintas versiones de la obra de Julián en el siglo IX? Al final del control de las variantes y la comprobación del orden de las interrogaciones se podrá hablar de este problema. En él tendrán un papel importante los fragmentos que encontramos en los repertorios o florilegios de obras patrísticas y que encontramos difundidos a través de varios mss. que contienen parte de la obra de Julián.

Ofrecemos el orden de interrogaciones de los mss. comparados con la edición de Migne. Algunos mss. fragmentarios no constan en el orden que damos. Empiezan a ofrecer la obra de Julián más adelante. Hoy sólo analizamos las 50 primeras interrogaciones.

PL	B. C.	C2 ⁸³	M.	M2	P.	P2	R	W	Z	ed. ⁸⁴
1		3	3	3						3
2		4	4	4						4
3		5	9	5						5
4		14	14	14						14
5		12	12	12						12
6		13	13	13						13
7		16	16	16		4				16
8		1	1	1						1
9		7	10	7		2				7
10		2	2	2		1				2
11		15	15	15						15
12		6	5	6						6
13		10	7	10						10
14		8	6	8						8
15		22	21	22						22

⁸³ Restablecemos el orden de C2, pues en el f. 12 introduce 8 int. de Agustín: PL 40, 740, reproducidas también en 96, 1115 a nombre de Wicbodi. Estas ocho en el orden de Julián son dos. Por tanto, a partir de la interrogación sexta del ms. habría que aumentar siempre dos.

⁸⁴ Nos referimos a la edición de Colonia de 1540 hecha según el ms. de Fulda y origen de parte de las ediciones.

PL	B. C. C2'	M.	M2	P.	P2	R W Z ed.
16	20	19	20	64		20
17	9	11	9			9
18	17	16	17			17
19	11	8	11		3	11
20	18	17	18	61	5	18
21	21	20	21			21
22	19	18	19	63		19
23	26	25	26	67		26
24	23	22	23		6	23
25	29	28	29	68		29
26	24	23	24	65	7	24
27	27	26	27			27
28	25	24	25	66	8	25
29	30	29	30	69		30
30	31	?	31			31
31	33	30	33	71		33
32	28	27	28	55		28
33	32	?	32	70	9	32
34	34	31	34	60	10	34
35	35	32	35		11	35
36	36	33	36		20	36
37	38	35	38		12	38
38	37	34	37		13	37
39	39	36	39			39
40	40	37	40		14	40
41	46	43	46		20	46
42	44	41	44		18	44
43	43	40	43		17	43
44	42	39	42		16	42
45	45	42	45		19	45
46	41	38	41		15	41
47	47	44	47			47
48	48	45	48			48
49	49	46	49			49
50	51	48	51	54		51

De esta comparación puede entreverse varias diferencias y que pueden plantear problemas de gran interés para la edición crítica. La primera, que Migne nos ofrece un orden totalmente arbitrario. No obstante, suele indicarnos el orden que nos ofrecen los ms. con la referencia *alias*. Los mss. B. C. C2, M2, R. W. Z. y edición de Colonia de 1540 nos dan idéntico orden de interrogaciones. M. ofrece pequeñas variaciones de este orden. Variaciones que continúan a través de toda la obra. Habría que sopesar este orden dado el valor del ms. Los mss. de París nos ofrecen solamente una selección del texto de Julián.

Partiendo de este orden y teniendo en cuenta la antigüedad de los mismos, ¿podemos pensar en versiones distintas de la obra de Julián en el siglo IX? De ser así teníamos que colocar una versión

en Italia y transmitida por la mayoría de los mss. que conocemos. ¿Procede acaso de Montecasino? La segunda con el mismo texto, pero con un orden de interrogaciones un poco variado, hay que colocarla en Tours y representada por M., que sale de un buen *scriptorium*⁹⁵. Los mss. de París son signos evidentes de fragmentación de la obra, fragmentación del siglo IX y que a veces nos ofrecerán variantes de interés y muchas omisiones. Los fragmentos citados por el abad Sansón⁹⁶ nos ofrecen a veces diferencias con el texto de la tradición. Diferencias por cierto considerables. ¿Hay que suponer que la versión española es también diferente? Todos estos interrogantes nos hacen lamentar la ausencia de otros manuscritos que pudiesen ofrecernos o un texto más depurado, o nos confirmasen plenamente estas sospechas.

Centrándonos ya al texto que conocemos a través de la tradición existente, creemos que el testimonio de M. puede armonizarse con los otros mss. Al menos nos ofrece el mismo texto. El orden importaría poco. Lo importante sería tener representantes de la línea del abad Sansón.

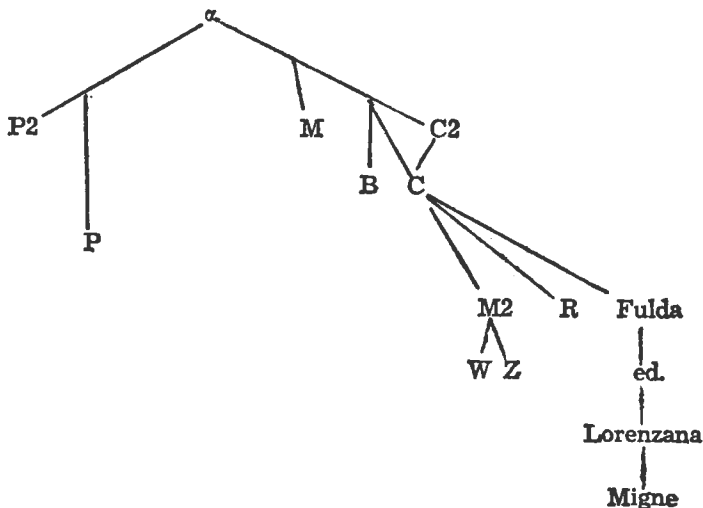
Pasamos a hablar del problema de las variantes y ver si podemos, sirviéndonos, de ellas acercarnos a un texto primitivo que ofrezca garantías de probabilidad.

El texto ofrecido por Migne parte, en última instancia, del desaparecido ms. de Fulda a través de las ediciones de Colonia, *Bibliotheca maxima Patrum*, Lorenzana. El ms. nos da un texto del siglo XIII (?). Al querer ofrecer un texto crítico de Julián habrá que remontarse a los mss. que nos ofrezcan un estado más primitivo de la obra. No es necesario entretenerse en ofrecer al lector una lista de variantes innumerables de todos los mss. La edición crítica, después del examen de los mss. que conocemos tiene que basarse principalmente en los mss. B. C. C2. M. que nos ofrecen siempre una lectura primitiva. P. P2 pueden servir de base de confrontación. M2. W. Z. forman entre sí un grupo derivado, sirviendo de intermediario M2. R. presenta un texto depurado y con pocas variantes y está en la misma línea de M2. W. Z. Estos cua-

⁹⁵ Según Bischoff, en el ms. aparece la influencia de Isamberto. Por tanto, procede del Scriptorium de Tours: *Die Südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolinger-Zeit* (Leipzig, 1940), p. 230.

⁹⁶ Cf. variantes a la interrogación 7: PL 96, 598.

tro, juntamente con el texto de la edición, son dependientes del texto ofrecido por C2. Las variantes de C., que se da como del siglo XI, nos remonta al siglo IX y nos presenta un texto *bueno*, aunque el estado actual del ms. nos presenta muchos espacios en blanco, muchas correcciones y tachaduras. Si quisiéramos presentar un *stemma codicum* para estas 50 interrogaciones analizadas, yo aventuraría éste:



Aunque M. B. C. y C2 nos ofrezcan un texto primitivo, cada uno de ellos tienen cierta independencia según las variantes. Es cierto que proceden de un mismo tronco. Y cada uno puede tener pruebas a su favor. Por tanto, en el análisis de esas pruebas tendrá que consistir el fundamento de la elección del ms. base. B. y C. ofrecen muchas variantes personales, y a veces es difícil la elección de las mismas. B., por su parte, nos ofrece, como dijimos anteriormente, un vestigio de dedicación de la obra y una corrección que puede inclinarse a su elección. El *sexto saeculo*⁹⁷, una mano posterior lo convierte en *et sexta aetate saeculi* que hace pensar en Julián. ¿Pero el corrector conocía la predilección de Julián por este tema? No es extraña la posibilidad. Pero tampoco es extrañaría nadie que el corrector se inclinase por este cam-

⁹⁷ Nos referimos al principio de la int. 2 según Migne. Es mano antigua la que interviene, no obstante.

bio pensando en los tratados de Seis edades del mundo y en concreto en san Agustín, de quien había tomado la cita Julián. El C. tiene en su apoyo la *lectura difficilior* pero la gran dificultad del estado actual del ms. Habría que ir completando su lectura con B. y M. Este último sale de un buen *scriptorium* y, por tanto, la garantía de un buen texto. Variantes también comunes a B. C. y C2. C2 introduce algún texto de Agustín y se acerca más al texto de B y ambos dan la impresión que de vez en cuando buscan la repetición o aumento de palabras.

Nuestra elección, por tanto, recae en ms. M., dado que el estado de C. no nos permite dar un texto completo. O mejor, creemos que puede ofrecerse un texto *mixto*. Ponemos de base M. confrontándolo en los casos de duda con C. B. C2 y en las interrogaciones que poseemos de P. P2 teniendo a éstos en cuenta. Las variantes, por tanto, de C. B. C2 P. P2 habrá que ofrecerlas en el aparato crítico así como las lecturas comunes de M2. W. Z. y R. También hay que colocar en el aparato crítico las variantes principales de la edición o que nos remonte al ms. de Fulda.

Por lo que conocemos de los otros mss. fragmentarios no pienso que alteren el *Stemma indicado*.

Basándonos en las variantes de estos mss. ofrecemos la lista de variantes comunes a los principales testigos de la tradición y que hay que introducir en Migne. Escogemos los 23 int. primeras de la obra. Algunas de estas variantes estarán avaladas por las fuentes empleadas por Julián:

<i>Migne:</i>	<i>Lectura codicum:</i>
Int. 1: et	si
intelligamus	intellegamus
humanorum	humanarum
plerique	pleraque a
2: quia	quod
fundaverat	fundaverit
diem	die
Agustini	inde
ad Abraham	

⁹⁹ Un cómputo ligero de 23 interrogaciones nos ofrece 27 lecturas comunes a B. C. C2 M. Pero entre ellos se diferencian en unas 110 variantes personales B., 130 C., 50 C2, 60 M.

omnes ibi	<i>Lectura codicum:</i>
quia	quod
figuratus	figuratum
3: loquitur	loquens
enim	
Gregorii	
Creatura irrationali	natura inrationabili
4: quia	qui
vult ita similis esse	ita vult esse similis
ab illo	ad illum
perverse esse	esse perverse
6: censeantur	censeat
pronuntiet	pronuntiat
idem	isdem
7: creavit	creaverit
feriunt	feriuntur
correcti	correcta
8: legitur	legatur
Dominus	Deus
	et cetera
in ipsa de qua	in ipso quo
9: modo	nunc
administrat	administratum
11: referatur	refertur
et	
quae utraque	quod utrumque
intelligatur	intellegitur
13: Sara	Sarra
14:	se
post hac	post haec
praeteritorum	peritorum
15: secreta	discreta (Decreta M?)
16: geneseos	genesi
comederent	comederint
in usu	in usum
dixit	dicit
ego	
sunt	est
suscipimus	suscepimus
etiam	enim
17: servitatem	servitute
115	215
cum filiis Aegyptum	Aegyptum cum filiis
primo	prima
<i>Migne:</i>	ibi omnes

<i>Migne:</i>	<i>Lectura codicum:</i>
infirmat	infirmata
quadrigenti	
quoniam	quando
18: autem	
autem	
ad	
19:	suum
	maiori populo christia
	no derservit
	enim populus judaeorum
christianus per Jacob	per Jacob Christianus
20: Dei	de
etc	et reliqua
quia	qui
intelligi	intellegi
in angelo	in angelum
	se
est	
inter	in
	se
ab	
effectu	affectu
21: cum Jacob in Aegyptum	in Aggyptum cum Jacob
22: Jesu	
quia	quod
testatus sit	testatur sic
Paulum	Paulus
quia	quod
revelata est potestatibus	et potestatibus revelata
	est
perfecta	perfectum
cognoscimus	agnoscimus
ante	antea
23: lumbis vestris accintis	lumbi vestri accinti
habetitis	
praecipit	praecipiat
Nave	
exemplum	exempla
forte	
quia	quod
jordane jam	jam jordane
Jesus	Jesu
ierit	vadit

CONCLUSIÓN

Ha llegado el momento de poner punto final a nuestras pesquisas en torno al *Antikeimenon* de Julián de Toledo. Esperamos que la benevolencia de nuestros lectores tenga a bien comunicarnos cualquier sugerencia en beneficio de la mejora de la edición de la obra que hemos analizado. Nosotros centramos las conclusiones en estos puntos:

1.º En el *Antikeimenon* juegan un papel primordial las fuentes de los Padres citados por Julián. Localizando estas fuentes podemos tener, a veces, un instrumento eficaz en el establecimiento del texto definitivo, así como el valor que pueden tener para el conocimiento de las citas bíblicas que encontramos a lo largo de la obra. ¿Denotan éstas una *Vulgata hispana*? Nosotros pensamos, por los casos conocidos, que Julián emplea los textos bíblicos que encuentra en las fuentes usadas por él.

2.º Creemos que la obra tuvo más difusión que la que a simple vista aparece a través de los mss. actualmente localizados. ¿Existen más mss. de la obra de Julián? Seríamos pesimistas si dijéramos que no. La obra puede transmitirse bajo el nombre de Julián, Julián Pomerio, Bertario, Agustín y otros autores. También puede formar parte de mss. de índole escriturarios y como fragmentos. Por lo tanto, un *index* de interrogaciones sería un instrumento preciso en la búsqueda de los mismos.

3.º Finalmente hemos de pensar en fundamentar la próxima edición crítica, restableciendo el orden y las variantes introducidas en la edición Lorenzana-Migne, en el ms. M.

ADOLFO ROBLES SIERRA, O. P.

Instituto Pontificio de Teología.
Torrente (Valencia).

LETTRE DE JEAN D'ARAGON,
PATRIARCHE D'ALEXANDRIE, AU PAPE JEAN XXII
SUR LA VISION BÉATIFIQUE

La cathédrale de Tarragone se dresse sur sa colline dominant la Méditerranée. Le visiteur s'y arrête ravi, derrière le maître-autel, au monument funéraire du patriarche-archevêque, Juan d'Aragon, mort à 32 ans, en 1334. Le gisant de marbre blanc s'admire sous les statuettes des saints qui le veillent. Ceux-ci sont de sa famille: saint Louis, roi de France, est son arrière-grand-oncle, et saint Louis de Toulouse, son oncle maternel; sainte Élisabeth de Hongrie, autre parente, est morte à 24 ans, cent ans avant lui. Avec eux on voit les patrons de la ville archiépiscopale, saint Fructuosus et sainte Thècle. Le jeune patriarche a un visage fin et un sourire étrange. Sa chape est drapée sous son pallium et bordée de son écu. Ce fils du roi Jacques II d'Aragon et de Blanche d'Anjou, fille de Charles II, porte les armes parties d'Aragon-Anjou¹. C'est le même écu, dans l'ordre inverse, que portait Robert d'Anjou, son oncle, roi de Jérusalem et de Sicile, et qui se voit encore au fronton et au sol de Santa Chiara à Naples.

L'oncle et le neveu eurent l'occasion, en 1332, d'envoyer au pape Jean XXII, en Avignon, leurs réflexions sur une question doctrinale. Il s'agissait de celle du retard intervenant peut-être, disait le pape, pour les justes, avant la Vision divine, dans l'attente de la résurrection et du dernier jugement. Le roi le fit sous la forme d'un petit traité assez développé², le patriarche, sous celle d'une lettre plus courte et que nous publierons ici.

¹ JANER Y DE MILÀ DE LA ROCA, *El patriarca don Juan de Aragón, su vida y sus obras*, 1301 [lire 1302] - 1334, Tarragone, *Discurso de la Sociedad arqueológica*, 1904; J. E. MARTÍNEZ FERRANDO, *Els fills de Jaume II* (Barcelone, 1959), p. 121, blason reproduit d'après un «Antiphonaire» du patriarche, en possession de nos jours de M. Lluís Fortuny. Ces mêmes armes sont au ms. 1759 de la Bibliothèque de Catalogne à Barcelone, f. 3.

² Qu'on nous permette de renvoyer à notre édition: ROBERT D'ANJOU, *La Vision bienheureuse, traité envoyé au pape Jean XXII* (Rome, 1970).

I. L'AUTEUR

1. *L'infant d'Aragon*. Les Archives de la Couronne d'Aragon à Barcelone conservent un bien curieux registre. C'est celui où le roi Jacques II fit inscrire, dès 1311, les actes destinés à promouvoir la carrière ecclésiastique de son fils Juan³. Il l'avait voué à Dieu dès avant sa naissance, dit-il⁴. Ce qui ne l'empêcherait pas de veiller aux intérêts de sa maison. Il demanda au pape, et l'obtint dès le printemps de 1311, Juan avait huit ans, de vouloir le tonsurer de ses mains⁵. Clément V invita l'infant en son prieuré du Groseau près de Malacène, à 35 km. au Nord-Ouest d'Avignon, où il résidait de préférence. Le petit prince s'y rendit par étapes, avec une escorte d'ambassadeurs, et cent chevaliers ou clercs à son service. Les rois et leurs officiers, et tous les cardinaux d'Avignon se virent avertis par lettres de son arrivée⁶. Le pape le tonsura le 11 juin 1311⁷: l'enfant n'avait pas neuf ans. C'était l'âge des jouets. Le pape le voulut gâter. Le lendemain il était chapelain papal, puis chanoine de Tolède, et chacun des jours suivants apporta quelque prébende. Le pape faisait ployer l'infant d'Aragon sous une pluie de canonicats ibériques⁸. On l'appellera le doyen de Burgos. Ses archidiaconés seront opulents. Le roi son père sera content...

A l'avènement de Jean XXII, le prince doit avoir quatorze ans. Son père demande pour lui l'archevêché de Tarragone. Le nouveau pontife se fait prier; il répond enfin d'Avignon, le 15 décem-

³ Barcelone, Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Canc. reg. 349: «Pro Infante Iohanne», 1311-1321 (la suite ne semble pas conservée).

⁴ «Nasciturum Deo vovimus... natum... elegimus», ACA, reg. 239, f. 54, cité par J. VINCKE, *Jakob II. und Alfons IV. von Aragón und die Versorgung des Infanten Johann mit kirchlichen Pfründen* (Bolzano, 1934), et dans «Römische Quartalschrift», 42 (1934) 72, note 4.

⁵ VINCKE, l. c., p. 86.

⁶ ACA, Reg. 239, ff. 54-55 v (cf. J. E. MARTÍNEZ FERRANDO, *Jaime II de Aragón. Su vida familiar*, t. 1 (Barcelone, 1948), pp. 48-59).

⁷ «Propriis manibus primam tonsuram contulimus clericalem», CLÉMENT V, *Regestum*, [t. 4] (Rome, 1887), pp. 226-227, n.º 7.078.

⁸ Il en a aux douze cathédrales de Tolède, Cuenca, Burgos, Compostelle, Lisbonne, Palencia, Braga, León, Séville, Salamanque, Lérida et Valence, cf. *ib.*, pp. 218-227, n.ºº 7.049-7.071. Les charges sont précisées par A. RISCO, *Algo sobre el infante don Juan de Aragón...*, dans «Razón y Fe» 77 (1926, 4) 25.

bre 1316, qu'une charge pareille ne se confère pas à cet âge⁹. Ce n'est pas qu'il ne sache ce qui convient au plus noble clerc au monde: il lui donnera peu après l'abbaye de Monte Aragón¹⁰.

Mais le roi n'est pas satisfait. Il veut son fils au moins archevêque de Tolède, primat des Espagnes et chancelier de Castille. A seize ans l'infant retourne en Avignon, à dix-sept, il sera sacré et recevra le pallium à Lérida; il célébrera dans sa cathédrale de Tolède à la Noël de 1320¹¹. Il ne sut pas plaire aux Castillans, comme dit finement un érudit français¹², et se retirera à Valence en 1326, pour se réfugier, l'année suivante, encore en Avignon. Son père cependant rêve toujours pour lui d'une nouvelle ascension, du chapeau de cardinal, ou du siège de Narbonne, car là il serait près des siens, ou de celui de Rouen, dont on lui écrit de la curie qu'il vaut six fois plus que Tolède¹³.

Mais le roi mourut le 2 novembre 1327. L'archevêque accourt d'Avignon pour célébrer les funérailles à Barcelone, puis présider au couronnement de son frère. Alphonse III reprit les visées paternelles. Le pape fera Juan archevêque de Tarragone, ou mieux patriarche d'Alexandrie, ce qui était plus que primat d'Espagne, avec l'administration de l'archevêché¹⁴. Il mourut à El Pobo le 19 août 1334.

⁹ Cf. F. J. MIQUEL ROSELL, *Regesta de letras pontificias del ACA. Seccion Cancellaria real. Pergaminos* (Madrid, 1948), p. 200, n.° 385; éd. H. FINKE, *Acta Aragonensia*, t. 2 (Berlin, 1908), pp. 784-786.

¹⁰ «(Illum) reputabat nobiliorem clericum de mundo», H. FINKE, *ib.* t. 1 (Berlin, 1908), p. 229. Cf. pp. 216-230; t. 3 (1922), pp. 315-317; 326-328; 340-341.

¹¹ Voir R. AVEZOU, *Un prince aragonais archevêque de Tolède au XIV^e siècle. Don Juan d'Aragón y Anjou*, dans *Bulletin hispanique (Annales... des Universités du Midi, 52^e année)*, t. 32 (1930), p. 335, n. 32; MIQUEL, *l. c.*, n.° 423 et 426; G. MOLLAT, *Lettres communes de Jean XXII*, t. 3 (1906), p. 210, n.° 12 605, et p. 300, n.° 13.564; p. 51, n.° 10.850; p. 93, n.° 11.338; t. 13 (1933), p. 226, n.° 64.289.

¹² AVEZOU, *l. c.*, p. 361. Cf. Jacques II, lettre du 22 février 1323, éd. J. VINCKE, *Documenta selecta mutuas Civitatis Arago-Cathalaunicae et Ecclesiae relationes illustrantia*, dans *Biblioteca historica de la Biblioteca Balmes, II*, 15 (Barcelone, 1936), n. 282, n.° 393.

¹³ AVEZOU, *l. c.*, p. 353, et VINCKE, *ib.*, et *Der Kampf Jakobs II. und Alfons von Aragon um einen Landeskardinal*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte*, *Kanon. Abt.*, 21 (1932) 11-13.

¹⁴ JEAN XXII, *Lettres communes*, éd. G. MOLLAT, t. 7, 1919, p. 365, n.° 42.198, le 16 août 1328, le transfère de Tolède au patriarcat d'Alexandrie, en lui donnant à vie, le lendemain, p. 366, n.° 42.206, l'archevêché de Tarragone en commende. Il entre à Tarragone le 28 octobre (voir Risco, p. 325). Les Archives de l'archevêché possèdent encore le registre de ses lettres officielles, de mai 1330 à juillet 1331 (*Reg. Negot. II*), dont l'édition est en préparation, par les soins de l'ar-

2. *L'homme d'Église.* Juan, objet de tant de tractations, semble avoir été un ecclésiastique véritablement vertueux. Son frère, le futur roi Alphonse III, en témoigne, quand le jeune archevêque de Tolède s'était fait excommunier par un prélat son aîné, l'archevêque de Saragosse, pour avoir traversé, croix levée, son territoire: «in quo ob benignitatis et bonitatis virtutes... odium vel scintilla rancoris diu manere non potest»...¹⁶. A Tolède, il nourrit 33 pauvres au lieu des 13 traditionnels¹⁶. Son père modère ses austérités¹⁷. En Avignon il est «dilectus et in conspectu omnium placidus». Il passe dès 1327, à vingt-cinq ans, pour le meilleur prédicateur de la curie, où il y en avait d'excellents¹⁸. A la mort de Jacques II, le pape qui connaissait bien les fils du vieux roi, dira à Alphonse III de considérer l'archevêque de Tolède comme un père¹⁹. Il sera un jour grand bienfaiteur des chartreux²⁰.

Ses livres furent sa grande préoccupation. Le roi Jacques II le destina aux études; déjà, Clément V l'autorisait à faire du droit civil; son père le voulait étudiant à Paris; il fit du droit canon sous un maître bénédictin²¹. Sa mère, la reine Blanche d'Anjou, lui laisse 1.000 livres de monnaie de Barcelone pour ses premiers manuels — il a six ans; de même serviront à sa bibliothèque (et à sa vaisselle plate) les premiers revenus qu'il touche à quinze ans

chiviste, M. l'abbé J. Ricomá, déjà connu comme liturgiste, et que nous ne saurions assez remercier de s'être fait pour nous le plus compétent et obligeant des guides. Des lettres originales du patriarche se trouvent à Barcelone, ACA, *Cartas reales*, Alf. III, 2.071, 2.099, 2.353, 2.413. Un fac-similé d'une lettre écrite pour lui d'Alcalá, le 10 mars 1326 (ib., Jaime II, n.º 7.986), est reproduit, comme spécimen de l'écriture «aragonaise» en formation, dans F. ARRIBAS ARRANZ, *Paleografía documental Hispánica* (Valladolid, 1965), pl. 63b et pp. 114-115.

¹⁶ L'infant Alphonse au pape Jean XXII, 14 mars 1321, éd. VINCKE, *Documenta...*, p. 261, n.º 362. Cf. AVEZOU, l. c., p. 334.

¹⁶ RISCO, l. c., p. 325.

¹⁷ «Vous avez la fièvre à cause de vos jeûnes, et voulez maintenant passer l'avent chez les chartreux de Porta Caeli»... lettre du 17 novembre 1326, éditée dans MARTÍNEZ FERRANDO, *Jaime II...*, t. 2, pp. 319-320.

¹⁸ «Reputatur communitur melior et excellentior predicator qui in curia nunc existat», ACA, *Cartas reales*, Jaime II, n.º 12.663, lettre citée par AVEZOU, p. 364.

¹⁹ VINCKE, *Monumenta...*, p. 342, n.º 468.

²⁰ Lettre des exécuteurs au roi le 11 septembre 1334, en faveur de Raymond, prieur de la chartreuse de «Scala Dei» (ACA, *Cartas reales*, caja 18, n.º 2.764).

²¹ CLÉMENT V, l. c., p. 223, n.º 7.065; VINCKE, *Documenta...*, p. 219, n.º 320; AVEZOU, p. 363. Deux autres de ses «maîtres» sont connus: Raymond de «Benaiacho» et le bénédictin de San Cugat Pierre de Vilallonga (Voir A. RUBIÓ Y LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval*, t. 2 (Barcelone, 1921), pp. 21-22, n.º 28, avec renvoi aux registres ACA 162, f. 88, et 298, f. 12).

de son abbaye de Monte Aragón²². On ne cite, hélas! qu'un ouvrage, mais très important, comme lui ayant appartenu, et qu'il aurait hérité de son saint oncle Louis de Toulouse. C'est la bible glossée conservée en onze grands volumes au Séminaire de Tarragone. Ce manuscrit est de la fin du XIII^e siècle et ses gloses n'ont pas encore fait l'objet d'une étude²³.

Parmi les savants de l'entourage du patriarche, on citera deux franciscains: Ponce Carbonell, qui lui dédie son Commentaire sur l'Évangile, comme il lui avait déjà envoyé, au temps de Tolède, celui sur l'Apocalypse, les Visions de Daniel et le Cantique, avec, peut-être un traité *De mundi aetatibus*²⁴; et Pierre Thomae, qui lui offre son livre sur l'Immaculée Conception²⁵.

L'oeuvre pastorale est remarquable sous trois aspects: les synodes, les sermons, les opuscules.

Les conciles tenus à Tolède, ou Alcalá, et à Tarragone sont conservés dans Aguirre et Tejada. Nous nous contenterons d'y renvoyer²⁶.

Un prélat doit prêcher, aimait dire notre patriarche. Il commença à dix-sept ans, dans sa chaire de Tolède, et continua en Avignon, comme on l'a vu, puis à Tarragone, où la chaire de vérité porte encore ses armes. Il laissa à sa mort une collection de copies peut-être autographes de ses sermons. On doit à un de ses familiers de les avoir recueillis et mis en ordre liturgique. C'est un in-folio dont il reste à parler.

²² MARTÍNEZ FERRANDO, l. c., p. 38 (18 août 1308); FINKE, t. 3, p. 341 (juillet 1317); cf. VINCKE, dans «Römische Quartalschrift», l. c., p. 113.

²³ Le Père J. M. BOVER a laissé une note rapide sur le texte, *Tres códices tarraconenses de la Vulgata*, dans «Estudios eclesiásticos», 4 (1925) 382-391. Nous n'avons pu faire qu'un seul sondage: la glose de l'Apocalypse, 6, 9-11, n'est qu'en partie celle de Gilbert de La Porrée, connue par les éditions. — En 1313, Jacques II fait écrire, enluminer et relier pour son fils un psautier glossé (RUBÍO, l. c., t. 1, 1908, pp. 57-61, n.º 45, 50, 51, avec références); en 1318, il lui donne un Hugues de Saint-Victor (ibidem, p. XII). Ces manuscrits existent-ils encore?

²⁴ Voir A. LÓPEZ, *Descripción de los manuscritos franciscanos existentes en la Biblioteca Provincial de Toledo*, dans «Archivo Ibero-Americano», 25 (1926) 104-106; 173-201 (mss. Tolède 448 à 451, et Barcelone, Bibliothèque de Catalogne 545, anc. Dalmases 30).

²⁵ Ms. Rome, Vat. lat. 1288, f. 15 v, dédicace faite entre 1316 et 1320.

²⁶ J. SÁENZ DE AGUIRRE, *Collectio maxima conciliorum... Hispaniae et novi orbis*, éd. J. CATALANO, t. 5 (Rome, 1755) pp. 252-264; J. TEJADA Y RAMIRO, *Colección de cánones... de España y de América*, t. 3 (Madrid, 1861), pp. 505-518; 520-557; cf. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 25 (Venise, 1782), col. 627-628; 729-736; 837-872; 933-940; et A. AGUSTÍN, *Constitutiones provinciales Tarraconenses*, dans *Opera omnia* (Lucques, t. 3, 1767), pp. 371-520.

Le manuscrit 182 (ancien 145) de la Cathédrale de Valence a 288 feuillets de parchemin de 29 sur 21 cm. écrits sur deux colonnes à 46 lignes chacune, vers 1340. L'écriture gothique posée est d'une seule main, au moins depuis le f. 146, et le correcteur de tout le volume est partout le même. La main de base est de type «espagnol» (elle n'use guère de traits sur les *i* mais allonge cette lettre par le bas quand elle suit un autre *i*). L'ornementation azur et vermillon est faite finement à la plume. Les encadrements sont légèrement surchargés. Une heureuse erreur fit considérer ce manuscrit comme franciscain par le P. Lopez, et nous valut une longue analyse, avec édition de quelques passages²⁷.

Il est vrai que Pierre, frère du patriarche, entra sur le tard dans l'ordre des Frères Mineurs et y devint célèbre, mais lui, qui était dévôt à saint Bruno, se contenta de ne l'être pas moins à «notre père» saint François, comme aussi évidemment à son oncle franciscain saint Louis de Toulouse. Il est utile de remarquer qu'ainsi que son autre oncle, le roi Robert d'Anjou, il eut l'occasion, avant d'écrire sur la Vision béatifique, de s'occuper, sinon proprement de la pauvreté, du moins d'une question de spiritualité plus générale, mise à l'ordre du jour, elle aussi, par le même pape Jean XXII. On en a la preuve dans un manuscrit d'Avignon dont nous ne pouvons traiter ici²⁸.

Quant aux prédications, dont nous ne dirons rien, car on en

²⁷ A. LÓPEZ, *Descriptio codicum franciscalum Bibliothecae Cathedralis Valentinae*, dans la même revue, 36 (1933) 181-197. Voir aussi E. OLMOS Y CANALDA, *Códices de la Catedral de Valencia*, 2.^e éd. (Madrid, 1943), pp. 135-136. Les deux notices omettent une explication de l'Ave Maria (ff. 131 v-132), que sa préface, «Epistola cuidam devoto»... , dit postérieure à celle du Pater, envoyée à Stefaneschi. Un autre exemplaire des opuscules était cité peut-être à l'inventaire de l'abbé de Ripoll, dressé en 1381, sous le n.^o 88: «Item altre libre apellat Tractatus domini Johannis patriarche cum quibusdam aliis (RUBÍÓ, l. c., t. 2, p. 240). R. Beer et Z. García Villada, dans leurs travaux sur les manuscrits de Ripoll, n'ont pas identifié celui-ci.

²⁸ Il s'agit du ms. Avignon 299. On y a les deux ouvrages de Gui Terrena, alors évêque de Majorque, sur la Perfection, le Traité, dont il y a d'autres manuscrits, et sa réponse à la critique de Bonagrazia, à laquelle il mêle celle à des remarques beaucoup plus modérées, et traitées avec un bien autre respect, du jeune prince. Celles-ci étaient rapportées par le «schismatique». Voir B. M. XIBERTA, *Gui Terrena, carmelita de Perpinyà* (Barcelone, 1932), p. 74; et P. FOURNIER, *Gui Terré (Guido Terreni), théologien*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. 36, (Paris, 1927), pp. 456-461. La lettre du patriarche à Guiral Ot et au chapitre général de Perpignan en 1331 (dans les *Annales* de L. WADDING, t. 7 [Rome, 1733], p. 121), défend les spirituels, sans aller, comme celle de Sancia, jusqu'à traiter Ot de mercenaire (de Jean XXII).

espère une édition partielle, elles sont suivies, dans le manuscrit de Valence²⁹, des opuscules, qui remplissent les feuillets 262 v-277 v. L'un d'entre eux, sur le Pater, est dédié au cardinal Jacques Stefaneschi (lettre-préface publiée par Lopez). Un autre, dont il y a de nombreux manuscrits, est consacré à l'instruction des clercs: *De articulis fidei*, etc. On en verra prochainement l'édition par les soins du Professeur D. W. Lomax, de l'Université de Liverpool, dans la collection du Collège d'Espagne à Bologne. Nous ne nous intéresserons ici qu'à la lettre *De Visione beata* au pape Jean XXII, qu'on trouve aux ff. 274 r-277 v.

II. LA LETTRE

Le pape Jean XXII avait, croit-on, près de 87 ans quand il posa aux théologiens de son temps une question nouvelle, celle rappelée déjà brièvement plus haut.

On n'a guère parlé jusqu'ici d'une réponse envoyée d'Espagne. Celle que nous publions vint sous forme d'une lettre dont on a perdu, paraît-il, le préambule³⁰. Elle commence *ex abrupto* sur un ton d'une hauteur magnifique.

Nous devons accepter tout d'abord l'aspect un peu cinglant de cette réponse aragonaise et que ce prince d'Église garde quelque chose, ou même beaucoup, de la majesté de son père:

Que les âmes des saints jouissent dès à présent de la Vision bienheureuse, c'est ce qui se prouve aisément par l'Écriture — il suffit de la bien lire —, et les grands docteurs Grégoire, Augustin et Jérôme, ou autres...

²⁹ En fait d'autres manuscrits, nous ne pouvons citer que celui de Paris, Bibliothèque nationale, lat. 2.134, ff. 118-139 v. D. CASTEJÓN Y FONSECA, *La Primacia de la Santa Iglesia de Toledo*... (Madrid, 1645), p. 796, assure que le manuscrit de Valence fut au roi Alphonse V.

³⁰ L'éditeur cité plus haut, et malheureusement jusqu'ici anonyme, des Sermons et opuscules manuscrits, n'en traite cependant pas comme d'une lettre. Après avoir parlé des canevas («memorialia») de sermons faits pendant quinze ans par son «saint» patriarche, «dictati et in diversis membranis ac papiri foliis... propria manu conscripti», il s'y ajoute, dit-il, divers opuscules: «subnectuntur aliqua ipsius sancti viri opuscula tam scientifica quam utilia, prout in sequentibus annotantur... Item tractatus clarus et brevis ex auctoritatibus sanctorum et dictis doctorum de Dei beatifica visione (LÓPEZ, p. 182, corrigé d'après le manuscrit). Peut-être était-ce un avis sollicité par le pape.

A trente ans, vit-on jeune homme aussi sûr de lui? Il va d'ailleurs — est-ce parce qu'il est patriarche? — tutoyer le pape qui a près de trois fois son âge.

Je commence par la parabole des ouvriers de la onzième heure, que d'aucuns apportent en sens contraire...

Nous allons rechercher les sources ici contredites: «d'aucuns» est un pluriel que nous mettrons au singulier —, et nous tenterons par là de dater la réponse.

C'est le pape qui, dans son second sermon, du 15 décembre 1331, a fait appel aux paraboles évangéliques, à commencer par celle des ouvriers de la onzième heure, suivie comme ici, de celle des talents³¹, que le patriarche retourne à son tour contre le prédicateur, avec une allusion presque impertinente à la nouvelle explication donnée par Jean XXII du Memento des morts au canon de la messe.

Car ce n'est pas seulement des martyrs, continue la lettre, que vaut le mot d'Augustin interdisant de se moquer en priant pour eux... La parole d'Augustin est au second sermon³², mais le Memento à faire pour les saints, on le chercherait en vain dans les sermons, ils n'en ont rien dit directement, mais le pape en avait parlé récemment³³, comme il en reparlera, hélas! dans ses «Autorités».

Celles-ci ont été envoyées d'Avignon à Naples, au roi Robert d'Anjou, le 3 septembre 1332. Aucune allusion propre au texte dans la lettre du patriarche. Aucune trace non plus, disons-le au passage, d'un contact entre lui et son oncle le roi de Naples, dont on a le traité, rédigé en fin 1332³⁴. Aucune allusion non plus aux sermons avignonnais des trois premiers mois de 1333³⁵. Ni aucune

³¹ Ms. Cambridge *Ii*, 10, 3, f. 3, ligne 28, à 3 v, l. 5, éd. PRADOS, pp. 167-168; et f. 4 v, lignes 9-25, éd. PRADOS, pp. 168-169.

³² Ms. de Cambridge, f. 5, l. 39-40, éd. PRADOS, p. 171 (citant Innocent III).

³³ On le sait par une lettre, attribuée à Durand de Saint-Pourçain, à un ami très cher: «Dilectissime, intellexi»... (ms. Saint-Omer 129, f. 192 v). Voir *Nouveaux textes de Jean XXII sur la Vision béatifique*, dans «Revue d'histoire ecclésiastique», 66 (1971).

³⁴ Voir ROBERT D'ANJOU, édition citée, Introduction, pp. 9*-30*.

³⁵ Le plus connu est celui du «courageux dominicain» Thomas Waleys, du 3 janvier, éd. T. KAEPPELI, *Le procès contre Thomas Waleys O. P. Études et documents* (Rome, 1936), pp. 93-108. Nous avons commencé la publication des autres, ceux du 17 janvier, des 22 février, 7 et 21 mars. Pour ces deux derniers,

allusion, semble-t-il, à la dispute tenue à l'Université de Paris vers la fin de l'année 1332³⁶. Ces indices convergents feront dater la lettre d'après les deux premiers sermons du pape, et pas trop avant dans l'année 1332. Nous allons voir d'autre part que Jean XXII l'a reçue, et qu'il en fit ou en fit faire des extraits, qui furent communiqués à son conseiller le cardinal Annibal de Ceccano³⁷.

Reprenons les allusions principales. Le troisième argument scripturaire de Juan d'Aragon a trait au bon larron³⁸. Jean XXII en a parlé en dehors des sermons dans son *factum* déjà cité; le patriarche en rapproche élégamment l'exégèse des Pères, et revient ainsi à ses deux premiers arguments. Son texte est dense et très vivant et ne se soucie pas trop de suivre l'ordre le plus strict. Il en vient alors à l'Apocalypse, texte qui se trouve au premier sermon du pape³⁹, puis à la reine de Saba et à la Glose de Remi (ou Aimon) d'Auxerre, et à une transition mêlant aux textes de l'Écriture ceux des Pères, et même la définition donnée par Boèce de la béatitude. Comment ici ne pas citer la vision de Dieu par Moïse, comment ne pas raisonner un peu, avec Grégoire et Augustin, sur la béatitude, dont il est arrivé au pape de parler de travers.

La définition de Boèce était, d'après le cardinal de Ceccano, un des arguments fondamentaux de l'opinion papale⁴⁰.

Il est temps de mentionner plus spécialement le manuscrit de ce cardinal. Nous avons assez établi jusqu'ici que le texte du patriarche dépend de ceux du pape. Avant de passer à ses deux derniers chapitres, et d'admirer particulièrement sa connaissance des

des deux évêques Guillaume Alnwick et Jean Rubei ou de Clarano, on peut voir: *Le dernier sermon de Guillaume Alnwick*, dans «Archivum Franciscanum historicum», 63 (1970), et: *Jean XXII et les Carmes*, dans «Carmelus» 17 (1970).

³⁶ Cf. A. MAIER, *Zu einigen Disputationen aus dem Visio-Streit unter Johann XXII.*, dans «Archivum Fratrum Praedicatorum», 39 (1969) 97-126.

³⁷ C'est à tort que le Père H. DENIFLE a vu en Pierre de La Palu, patriarche de Jérusalem, l'auteur de ces passages (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 2, 1891, p. 433, note).

³⁸ Voir plus loin, n.° 3.

³⁹ Plus loin, n.° 6. Sermon de Jean XXII, Toussaint 1331, ms. de Cambridge, f. 3 r, ligne 4 à f. 3 v, ligne 34, éd. PRADOS, pp. 164-165. Pour ce qui suit, voir plus loin, p. 17.

⁴⁰ «Una de auctoritatibus fundamentalibus pro parte contraria», ms. Vat. lat. 4.007, f. 36.

Pères et des théologiens, puis son habile façon de se débarrasser des objections du pontife, on doit remarquer que huit de ses textes, pris dans son chapitre surtout scripturaire, ont été retenus par Jean XXII, comme opposés à la thèse qu'il aimait. Le ms. *Vat. lat. 4.007* en donne la liste, avec une parfaite exactitude, aux ff. 27 v-28. Au titre courant, on lit: «*Authoritates quas patriarcha (un blanc) dicitur induxisse*». Après la liste, le cardinal fait écrire: «*Cum reverentia tamen illius loquendo cui scriptura... imponitur, dicendum est auctoritates predictas Scripture non convincere quod intendit, sed magis oppositum demonstrare*». Il les reprend savamment aux feuillets 28 à 36. Nous laissons l'étude de son commentaire à l'édition en préparation⁴¹. On se figurera le pape mis ainsi entre ce jeune patriarche espagnol et son cardinal italien, ancien proviseur de Sorbonne!

Le patriarche, dans son second paragraphe, passe des livres saints à ceux des docteurs. Ce sont d'abord les Pères. Le premier est saint Grégoire, dont il choisit trois passages, un de chacun de ses livres cités le plus souvent à notre sujet: les Dialogues, les Morales sur Job, les Homélie sur l'Évangile. Jean XXII a là un grave adversaire, et qu'il a omis dans son prêché.

Suit saint Augustin. En réalité, c'est un auteur du début du XIII^e siècle qui est cité, Honorius dit d'Autun, en latin «*Augustodunensis*» que quelque scribe semble avoir pris, dit-on, pour Augustin⁴², et que le patriarche, moins avancé en critique que d'autres de son temps⁴³, attribue sans la moindre hésitation au saint docteur: Je ne vois pas comment on pourrait lui résister... La Jérusalem céleste habitée des saints dès maintenant...⁴⁴.

⁴¹ M^{lle} Anneliese Maier, qui sut la première en identifier l'auteur, nous a fait l'honneur de nous demander de préparer ce texte pour la collection qu'elle dirige. C'est pourquoi nous n'y insistons pas ici. A propos du même manuscrit et du livre de Mgr F. WETTER, *Die Lehre Benedikts XII, vom intensiven Wachstum der Gottesschau (Analecta Gregoriana, 92)* (Rome, 1958), le P. L. J. BATAILLON a eu le mérite de signaler le premier, pensons-nous, notre manuscrit de Valence, comme pouvant contenir l'écrit du Patriarche cité par le cardinal (*Revue des sciences philosophiques et théologiques* 44 [1960] 322, n. 384).

⁴² Voir B. BLUMENKRANZ, *La survie d'Augustin... Apocryphes augustiniens*, dans *Augustinus Magister*, t. 2 [Paris, 1954], p. 1.013.

⁴³ Dans la liste des œuvres d'Augustin, le *Milleloquium* de BARTHÉLEMY CARRANZO D'URBINO, cite ce livre en faisant déjà remarquer que les Rétractations ne l'ont pas, éd. de Brescia, 1735, t. 2, col. 1.091.

⁴⁴ Sur la «*dévotion au ciel*», voir J. LECLERQ, *Une élévation sur les gloires de*

Voilà la seule façon d'interpréter liturgie et vie des saints⁴⁵.

Plus heureux au point de vue de l'authenticité est le choix du second texte augustinien. Il en tire une objection sur la foi des âmes bienheureuses. Diras-tu qu'elles ne l'ont pas? Elles ont donc la vision faciale, où Dieu leur apparaît «in specie», c'est-à-dire en son essence même. En admettant cette équivalence⁴⁶, le second sermon y oppose la «fausseté» de ce sens: il n'est pas réalisé, opine Jean XXII, car il y a mille âmes justes qui sans corps, sans corps immortel, avant la résurrection, ne peuvent voir Dieu; en effet l'Apôtre n'ajoute-t-il pas qu'il faut pour cela être manifesté devant le tribunal du Christ...⁴⁷. Sur quoi le patriarche avoue qu'il ne comprend pas ce second état des âmes justes. Ce «medius status» n'est pas expliqué aux sermons, mais il l'a été plus d'une fois dans la première réponse du pape, telle que l'a conservée la lettre de Saint-Omer. Si le patriarche ne comprend pas, c'est, pensera le vieux pape, faute d'avoir mal lu Augustin et Bernard...

Saint Jérôme vient alors, il est le troisième docteur, et ses éloges funèbres de sainte Paule et de Népotien contiennent des paroles fort suggestives sur la gloire céleste. Ces textes peuvent embarrasser Jean XXII.

Et plus encore les docteurs plus récents. Hugues de Saint-Victor était le dernier cité par le pape en sens négatif, mais voici deux textes de lui qui sont contre la nouvelle opinion.

Le Maître des Sentences était le premier enveloppé par Jean XXII d'une sorte de pieuse réprobation comme donnant lieu à philosophie. Le patriarche lui emprunte surtout des textes anciens, ceux de Julien de Tolède, son prédécesseur, auteur d'un curieux livre d'eschatologie, et qui rapporte un mot de saint Cyprien. Mais que penserez-vous des arguments du docteur moderne saint Thomas, dont je ne cite que l'essentiel, d'Alexandre de

Jérusalem, *Mélanges Lebreton*, 2, dans «Recherches de science religieuse», 40 (1951-1952) 326-334.

⁴⁵ Une hymne des confesseurs, lit-on plus loin, p. 15, cite le «Euge, serve bone» (cf. *Analecta hymnica*, t. 42 [Leipzig, 1903], p. 316), une autre a «Post spem nactus speciem» (t. 40, p. 334), au «Prima stola iam dotatus, Regem cernit glorie» (t. 42, p. 317), ou «Regem cernens in gloria» (t. 37, p. 392), mais la vision du Christ en son humanité ne peut suffire, seul un «facie ad faciem» avec Dieu contenterait le pape ou ses conseillers.

⁴⁶ Ms., f. 6, l. 18-19, éd. Prados, p. 173.

⁴⁷ Ms., l. c., l. 20-32, éd. *ibidem*.

Halès, ce docteur solennel, et de tous les autres? Car en aucun je n'ai trouvé votre théorie. Je conclurai que c'est une nouveauté que vous apportez en théologie. Il n'est pas besoin d'insister.

Quant aux objections faites en vos sermons, dernier paragraphe, il suffit de quelques distinctions, et les autorités s'effondrent, même celles de saint Augustin et saint Bernard. Pour votre «raison»: la personne humaine complète est seule à récompenser, je le concède: à la fin; pas dès le début. L'âme du Christ n'a-t-elle pas été béatifiée quand son corps était passible? Après la résurrection, nos yeux de chair ne verront pas Dieu mais seulement l'humanité du Christ que vous voulez faire voir maintenant à l'âme. La personne entière, il est vrai, jouira d'une béatitude plus parfaite, ce qui permet d'expliquer bien des textes ⁴⁸.

Enfin, vous raisonnez trop: le temps du mérite est passé, l'âme ne peut donc plus que recevoir sa récompense; c'est, dites-vous, la vue de l'humanité du Christ, et cet argument se retourne contre son auteur: «*replico argumentum tuum contra te*». La récompense n'appartient qu'à la personne entière, disiez-vous, alors l'âme ne peut être du tout récompensée...

Aussi bien, n'oubliez surtout pas que nous sommes ici en matière de foi, transcendant toute raison ou argumentation humaine, et qui dépasse nos sens; la triple autorité de l'Écriture, des saints et de l'Église est notre seule norme.

Vous avez tort, de plus, de réclamer si crûment des preuves aux saints. C'est eux ici qui interprètent l'Écriture, et je vous le dis, ils ont l'autorité pour le faire, croyez-en, sinon moi, du moins votre maître Gratien. Soyez assez prudent, enfin, pour bien peser, avant toute décision, ce que le même dit de votre autorité de pontife romain.

Nous avouerons, en conclusion, que Juan d'Aragon écrivait d'assez bonne encre. Les deux qualités relevées par son premier éditeur, au prologue du ms. 182 de cathédrale de Valence, «*tractatus clarus et brevis*»... s'y vérifient éminemment ⁴⁹.

⁴⁸ A relire l'article de X. LE BACHELET sur *Benoît XII* au *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 2, 1, 1905, col. 657-696, on voit qu'il dira de même sur les textes, comme sur d'autres arguments du patriarche, en particulier col. 689-690. 694.

⁴⁹ L'éditeur ajoute que la «vision sans retard» y est surtout prouvée par des

Rien d'obscur, en effet, une bonne compétence théologique, allant du choix des textes à la remarque finale sur la perfection de la vision, qui laisse libre la question de l'intensité. Une grande clarté et habileté «ad hominem», depuis la réfutation des paraboles choisies par l'adversaire, jusqu'à son dernier argument retourné contre lui.

Brièveté ensuite, et même concision. Les citations faites sont données pour chaque auteur à titre d'exemple. L'argumentation est condensée. Rien d'essentiel n'est omis. Avec son air de n'y pas toucher, il finit par objecter au pape la limite même de son pouvoir doctrinal: le sens de l'Église.

Un défaut cependant: nul égard à la distinction établie par Jean XXII entre les divers degrés de la béatitude, nulle compétence en théologie «positive», aucun sens de l'évolution du dogme. Une exposition «révérentielle» ou même naïve des anciens auteurs, Augustin et Bernard en particulier. Jean XXII et son cardinal sont autrement conscients des difficultés que présentent leurs textes. Il est à craindre qu'ils ne s'inclineront nullement.

Voilà pour le fonds. Quant à la forme de cet avis donné au pape, la hardiesse du ton est assez évidente. Le patriarche paraît hautain sans aucun doute; il aurait pu répondre qu'il y avait la foi à défendre. Le pape ne se rétractera qu'au lit de mort, mais on sait avec quelle humilité.

Son contradicteur reste digne cependant. A côté de lui, on peut mettre les autres premiers textes connus: l'épistolier de Saint-Omer perd un peu son calme, mais c'est une lettre familière qu'on a de lui; le maître du Sacré Palais fait une leçon assez verte; Jean de Naples parle un peu trop d'hérésie; les cardinaux Annibal de Ceccano et Jacques Fournier (futur Benoît XII), le premier pour le pape, vif et sec, l'autre contre lui, plein d'onction, sont des modèles de professionnels, avec leurs longueurs de part et d'autre; Bonagrazia laisse libre cours à sa verve de révolté; Occam est le jouet d'une logique sans pitié. Le patriarche nous semble mériter lecture.

MARC DYKMANS, S. J.

autorités. Faut-il en conclure que la définition de Benoît XII n'avait pas encore été faite? Dans ce cas la composition du recueil posthume ne peut être postérieure à la bulle publiée le 29 janvier 1336.

TEXTE

In nomine sancte et individue Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti. Opus reverendi patris domini Iohannis, patriarche Alexandrie, De visione beata *.

Quod anime sanctorum nunc fruuntur Dei beatifica visione probari potest faciliter, tam scripture sacre auctoritatibus catholice intellectis et expositis, quam sanctorum doctorum, scilicet Gregorii, Augustini, Ieronimi, necnon et aliorum, dictis.

I

1. Et primo induco parabolam de operariis, Mattei **xx**, quam aliqui in contrarium inducere nituntur⁵⁰; ibi enim dicitur quod merces illa, scilicet denarius, data fuit novissimis priusquam primis, non sine murmuratione priorum. Per quem denarium omnes intelligunt Dei visionem, que, ut Augustinus dicit, est «tota merces»⁵¹. Ista igitur merces prius nobis novissimis data est.

Audi super hoc beatum Gregorium papam in *omelia* super illo evangelio sic dicentem: «Queri potest quomodo murmurasse dicti sunt qui saltem sero ad regnum vocantur? Celorum etenim regnum nullus murmurans accipit. Set quia antiqui patres usque ad adventum Domini quantumlibet iuste vixerunt, ducti ad regnum non sunt, nisi ille descenderet qui paradisi claustra hominibus interpositione sue | [f. 274 v mortis aperiret, eorum hoc ipsum murmurasse est, quod et recte pro percipiendo regno vixerant et tamen diu ad percipiendum regnum dilati sunt. Quos enim, post peractam iusticiam, inferni loca, quamvis tranquilla, susceperunt, eis profecto et laborasse fuit in vinea et murmurasse, post murmurationem denarium accipiunt, eis profecto qui post longa inferni tempora ad gaudia regni pervenerunt. Nos autem qui ad undecimam venimus post laborem non murmuramus, et denarium accipimus, quia post mediatoris adventum in hoc mundo venien-

* Ms. Valence, Cathédrale 182, f. 274, col. 2. Titre en rouge, de la main du scribe, qui est aussi rubricaire.—Nos remerciements à Mgr F. Tamburini à l'amitié désintéressée duquel nous devons le premier établissement du texte qui suit, qui n'a été modifié par nous qu'en de rares endroits.—Le manuscrit est reproduit fidèlement; seules les lettres u et v ont été distinguées selon l'usage actuel; ponctuation et division sont de l'éditeur; en note on reprend les mots changés dans le texte suivis des leçons du manuscrit; les additions introduites dans le texte sont entre parenthèses aigues.

⁵⁰ Matth. 20, 1-16. JEAN XXII, sermon, du 15 décembre 1331, ms. Cambridge li. III. 10, f. 4, ligne 28, à 4 v, 8, éd. PRADOS, dans «Archivo teológico Granadino», 23 (1960) 167-168.

⁵¹ AUGUSTIN, *De Trin.*, I, 9, éd. MOUNTAIN, dans *Corp. Christ.*, t. 50, p. 54.

tis, ad regnum ducimur mox dum a corpore eximus, et illud sine mora percipimus, quod antiqui patres cum magna percipere dilatione meruerunt». Hec Gregorius⁵².

Ubi clare ostendit quod anime iustorum a corporibus egressae statim denarium accipiunt et mercedem visionis beate.

2. Hoc idem probat parabola de servo fideli, cui dicitur: «Euge serve bone», etc., quamvis in contrarium inducatur⁵³. Nam sancta ecclesia de sanctis confessoribus istud cantat, non orans pro eis qui nostris orationibus non egent, quia ut ait Augustinus: «Iniuriam facit martiri qui orat pro martire», quod etiam de sanctis aliis intelligendum est, sed eorum gloriam manifestans predicat eos iam intrasse, quoad animam, in gaudium Domini sui, quod gaudium plenum et perfectum est de visione sue deitatis.

3. Hec veritas etiam probatur Luce xxiii^o, ubi dicitur a Domino latroni: «Hodie mecum eris in paradiso»⁵⁴; quod Augustinus pertractans, *De presentia Dei ad Dardanum*, cum multum disputaverit quomodo illud sit intelligendum vel secundum corpus vel secundum animam, postea sic dicit: «Est autem sensus multo expeditior et ab aliis ambiguitatibus liber, si non secundum illud quod erat homo sed secundum id quod erat Deus, Christus dixisse accipiatur: 'Hodie mecum eris in paradyso', homo^a quippe Christus illa die secundum carnem in sepulcro, secundum animam in inferno, futurus erat; Deus vero idem ipse Christus ubique semper est. Est enim lux que lucet in tenebris quamvis eam tenebre non comprehendant». Sequitur: «Ubicumque sit ergo paradysus, quisquis beatorum ibi est, cum illo ibi est qui ubique est»⁵⁵.

Ecce habes clare hic ab Augustino quod anima latronis illo die fuit cum Christi deitate, cum qua dicit omnes beatos in paradiso. Istud autem habet intelligi de visione ipsius divinitatis quia alias vana fuisset Christi promissio cum ipse essentialiter et potencialiter, in quantum Deus, ubique sit.

4. Et quod hoc sit verum, quod latro ille denarium visionis beate adeptus fuerit, confirmat Gregorius in predicta *omelia* de operariis in vinea dicens sic: «An non ad undecimam venit latro? Qui etsi non habuit» sero «per etatem habuit tamen sero per penam, qui Deum in cruce confessus est, et pene cum voce sententiae^b spiritum exalavit vite. A novissimo autem reddere denarium pater familias cepit, quia ad paradysi requiem prius latronem quam Petrum» vocavit. Sequitur:

⁵² GRÉGOIRE LE GRAND, *Hom. in Evangelia*, 19, 4, PL 76, 1.156 B-C.

⁵³ Matth. 25, 14-30. JEAN XXII, l. c., f. 4 v, l. 9-24, éd. PRADOS, pp. 168-169.

⁵⁴ Luc 23, 43.

⁵⁵ AUGUSTIN, *Ep. 187*, 2-3, éd. GOLDBACHER, *Corp. Scr. eccl. lat.*, t. 57, pp. 83-87.

^a homo : hoc.

^b sententiae : finem.

«Eundem ergo denarium accipiunt qui laboraverunt ad undecimam, quem expectaverunt toto desiderio, qui laboraverunt ad primam»⁶⁶.

Si ergo denarium intelligas et esse concedis cum beato Gregorio, sicuti est, visio divine essentie, que merces nostra et «finis omnium actionum»⁶⁷ est, de necessitate cogaris auctoritate predicta ut concedas ipsum denarium latronem accepisse. Non denegavit autem Christus apostolis suis et martiribus quod latroni tribuit inmerito^c. Nec video quomodo, secundum contrarium intellectum, locum habeat murmuratione, nec illud quod dicitur: «Incipiens a novissimis usque ad primos», si omnes sunt in iudicio et non ante denarium istum accipiunt.

5. Item Iohannes, xvii, orat Salvator ad Patrem loquens: «Pater quos dedisti mihi volo ut ubi ego sum et illi sint mecum». *Glossa*, Augustinus: «Id est in celo ubi carne mox futurus sum, vel ubi sum deitate, et non queratur ubi, quia deitas ubique est, cum quo tamen bonus est, etsi non ubique | sicut ille ut latroni dicit: 'Hodie | [f. 275 mecum eris in paradyso'. Unde etiam hic non satis fuit dicere: Ubi ego sum, sed addit: Mecum, quia miseri possunt esse ubi et ille est qui nusquam deest, sed soli beati cum illo, qui non sunt beati nisi ex eo quod cum illo quasi fruuntur illo, vident illum sicuti est, mali non cum illo, ut ceci in luce non sunt cum luce, nec boni ita nunc sunt cum eo, etsi aliquo modo per fidem cum eo». Hec Augustinus⁶⁸.

Quid clarius dici potest quam hic dicitur ab Augustino quod beati vident Deum et ex hoc sunt beati? Et ut declaret quod non loquitur de finali resurrectione concludit quod boni, scilicet in carne viventes, non sic sunt cum Deo sed aliquo modo, scilicet per fidem, quod non diceret si de tempore post iudicium generale intelligeret, quia tunc nullus erit cum Deo per fidem, quia fides evacuabitur et evacuata est nunc in beatis.

Sequitur: «Ut videant claritatem meam quam dedit mihi». *Glossa* Augustini: Quam «claritatem» nisi «illam qua Deus est?»⁶⁹ 'Beati' enim 'mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt'⁶⁰. Cognoscendus est a mundis corde solus verus Deus cum Patre et cum Spiritu Sancto Filius, quia trinitas est solus verus Deus. 'Hec enim est vita eterna, dicitur supra in eodem capitulo, ut cognoscant solum verum Deum'⁶¹, cognitione scilicet intuitiva; unde Apostolus *I ad Cor. xiii*: 'Nunc cognosco ex parte tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum'⁶². Sequitur: 'Et quem misisti Iesum Christum'. Non est vita eterna solam

⁶⁶ GRÉGOIRE LE GRAND, l. c., col. 1.156 A.

⁶⁷ AUGUSTIN, *De Trin.*, I, 10, éd. citée, p. 56, l. 4; cf. I, 8, p. 50, l. 80-81.

⁶⁸ Jean 17, 24. *Glose*, Venise, 1588, f. 235 v, sans l'attribution à Augustin.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Math. 5, 8.

⁶¹ Jean 17, 3.

⁶² I Cor. 13, 12.

^c inmerito : in momento.

humanitatem cognoscere et videre⁶³, sed Deum verum videre et etiam ipsum verum hominem Iesum Christum. Si igitur sancti, si pro <eo> quia sunt in vita eterna, ergo vident et cognoscunt cognitione de qua loquimur divinitatem, mirum enim est valde, ymmo ideo incredibile vitam eternam a Christo tam sollempniter et multipliciter promissam, sicut patere potest intuenti textum sacri evangelii, et sanctis omnibus super omnia desideratam, differri usque post iudicium, nisi intelligatur de illa vita perfecta anime et corporis, quando 'absorta' erit 'mors in victoria'⁶⁴.

6. Hoc probatur ulterius auctoritate beati Iohannis, *Apoc.* vi^o, ubi vidit «animas interfectorum sub altari», id est sub Christo, et sequitur quod «date sunt illis singule stole». Dic mihi quid est ista stola? Certe ipsa beatitudo anime. Ita exponit *Glossa interlinearis*⁶⁵, et Gregorius iv^o *Dialogorum*, sic dicens: «'Date sunt illis singule stole', qui nec singulas acceperunt, binas in iudicio» accepturi sunt, quia modo animarum tantummodo, tunc autem animarum simul et corporum gloria letabuntur⁶⁶. Ita exponit illud Iob: «Dedit Deus dupplicia Iob», xxxii *Moralium*, dicens: «Ante resurrectionem quippe, singulas stolas sancti accipiunt, quia sola animarum beatitudine perfruuntur, in fine autem mundi binas habituri sunt, quia cum mentis beatitudine et carnis gloriam <possidebunt>⁶⁷. Ecce, hic dicit Gregorius, nunca beatitudine perfruuntur. Concluditur ergo manifeste quod Deum vident cum fruitione, solo in quo beatitudo consistit.

7. Audi de hoc reginam Sabba, sanctam Ecclesiam, vero Salomoni Christo, cum admiratione dicentem: «Beati viri tui et beati servi tui qui stant coram te semper et audiunt sapientiam tuam». *Glossa Remigii*: «Admirando in laudem Salomonis prorupit dicens: 'Beati viri', etc. Vere beati sunt quorum rex est Christus et qui eterna eius visione perfrui merentur et gloriam quam habet cum Patre et Spiritu Sancto conspiciere, et sapientiam quam mundis corde se ostendit percipere». Hec *Glossa*⁶⁸.

8. «Beatitudo namque status est, ait Boetius, II *De Consolatione*, omnium bonorum aggregatione perfectus»⁶⁹. Quod bonum Deus est qui dixit Moyses, *Exodi* xxxiii^o: «Ego ostendam tibi omne bonum»⁷⁰, scilicet meipsum. Si autem hunc non vident, certe beati non sunt.

⁶³ C'était la thèse du premier sermon, éd. PRADOS, p. 164.

⁶⁴ I Cor. 15, 54.

⁶⁵ Apoc. 6, 9 et 11. *Glose interlinéaire*, Venise, 1588, f. 250.

⁶⁶ GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.*, 4, 25, PL 77, 357 C.

⁶⁷ Job 42, 10. GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales*, 35 (non 32), 14, 25, PL 76, 763 A.

⁶⁸ Rois 3, 10, 8; *Glose*, Venise, f. 147 (avec attribution à Raban Maur).

⁶⁹ BOËCE, *Philosophiae consolatio*, 3, 2, 3, éd. L. BIÉLER, *Corp. Christ.*, t. 94, p. 33.

⁷⁰ Exod. 33, 19. On trouve ce texte rapproché comme ici de celui de Boèce au sermon de THOMAS WALEYS (3 janvier 1333), éd. KÄEPELI (Rome, 1936), pp. 100-101. Cette coïncidence est notée ici: il se peut que Waleys ait lu Juan.

Arguo sicut arguit Gregorius de angelis, xviii^o libro *Moralium*, circa finem, contra illos qui dicebant angelos non videre Deum: Beatitude et pena, dicit ipse, simul esse non possunt, si autem angeli Deum non vident et tamen videre desiderant, in anxietate sunt, | [f. 275 v quia «desiderium sine fructu anxietatem habet, et anxietas penam»⁷¹, ergo simul sunt miseri et beati, quod est absurdissimum. Idem per omnia dicam de beatis animabus.

Ad idem Augustinus, xiii *De Trinitate*: «Qui spe beatus est beatus» non «est»⁷². Sed isti, secundum te, sunt in spe sue mercedis totalis consequende, que est visio divine essentie. Ergo beati non sunt. Si dicas quod beati dicuntur quia a laboribus requiescunt⁷³, hoc nihil est, quia etiam anime puerorum, sine baptismo^d morientium, requiescunt a laboribus, et tamen nullo modo eas dicam beatas. Si dicas quod Scriptura multis modis accipit beatitudinem⁷⁴, certe dico quod beatitudo patrie celestis nunquam invenietur in Scriptura Sacra accepta nisi de Dei delectabili visione et summi boni possessione et comprehensione, et de hac loquimur, et ideo alii modi loquendi de beatitudine non habent locum in proposito.

Preterea ad idem Augustinus, in predicto libro *De Trinitate*, dicit: «Beatus non est nisi qui habet omnia que vult et nihil vult male»⁷⁵. Ex hoc sic: Si anime sancte summe volunt Dei visionem sicut probatum est, et eam non habent, non habent omnia que volunt; relinquatur ergo quod beate non sint.

Ulterius Augustinus, *De Trinitate* l. xiiii, loquens de anima dicit: «Eo quippe ipsa est ymago^e eius quo^f est eius capax et particeps»⁷⁶, Deus autem est infinitum bonum. Ergo anima est capax infiniti boni. Omne autem bonum finitum, etiam humanitas Christi, est creatum, ergo non sufficit sibi.

Unde idem Augustinus, I^o *Confessionum*: «Fecisti nos Domine ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te»⁷⁷.

Aut igitur habes concedere quod anime in celo non habent beatitudinem, quod est contra auctoritatem *Apocalipsis* dicentem quod «date sunt eis singule stole», quod omnes sancti exponunt de beatitu-

⁷¹ GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales*, 18, 54, 90; PL 76, 94 B.

⁷² AUGUSTIN, *De la Trinité*, 13, 7, 10; éd. MOUNTAIN, *Corp. Christ.*, t. 50 A, p. 395.

⁷³ JEAN XXII, second sermon, ms., f. 5 v, l. 26-27, éd. PRADOS, p. 172, suivant saint BERNARD, *Sermo* 2 de Toussaint, 4, *Opera*, éd. LECLERCQ, t. 5, 1968, p. 345.

⁷⁴ «Scriptura diversimode loquitur de beatitudine...» JEAN XXII, *ib.*, l. 29-30.

⁷⁵ AUGUSTIN, l. c., 13, 5, 8, p. 393. Ce texte est donné par JEAN DE NAPLES, *Quaestiones*, éd. GRAVINA, Naples, 1618, p. 352, comme fondant un des arguments du pape (on le trouve aussi dans WALEYS, l. c., p. 101). Il se peut qu'ici encore le patriarche se soit plu à réfuter son adversaire à l'aide de ses propres autorités.

⁷⁶ AUGUSTIN, l. c., 14, 8, p. 436.

⁷⁷ AUGUSTIN, *Conf.*, I, 1; PL 32, 661.

^d baptismo : babtismo. ^e ymago : Ce mot en marge au lieu de y^o expongé dans le texte. ^f quo : quod qua.

dine et glorificatione anime, que in dotibus divine visionis, fruitionis et tentionis, consistit, sicut probavi, et non in alio essentialiter, vel habes dicere quod vident Dei essentiam, quod verum est.

Si autem dicas contra predicta quod sancti desiderant resurrectionem corporum, ergo non sunt perfecte beati, quia non habent omnia que volunt, dico tibi sicut dicit Gregorius, II^o *Moralium*, quod nichil desiderant⁸ quod Deum nolle sciunt, «sed» ab «ipso accipiunt ut ab ipso petant quod eum facere <velle> noverunt»⁷⁸. Non igitur volunt pro nunc quia Deum nolle sciunt, secus autem est in proposito, in quo tota eorum merces consistit, et quod eis dare vult, sicut ex superioribus probatur, nec contrarium invenitur.

II

Hec veritas etiam probatur per plura alia dicta sanctorum.

Et primo audi quod dicit Gregorius, III^o libro *Dyalogorum*, respondendo questioni facte a suo discipulo, Petro, an «boni bonos in regno», an «mali malos in supplicio agnoscant», dicit sic de bonis in fine respensionis^h: «quia illic omnes communi claritate Deus conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt»⁷⁹.

Idem dicit, XII^o libro *Moralium*, super illo verbo «sive nobiles fuerint filii eius sive innobiles»⁸⁰. Non intelligitur «quod de animabus sanctis», dicit ipse, intelligendum «non est, quia qui intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent»⁸¹.

Et ut dicit ipse idem, libro XVIII: Claritas Dei est sua essentia⁸². Igitur vident anime nunc essentiam Dei.

Idem Gregorius, in *homilia* «Ego sum pastor bonus», dicit sic: «Que sunt autem» illa «pascua nisi interna semper virentis paradisi gaudia, pascua namque electorum sunt presens vultus Dei, qui dum sine defectu conspicitur, sine fine mens cibo satiatur, in ipsis pascuis, de eternitatis satietate letati sunt, quicumque iam laqueos voluptuose temporalitatis evaserunt»⁸³.

Hoc idem clare probatur auctoritate doctoris egregii Augustini, in libro *De cognitione*ⁱ *vere vite*, dicentis sic: «Hec profecto est lux inaccessibilis, | quam inhabitat essentia solis mundis cordibus | [f. 276 visibilis. Nullus igitur cogitet luce Deum quas tabernaculo hominem

⁷⁸ GRÉGOIRE LE GRAND, *Morales*, 2, 7, 10; PL 75, 560 C.

⁷⁹ GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.*, 4, 33-34; PL 77, 373 B, 376 B.

⁸⁰ Job 15, 21.

⁸¹ *Mor.*, 12, 21; PL 75, 999 B-C. A comparer WALEYS, l. c., p. 100, l. 13-22.

⁸² 18, 54; PL 76, 93 D: ... «ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est».

⁸³ *Hom. in Evangelia*, 1, 14, 3; PL 76, 1.130 A.

⁸ desiderant : suppléé en marge. ^h respensionis : resurrectionis. ⁱ cognitione : congnitione.

circumdatum, quasi aliud sit Deus qui lucem inhabitat, sed potius ipsam lucem essentiam Dei sciat, in qua universa bona simul locata intelligat. Hec est lux que animas et angelos in celis sua visione satiat». Et post: «Et hec presens visio Dei facie ad faciem regnum celorum vocatur, quia extra celum corporeum, ymo extra omnem locum, angeli et iusti, qui celi nominantur, hac visione fruuntur». Et post: «Hec quoque^k celestis civitas nuncupatur quia unani<mi>tas illorum civium ad videndum regem glorie in decore suo congregantur; hec nichilominus Ierusalem cognominatur, quia visione semper manentis pacis satiantur; hec paradysus vocatur, quia omnimoda omnium deliciarum abundantia^m iucundantur; hec quoque supernaⁿ patria nominatur, quia omnes iusti hanc visionem, ut puta filii Dei hereditare non dubitantur. Cum ergo sanctos in oratione invocatis, sic oportet de eis cogitare, constitutis in gloria eterne claritatis, scilicet splendidissima lumina longe pre solis fulgore lucentia, qui omnia bona in Dei visione pleniter habeant et cunctis se invocantibus potenter subveniant». Hec Augustinus⁸⁴.

Cui in hac materia non video posse resisti cum de presenti statu sanctorum loquatur, et eos Dei visionem quam patriam supernam, Ierusalem, paradysum, civitatem celestem nuncupat, eos hereditare affirmet.

Sic ergo intellige ubicumque invenis in Scriptura vel cantari audis a sancta matre Ecclesia sanctos ad paradysum vel regna celorum perductos.

Preterea idem Augustinus dicit quod fidei succedit contemplatio deitatis⁸⁵, allegans verbum Apostoli: «Quamdiu sumus in corpore peregrinamur a Domino; per fidem ambulamus non per spe<cie>m⁸⁶. Quero igitur a te, beate anime si ambulant per fidem? Quod si dicis sic, contradicis Apostolo, qui dicit «scientiam destrui»⁸⁷ et imperfectam cognitionem in statu glorie, et omnibus doctoribus. Si dicis quod non: per spe<cie>m, illa enim succedit fidei, sicut supradixi⁸⁸, nec istum medium statum animarum intelligo quem tu ponis⁸⁹. Nec valet cum dicis: Alique⁹⁰ anime sunt, que, licet peregrinentur a corpore, tamen

⁸⁴ HONORIUS dit d'AUTUN, *Cognitio vite* (Ps.-AUGUSTIN, *De cognitione vere vite*), 8-9; PL 40, 1012-1013.

⁸⁵ Cf. AUGUSTIN, *De Trin.*, I, 8, éd. MOUNTAIN, p. 49, l. 65.

⁸⁶ II Cor. 5, 6-7.

⁸⁷ «Scientia destruetur», I Cor., 13, 8.

⁸⁸ Voir la phrase précédente.

⁸⁹ Dans son paragraphe des trois états, inconnu aux sermons, le pape parlait de l'état moyen dont il est ici question, voir *Nouveaux textes...*, l. c.

⁹⁰ Second sermon, ms. de Cambridge, f. 6, l. 20, éd. PRADOS, p. 173. Le texte du manuscrit a «mille» qu'il faut prendre en tout cas au sens de «alique», comme dit le patriarche.

^k quoque : quecumque.
dantur : societate circumdantur.

^l omnium : omnia.

ⁿ superna : fraterna.

^m abundantia iucundantur.

Deum non vident; Apostolus enim loquebatur de se, et suis similibus perfectis, qui statim post depositionem domus terrestres domum celestem consequi merebatur, maxime cum sequatur in verbis Apostoli premissis: «Audemus»⁹¹ satis «bonam voluntatem habemus magis peregrinari a corpore» etiam «presentes esse ad» Deum.

Beatus etiam Ieronimus hoc idem asserens dicit sic, loquens de morte Paule: Paula «nunc divitiis fruitur et hiis que 'oculus nec videt nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt'», quod acceptum est a textu Ysaie, LXIII^o, et I ad Cor., II^o. Nullus autem dubitat quoniam illa verba Ysaie et Pauli de visione Dei beatifica, que «omnem» excedit «sensum»⁹³ intelligantur; qua Paula, teste Ieronimo, fruitur.

Et in *epistula ad Heliodorum de morte Nepotiani*: «Scimus Nepotianum nostrum esse cum Christo et sanctorum mixtum choris, quod hic nunc eminus rimabatur in terris et estimatione querebat, ibi videntem cominus dicere: 'Sicut audivimus ita et videmus in civitate Domini virtutum, in civitate Dei nostri'»⁹⁴.

Hoc idem clare asserit Hugo, in libro *De Sacramentis*, parte XVI^a, capitulo ultimo, ubi movet questionem de animabus utrum sciant ea que hic geruntur, et dicit sic: «Querunt nonnulli de animabus carne solutis utrum cognitionem habeant eorum que in hac vita geruntur, maxime illorum qui iam in gaudio Domini sui et in abscondito faciei eius, veri luminis illustratione | letantur. Et post pauca: | [f. 276 v «Difficile est de huiusmodi iudicare. Quomodo enim scientia nostra certa esse potest de ipsis, qui eam, quam de nobis habent scientiam, nec capere possumus nec investigare. Hoc unum certum est sanctorum animas, in secreto divine contemplationis constitutas, eorum que foris aguntur tantum scire quantum illis^o vel ad gaudium vel nobis ad auxilium prodesse constat». Sequitur: «Unum est lumen in quo et audiunt ad percipiendum et vident ad cognoscendum, in quo si quid foris agitur quod modo interim non audiunt aut non vident, ministerium est dispensationis non detrimentum felicitatis. Inveniuntur tamen quidam sanctorum patrum quedam ita dixisse quasi nichil sit in creaturis quod non videant qui videntem omnia vident⁹⁵, ego amplius iudicare non presumo nisi hoc solum quoniam tantum vident quantum illi placitum est quem vident et in quo vident». Hec Ugo⁹⁶.

Cuius sententiam Magister *Sententiarum* ponit XLV^p dist. quarti libri sui, et confirmat eandem sententiam, sic dicens, capitulo ultimo predicte distinctionis: «Si autem angeli a Deo per Verbum eius discunt

⁹¹ II Cor. 5, 8.

⁹² Is. 64, 4, cité par I Cor. 2, 9; JÉRÔME, *Ep.* 108, 30; éd. HILBERG, *Corp. scr. eccl. lat.*, t. 55, p. 349.

⁹³ Cf. Philipp. 4, 7.

⁹⁴ JÉRÔME, *Ep.* 60, 7 (citant Ps. 47, 9), même éd., ib., 54, p. 555.

⁹⁵ Allusion aux textes de saint Grégoire cités plus haut, p. 19.

⁹⁶ HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, II, 16, 11; PL 176, 506.

^o illis : ille.

^p XLV : XX.

petitiones nostras, cur non credamus et animas sanctorum. Dei faciem contemplantium, in eius veritate intelligere preces hominum»⁹⁷.

Hoc idem, clarissime tradit in III libro, distinctione xxvi, ubi querit «utrum fides et spes fuerint in Christo», et determinat quod «non, sicut in sanctis beatificatis vel angelis», quia «venit eis quod 'perfectum est, et evacuatum est quod ex parte est'⁹⁸; venit enim cognitio et evacuata est fides, venit spe<cie>s et desiit» fides⁹⁹. Si queritur: «De antiquis vero patribus, qui apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongrue dici potest quod fidem et spem virtutem» habuerunt, «quia credebant et sperabant se visuros Deum qualiter eum tunc non videbant, quia non potuit eis cognitio Dei» esse «per spe<cie>m ante passionem Christi; qua consumata, a fide transierunt ad speciem»¹⁰⁰. Hec Magister.

Iulianus etiam, Tholetanus archiepiscopus, in libro *Pronosticorum futuri seculi*, qui a predicto Magistro allegatur in quarto, XLIII^a distinctione, de ista materia dicit sic: «Beatissimus Ciprianus doctor clarus et martir mirificus, *Ad Fortunatum* scribens *de exortatione martirii*, inter cetera dicit: 'Quanta est dignitas et quanta securitas exire hinc letum, exire inter pressuras et angustias gloriosum, claudere in momento oculos, quibus homines et mundus' iste videbatur, 'et aperire eosdem statim, ut Deus et' sancti omnes videantur. O carissime frater, 'tam feliciter' migrabis, quanta felicitate 'terris subtraheris ut in regnis celestibus reponaris. Hec oportet mente et cogitatione complecti' et 'die ac nocte meditari'. Tanti ergo doctoris» sententiam «tenere debemus» qui «nequaquam post mortem visionem Dei» fraudaberis, «sed eo cum letitia» perfruemur si hic beneplacitis sibi operibus vixerimus». Hec Iulianus¹⁰¹.

Beatus autem Thomas, inter modernos preclarus doctor, hec determinat in suo *Quarto* in pluribus locis, et expressius in libello *De rationibus fidei*. Cuius verba, in predicto libello, sunt hec: «Desiderant ergo sancti peregrinari a corpore, id est ut eorum anime per mortem a corporibus separentur ad hoc quod sic peregrinantes a corpore sint presentes ad Deum. Manifestum est ergo quod sanctorum anime a corporibus absolute ad celestem habitationem perveniunt Deum videntes. Non ergo sanctorum animarum» retributio, «que in Dei visione con-

⁹⁷ PIERRE LOMBARD, *IV Sent.*, 45, 6, éd. de Quaracchi, 1916, p. 1.011.

⁹⁸ Cf. I Cor. 13, 10.

⁹⁹ *III Sent.*, 26, 4, éd. citée, p. 672. Le dernier mot dans les *Sentences* n'est pas «fides», mais «spes».

¹⁰⁰ L. c., 5, ib., pp. 672-673.

¹⁰¹ Le patriarche rappelle d'abord la citation de son prédécesseur l'archevêque de Tolède, faite par PIERRE LOMBARD, *Sent.*, IV, 44, 7; éd. de Quaracchi, pp. 1.003-1.004, puis cite le *Prognosticum*, 2, 36; PL 96, 495-496, ou plutôt, d'après cet ouvrage, le *Ad Fortunatum*, 13, de saint CYPRIEN, éd. HARTEL, *Corp. Scr. eccl. lat.*, t. 3, 1, p. 347.

^a XLIII : XLIII.

sistit, differtur usque ad diem iudici quo corpora resument. Hoc etiam apparet per dictum Apostoli ad *Philippenses*, ubi dicit: 'Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo'¹⁰². Vanum autem esset hoc desiderium, si corpore dissoluto, adhuc Paulus cum Christo non esset, quem constat tamen esse in celis. Sunt ergo anime sanctorum post mortem cum Christo | in celis. Manifeste etiam Dominus latroni con- | [f. 277 fitenti in cruce dixit: 'Hodie mecum eris in paradiso'¹⁰³, per paradysum glorie fruitionem designans. Unde non est credendum quod suos fideles Christus remunerare differat, quoad gloriam animarum, usque ad corporum resurrectionem». Hec Thomas¹⁰⁴.

Idem tenet in *Prima Secunde*, in questione «Utrum anime sine corporibus perfectam habeant beatitudinem»¹⁰⁵.

Et in *Summa contra Gentiles*, parte 4.^a, valde expresse istam opinionem confirmans et vallans auctoritatibus et rationibus, contrarium erroneum esse affirmat¹⁰⁶.

Et tam ipse Thomas quam Alexander dicunt esse errorem «quorundam Grecorum»¹⁰⁷.

Hoc idem tenet Magister Alexander, antiquus et sollempnis doctor, in *Summa*, 4.^a parte, questione utrum anime purgate statim evolent ad patriam.

Et breviter omnes doctores quos videre potui; nec unquam aliquem legi contrarium opinantem.

Possumus igitur recte dicere, cuicumque contrarium opinanti, illud Act. 17: «Nova infers auribus nostris»¹⁰⁸.

III

Ad omnes auctoritates in oppositum inductas facile est respondere, quia textuales, sicut sunt parabole, parum faciunt, ymo potius si ex-

¹⁰² Philipp. 1,23.

¹⁰³ Luc 23, 43.

¹⁰⁴ THOMAS D'AQUIN, *De rationibus fidei*, éd. léonine, t. 40 (Rome, 1968), p. 71.

¹⁰⁵ Id., *Somme théologique*, I^a II^{ae}, 4, 5: «Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus», éd. léonine, t. 6 (Rome, 1891), pp. 42-43.

¹⁰⁶ *Contra Gentes*, 4, 91, éd. léonine, t. 15, Rome, 1930, pp. 284-286.

¹⁰⁷ L'erreur attribuée à «certains Grecs» par saint Thomas, à la fin de ce chapitre, est celle qu'au début de l'opuscule *De rationibus fidei*, il rapporte d'après le chantre d'Antioche: Grecs et Arméniens se trompent sur le purgatoire et les âmes qui sans corps ne peuvent entrer ni au ciel ni en enfer. (Nous n'avons pu trouver un reproche pareil chez Alexandre de Halès, ni dans les éditions de Quaracchi, ni dans la Pars IV de la Somme, éd. de Venise, 1575, où la question citée ne se trouve point; il n'est pas mentionné non plus dans les listes de l'introduction du tome 3 de Quaracchi). Jean XXII ne niait rien de cela. Le patriarche est moins injuste pour lui que d'autres, tels JEAN DE NAPLES, p. 349, le dominicain parisien, au rapport d'Arnauld de Clermont (ms. Paris, Bibl. nationale, lat. 5288, f. 110 v), et THOMAS WALEYS, p. 104, lignes 18-20.

¹⁰⁸ Act. 17, 20.

ponantur ut sancti exponunt, sunt ad oppositum, sicut supra patuit¹⁰⁹.

Parabola de zizaniis ad hoc tendit, quia tunc in iudicio fiet generalis separatio bonorum et malorum, et hoc verum est, sed non probat quin etiam nunc et sancte anime reponantur in horreo celestis patrie, et reprobe in igne gehenne, cum textus sacri evangelii animam divitis epulonis cruciari dicat in igne¹¹⁰.

Auctoritates etiam sanctorum non probant quod nunc non videant, sed quod tunc videbunt generaliter omnes beati, et hoc intendit dicere Augustinus, in libro *De Trinitate* exponens verbum Apostoli: «Cum tradiderit regnum Deo et Patri»; et cum dicit: «Si desipio corrigit me qui melius intelligit», non vult dicere quod sancti nunc non videant, cum contradiceret sibi ipsi in multis locis, sicut ostensum est supra, sed dubitat an illa expositio quam ipse dat, congruat intentioni Apostoli, et ideo dicit: «Si desipio», scilicet sic exponendo¹¹¹.

Potest etiam dici quod tunc clarius videbunt et perfectius, et hoc videtur sentire expresse ipse Augustinus, XII *Super Genesi ad litteram*, circa finem, dicens quod anime sanctorum non ita clare vident nunc Deum sicut beati angeli, «sive alia causa latentiore sive quia» propter inclinationem quam habent ad sua corpora aliquid retardantur «ne tota intentione» ferantur ad «illud summum» bonum, licet aliqui magni doctores dicant quod solum augebitur sanctorum gloria extensive non intensive¹¹².

Et ita sunt intelligende omnes auctoritates in contrarium inducte.

Beatus etiam Bernardus, cui ista opinio inponitur, in sermone illo dicit expresse quod sancti receperunt primam stolam¹¹³, scilicet beati-

¹⁰⁹ Ci-dessus, pp. 14-15.

¹¹⁰ La parabole de l'ivraie (Matth. 13, 24-30), est donnée par Jean XXII au second sermon, ms. de Cambridge, f. 4 v, l. 25-45, éd. PRADOS, p. 169. La réponse rappelle encore le mauvais riche (Luc, 16, 24).

¹¹¹ Les mots «Si desipio...» (*De Trin.*, I, 8, éd. MOUNTAIN, pp. 50-51), font partie du développement d'AUGUSTIN sur I Cor. 15, 24, lu tout entier par le pape à son auditoire, en ajoutant les références, mais sans aucun commentaire (ms. de Cambridge, f. 6 v, l. 15, à f. 7, l. 7, éd. PRADOS, pp. 174-175). Les mêmes mots sont cités aussi par Jean XXII en conclusion, p. 184, comme si, dit le patriarche, saint Augustin avait voulu s'excuser de sa théorie, que seul le pape veut tenir. Il n'y a rien à reprocher à ce sujet à Jean XXII: il a simplement repris la phrase, en l'adaptant comme par un scrupule de modestie, après avoir été plus loin (trop loin), à la dernière page de son sermon, que partout ailleurs, dans l'expression de ses préférences, ce que veut au fond lui reprocher le patriarche.

¹¹² AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, 12, 35, éd. J. ZYCHA, *Corp. scr. eccl. lat.*, t. 28, 2 (Vienne, 1894), p. 432. Le patriarche est de ceux qui veulent ramener à tout prix saint Augustin à leur formule de foi. Il suggère en même temps une solution aux difficultés du pape: la perfection plus grande, même s'il n'y a pas intensité plus grande, de la béatitude à la résurrection. Cette solution permet, dit-il, de répondre à toutes les autres «auctorités» (le second sermon en a une quarantaine, sans compter les textes d'écriture).

¹¹³ On revient ici au premier sermon, ms. de Cambridge, ff. 2 v, l. 32, à 3 v, l. 3, éd. PRADOS, pp. 163-165. Le patriarche se montre sceptique («inponitur»), sur

itudinem anime que ut probatum est in sola Dei visione delectabili consistit.

Ratio autem parum facit quia dicitur: Merces debetur operanti. Sed totum suppositum operatur. Ergo debet premiari totum ¹¹⁴. Concedo istam argumentationem quod totum premiabitur finaliter, sed non sequitur ex vi argumenti quod non possit nunc premiari anima, que principalis agens est, immo corpus est sicut instrumentum, sine ipso corpore. Cum etiam in capite nostro Christo, anima fuerit beata ab instanti sue conceptionis, corpore passibili existente.

Miror autem valde de tali argumento, quia dico tibi quod etiam merces visionis beate nunquam dabitur corpori, sed sola visio humanitatis quam dicis modo habere animam; quare igitur differt Deus dare anime beate mercedem quam nunquam debet communicare corpori, licet, ut predixi, credam tunc animam perfectius dictam mercedem habituram, cum anima perfectius esse habuerit et perfectiores operationes habeat, quia modus agendi sequatur modum essendi ¹¹⁵.

Quero etiam a te, illa visio humanitatis qua dicis delectari et premiari pro nunc animas, si habet se loco meriti vel mercedis? Non potes dicere quod meriti, quia non sunt in statu merendi. Ergo mercedis. Et tunc replico argumentum tuum contra te, quia supposito merces debetur. Ergo non hoc.

Quamvis in materia ista magis sit standum auctoritatibus Sacre Scripture et sanctorum et Ecclesie, que semper hoc docuit et tenuit, quam rationibus et adinventionibus humanis, cum sit transcendens et | superans omnem sensum. Nec securum reputo in hac ma- | [f. 277 v
teria, vel quacumque alia, tangente fidem, dicere: Non crederem dicto alicuius sancti nisi probaret per Scripturam vel per auctoritatem Ecclesie ¹¹⁶. Et dico tibi quod istam veritatem sancti probant per Scripturam, sicut ex predictis patet, quorum auctoritas in expositione Scripture magna est, sicut habetur 20^r dist.; an autem sit maior quam summi pontificis, sicut ibi videtur dici, legentis prudentia investiget ¹¹⁷.

l'attribution à saint Bernard de la théorie nouvelle. Il objecte au pape que le texte qu'il cite a une allusion qu'il ne relève pas, celle à la première «étoile» des bienheureux (Saint BERNARD, *Opera*, éd. LECLERCQ, t. 5, 1968, p. 350). Thomas Waleys fera la même remarque, éd. citée, pp. 107-108.

¹¹⁴ L'argument de raison du pape se trouve au second sermon, ms., f. 3 v, l. 32, à f. 4, l. 15, éd. citée, pp. 166-167. Il suffit d'une distinction, dit le patriarche. Rapprocher WALEYS, p. 101, n.° 5.

¹¹⁵ Cf. saint THOMAS, par exemple, *Contre les Gentils*, l. c.

¹¹⁶ Aussi bien, conclut le patriarche, on est ici en une matière où la raison ne peut suffire, mais doit céder à l'Écriture et à l'Église, «qui toujours a enseigné et tenu cela».

¹¹⁷ Cf. *Décret*, 20^e distinction (et non 22^e, qui traite des privilèges du patriarchat d'Alexandrie), can. 1, et *Dicta* de GRATIEN, éd. FRIEDBERG, 1879, col. 65-66, textes trop longs pour être étudiés ici. Nous préférons renvoyer au commen-

^r 20 : 22.

Hec circa istam materiam dicta sint, salva correctione melius sapientis ¹¹⁸.

ADDITIONS

Page 3, note 13, ajouter: On sait que les hôtels d'habitation des cardinaux et de quelques autres grands personnages étaient appelés en Avignon du nom de «livrées». C'est ainsi qu'on trouve aux Archives vaticanes (Coll. 52, f. 33), quelques renseignements sur la «librata domini Iohannis filii regis Aragonum». Il semble s'agir du futur archevêque.

Page 15, numéro 2, ajouter la référence omise à AUGUSTIN, Sermon 159, 1 (PL, 38, 868), et à la décrétale d'INNOCENT III (X, 3, 41, 5, éd. FRIEDBERG, 1881, col. 639).

Page 16, note 57, ajouter: JEAN XXII, Second sermon, éd. PRAEDOS, p. 178, ligne 42.

Page 23, note 107, ajouter: Alexandre de Halès a laissé cependant quelques questions «de locis animarum exutarum a corpore». Nous ne citerons que les mss. Vat. lat. 782, ff. 81-82 v, et 9933, ff. 97 v-98.

En mai 1969, nous demandions l'aide du chanoine Ramon Robles, archiviste de la cathédrale de Valence. Il nous envoya aussitôt des xérogaphies des manuscrits 182 et 215. En décembre de la même année, nous pûmes rapidement contrôler nos copies. Celle du Patriarce, établie grâce à l'aide d'un ami romain, fut améliorée encore par l'hispanisant anglais Derek W. Lomax, qui eut l'amabilité de relire notre texte, et de renoncer à sa propre édition en faveur de celle-ci. Que tous soient ici encore remerciés.

taire inédit qu'en donna Pierre Roger, le futur pape Clément VI, quand il fit, en 1325, à la prière de Jean XXII, une longue «lecture» de droit canonique et de spiritualité à ses élèves de Paris (ms. Paris, Bibl. nationale, lat. 4.117 A, ff. 13 v-14 v).

¹¹⁸ Allusion au mot d'Augustin et à la finale du second sermon de Jean XXII, critiquée plus haut, p. 24, et imitée ici non sans peut-être quelque humour.

JAUME SITJÓ, EL SUPOSAT BISBE NIGROMÀNTIC

Tots aquells que s'han aturat a esbrinar les inquietuds culturals de Joan I, que van des de l'interès per la genealogia pròpia — motiu pel qual escriu a Fr. Jaume Domènech demanant-li que se n'ocupi ¹ — fins a les aficions astrològiques que ratllen la nigromància, i passant per les literàries de tota mena, s'han trobat amb el bisbe Sitjó. No, precisament, per una relació directa dels dos personatges, puix que el bisbe morí l'any en què neixia el futur rei, sinó perquè alguns autors moderns els han acostat.

No obstant les dades sobre aquest prelat són tan nebuloses, que hom veu el seu nom sense entreveure el personatge. Les notícies són escasses i imprecises: nom, família, ambient i dedicació astrològica o nigromàntica, han quedat oblidades en la llunyania del temps, i, ni sumades, les que es poden tenir per autèntiques, no vencen el desconeixement gairebé total. Potser el bisbe Sitjó no és sinó un de tants en l'allau de personatges de cinquena categoria que es troben en les mateixes condicions. Però en el seu cas hi ha de per mig l'obra que li ha estat atribuïda i de la qual se n'ha parlat prou per que ella i el seu autor mereixin la detenció d'un moment.

Per a centrar la figura de Jaume Sitjó és útil de reproduir el que en diu Albertí, el qual recull les poques dades conegudes sobre el bisbe:

Gigó, Jaume. — Prelat del segle xiv n. a Valls. Fou nomenat bisbe de Lleida en 1340, com a successor de Ferrer Colom. En 1348 passà a governar la diòcesi de Tortosa, on havia mort el seu predecessor Bernat Oliver. Ell morí en 1351 a Sant Mateu (Maestrat), mentre hi feia la visita pastoral. La veritable forma del seu cognom presenta algunes variants. És molt possible que es digués Sitjó. És autor d'una «Cigo-

¹ Fr. Jaume Domènech, dominicà, fou inquisidor de Mallorca i historiador. Gaudí de la confiança reial de Pere III i de Joan I. Morí en 1384.

nina o art de desfer maleficis». Era protegit de la reina Violant de Bar. Establí un benifet per mantenir tretze estudiants valencs a l'Estudi General de Lleida².

Per començar, doncs, ni el cognom del personatge és segur, i es fa difícil de decidir la seva forma correcta entre les diverses en què es troba escrit: Cigo, Cijo, Sigo, Gigo, Sitjó.

L'interès lingüístic es escàs i escassa la informació recollida sobre el cognom, per a decantar-se cap a una o altra variant³. De totes maneres l'hem d'anomenar d'alguna manera després de recordar tots aquells noms amb els quals ha estat conegut.

Villanueva⁴ anomena el bisbe unes vegades Cijo, com Jeroni Pau, de vegades i d'altres Citjo o Ciyó. «Capa d'en Jacme Cijo, amb lo campo vermeyll et son figurats Adam e Eva en lo capell: forrada de tela vermeylla.» És el mateix nom que es dóna a l'actual riu Ció en un document de restitució de terres a l'església d'Artesa, que féu Lanfranc, abat agereç, que diu «...de meridie in rivo qui dicitur Cijo». La forma Cigó apareix⁵ en 1351 en un «Inventari dels llibres que Bartomeu de Pediatís, canonge, i Joan de Castris, tresorer de la catedral, han rebut (el nom d'aquesta?) dels camarers del difunt bisbe Jaume Cigó». Ruiz Calonge⁶ accepta aquesta forma.

Torres Amat, en el seu diccionari, l'anomena Cijo, Cyo i Cigó, però alfabèticament el situa en la darrera d'aquestes tres formes. Cigó, es troba com cognom d'altres personatges. Al llibre del repartiment de València hi ha P. A. Cigó i Homdedeu Cigó⁷. Per altra banda, l'obra atribuïda al bisbe s'anomena Cigonina, que semblaria derivat de Cigo.

Sigo, una altra de les variants aplicades al cognom, és un nom de persona germànic, que a Catalunya originà Sigolena, Sigalinus, Sigaluand, Sigofredus.

Gigó, també existí o existeix realment. El 6 de març de 1155, Guillem Aimeric donà un hort al monestir de Poblet, en el terme

² *Diccionari Biogràfic*, ALBERTÍ, edit. vol. II (B., 1968), p. 316.

³ Lletre personal de Joan Coromines.

⁴ VILLANUEVA, *Viage literario a las Iglesias de España*, IX, p. 245; XVII, p. 14.

⁵ J. RUBIÓ, *La biblioteca capitular de Tortosa*, «Bull. Bibl. Cat.» 5 (1913-1914) 123.

⁶ J. RUIZ CALONGE, *Hist. Lit. Cat.* (B., 1954), p. 125.

⁷ CH. DE TOURTOULON, *Dn. Jaime I*, II (València, 1874), p. 484.

de Tortosa, que l·lindava «versus meridie in honore Guillelmi Cigo, aragonensis»⁸. Però Gigo i Sigo no semblen tenir res que veure lingüísticament.

Els autors de la *España sagrada*⁹ i també Bofarull¹⁰, Puigjaner¹¹, i molts d'altres, li diuen Sitjó. Actualment, a Valls, la casa on es suposa que nasqué el bisbe es coneix per casa Sitjó i així mateix veig escrit el cognom en un arbre genealògic que documenta la família materna de Jaume Sitjó, però que des del punt de vista al qual ens estem referint, té l'inconvenient d'ésser una còpia feta uns trescents anys després de la seva mort.

Encara hi ha la variant Sitgó, en el segell heràldic pertanyent a Bernat Sitgó, guardat, segons Domènech¹², a l'Arxiu Capitular de la Seu d'Urgell.

Tot i fent cas omís de la probable transformació fonètica sofrida pel cognom, cal pensar en la possible transformació gràfica derivada, sovint, de la llatinització dels noms en els documents anteriors al s. xvi. Si el cognom tenia una significació coneguda pel notari o per l'escrivà, la transcripció llatina generalment era correcta, però no passava el mateix amb els cognoms poc usuals, el significat dels quals desconeixien en molts casos, no solament els escriptors sinó els mateixos usufructuaris.

Sembla, per tot el que queda dit, que la forma més correcta, per a designar al bisbe, actualment, és la variant Sitjó.

* * *

De la família de Jaume Sitjó no se'n sap res i crec que les escasses notícies que segueixen, són inèdites.

No sembla haver-hi cap dubte de què va nèixer a Valls. Puigjaner situa la casa del bisbe, tocant l'església de Sant Francesc, on hi havia la de Fuster quan ell escrivia (any 1881), i l'anomena casa En Sitjó. El cognom matern del bisbe es documenta gràcies a una còpia manuscrita del s. xvii, procedent de casa Carbonell,

⁸ *Cartulari de Poblet* (B., 1938), doc. 210.

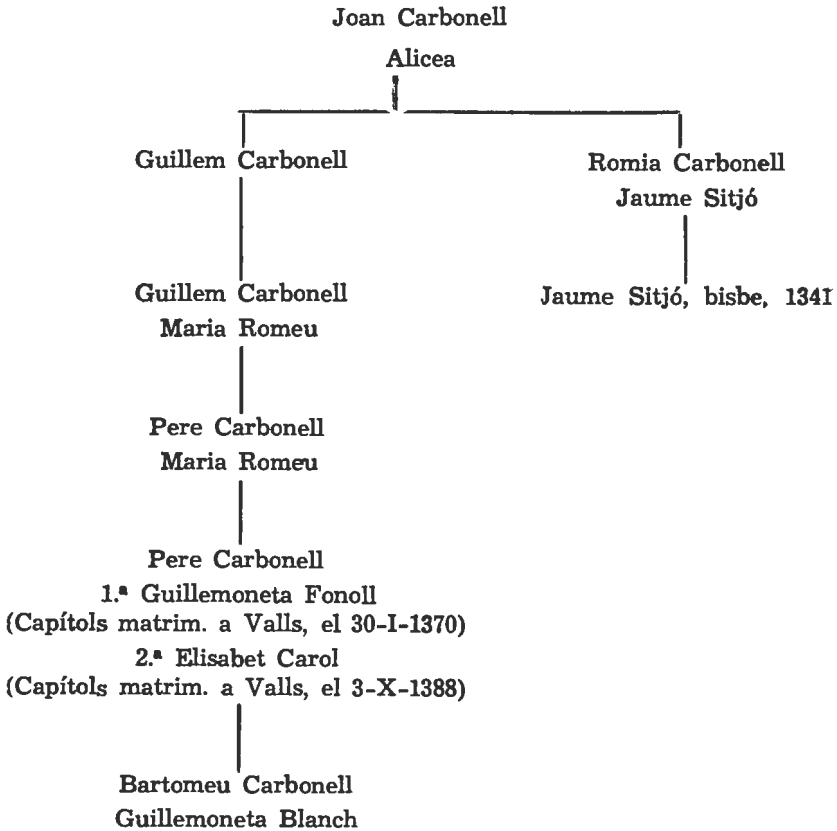
⁹ *España sagrada*, XLVII (M., 1850), p. 49.

¹⁰ P. DE BOFARULL, *Col. Doc. inèd.*, IX, *Hist. de los Condes de Urgel*, I (Barcelona, 1853), p. 228.

¹¹ F. PUIGJANER, *Hist. de la Villa de Valls* (Valls, 1881), 73.

¹² F. DOMÈNECH, *Nobiliari General Català* (B., 1923).

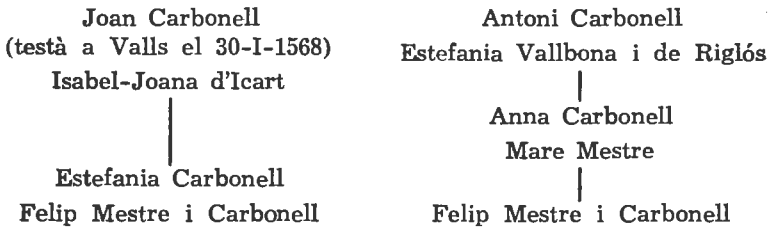
de Valls, d'un arbre genealògic d'aquesta família, que va de les derrereries del s. XIII o començament del s. XIV, fins a mitjans del segle XVI. La genealogia és una línia recta, directa, de Carbonell a Carbonell, fins que s'acaba la successió masculina. Només hi ha una desviació: la que serveix per a incorporar-hi el bisbe, figura important de la família de la qual calia conservar-ne el record. Heus ací la part que importa per a la genealogia de Jaume Sitjó:



La família Carbonell, aquesta família Carbonell, de Valls, puix el cognom es troba per tot Catalunya i en totes les classes socials, era una família de prohoms. Dels Carbonell posteriors als que queden anotats, però descendents seus en línia recta, cal esmentar Bartomeu Carbonell, batlle de Valls en 1454, i Joan Carbonell,

que ho fou en 1562. Jurats de la mateixa vila foren Bartomeu Carbonell (entre 1453 i 1500), Miquel Carbonell (entre les mateixes dates), Joan Carbonell (entre 1501 i 1560) i un altre Joan (entre 1600 i 1650).

Els enllaços dels Carbonell es conclouen amb altres famílies de prohoms de Valls: Romeu (Miquel Romeu, batlle en 1456; Antoni Romeu, jurat, entre 1453-1500); Mestre (Berenguer Mestre, batlle en 1504; Marc, Cosme, Antoni i Joan Mestre jurats entre 1501 i 1600). La família tenia més relleu del que podrien fer suposar aquests càrrecs, o bé anà adquirint importància amb el temps. El darrer Carbonell de l'arbre genealògic esmentat, Joan, es casà amb Isabel-Joana d'Icart, d'una de les cases més significades de la Catalunya del s. XVI, d'acord amb l'esquema següent, que es una continuació interrompuda de l'anterior:



Isabel-Joana d'Icart (que morí en 1640), era filla de Lluís d'Icart, senyor de Torredenbarra i de Castelnovo, batlle general de Catalunya (1521-1522), i d'Isabel. Aquesta darrera era germana de l'arquebisbe de Tarragona Antonio Agustín. En segones núpries Isabel es casà (any 1519) amb Ferran, 2n. duc de Cardona, marquès de Pallars i cavaller del Toisó d'Or, vidu de Francesca Manrique, que morí en 1543. Els germans d'Isabel-Joana d'Icart, foren Anna, muller d'Antic Sarriera (que morí en 1573), Lluís, senyor de Torredenbarra i batlle general de Catalunya, com el seu pare (mort en 1603) i Catarina, muller de Guerau de Queralt, senyor de Santa Coloma.

Aquesta disgregació ens mostra amb quins llinatges emparentava la família materna del bisbe Sitjó. I, encara que havien passat doscents anys del moment en què ell vivia, es pot suposar que la categoria social era similar a la seva època i que no es tracta d'una fita aconseguida sortint d'un nivell gaire inferior. De la relació

directa d'aquesta família Carbonell amb la prelatura, i dels enllaços amb famílies lligades a les altes dignitats eclesiàstiques, ja n'hi ha notícia, justament, des de l'aparició del bisbe Sitjó. La relació potser existia des d'abans però el que és segur es que seguí existint. Valls fou senyoria de l'arquebisbe de Tarragona des de l'any 1408 fins al decret de nova planta i els Carbonell eren importants a Valls.

Encara, en 1667, l'arquebisbe de Tarragona Juan de Espinosa, nomenà Baltasar Carbonell procurador fiscal de la cúria eclesiàstica metropolitana. Entre mig, trobem membres de la família Blanch ocupant canongies a Tarragona i a Guillem Blanch abat de Santes Creus ((1438-1458) i comissari general de l'ordre cistercenca. La muller d'Antoni Carbonell, Estefania Vallbona i de Riglós, era neta de Joan de Riglós, l'executòria de noblesa del qual, concedida per Joan II, fa constar que era germà de Pere d'Urrea, arquebisbe de Tarragona¹³, ic unyada, a més, del germà del gran mestre de Malta Homedes o Omedes. I la de Joan Carbonell, Isabel-Joana, era germana de l'arquebisbe de Tarragona, Antonio Agustín i Albanell, com ja s'ha dit, però pel seu segon matrimoni emparentà amb dos arquebisbes més: Pere de Cardona (1530-1532?) i Lluís de Cardona (1523-1558).

Si bé desconeixem les característiques de la família paterna del bisbe Sitjó, no ignorem les relacions de la materna amb els prelats.

Sagarra descriu dos segells que pertanyeren al bisbe¹⁴. El primer, datat del 1346, quan era bisbe de Lleida, no porta cap senyal heràldic sinó un bisbe, de mig cos, amb mitra i casulla, bàcul a la mà dreta i flagell a l'esquerra. L'altra és de quan ja era bisbe de Tortosa i ostenta un temple gòtic, gravat, en la part superior del qual hi ha la Verge amb Jesús infant; a la part central, un bisbe en actitud de beneir, i als peus del prelat, un escut amb una flor de lis. Aquest emblema també es veu al segell de Bernat Sitgó (1546) al qual s'ha fet referència anteriorment. Ja siguin unes armes legítimes de la família o una innovació estrenada pel bisbe entre els dos episcopats — puix que no figura en el primer segell, de quan era bisbe de Lleida — la flor de lis persistí com figura heràldica de la família.

¹³ ARX. C. d'Ar., Reg. Canc., n. 1.390.

¹⁴ F. DE SAGARRA, *Sigillografia catalana*, 111 (B., 1937), pp. XIII i XVII, 65, 115-116.

Les activitats eclesiàstiques del bisbe Jaume Sitjó no són gaire més conegudes.

Diversos historiadors accepten que fou degà de l'església barcelonina de Santa Maria del Mar. El que no fou mai és bisbe de Barcelona, com ha dit algú, modernament¹⁵. Diu el P. Villanueva que durant molts anys havia estat vicari general de Tarragona, i que, des de 1322, fou canonge d'aquesta església. L'any 1341 el capítol l'elegí bisbe de Lleida, i encara que d'antuvi el papa no reconegué l'elecció — probablement perquè volia proveir ell mateix la vacant — la reconegué més tard. No sembla que l'objecció fos a la persona del bisbe, sinó al procediment de nominació. Es creu, generalment, que començà el seu pontificat, a les darreries del mes de maig d'aquell any. Villanueva¹⁶ impugna la data de la presa de possessió i diu que prestà jurament d'obediència canònica, a l'arquebisbe de Tarragona Arnau Ces Comes, el «III idus decembris 1341 super altare Sanctae Teclae».

Sembla que durant el seu episcopat, a Lleida, féu construir una de les capelles de la seu. També es recorda, perquè ho recull Escolano¹⁹, que el 14 d'octubre de 1343, era a València, on assistí a la consagració de l'altar de la Verge del Carme d'aquella ciutat, i que hi féu una prèdica, en representació del prelat valencià Ramon Gaston.

S'han conservat moltes constitucions del bisbe Sitjó, establertes en diversos capítols generals. Home que degué tenir el sentit de la jerarquia, ordenà, en una constitució sinodal (22 agost 1343), que l'enterrament a l'interior de la seu fos limitat als bisbes, reis i reines, amb algunes excepcions. Per a altres persones significades assenyalà, específicament, diversos llocs del claustre.

De l'inventari de la seu de Lleida, traçat en 1381, se'n dedueix que regalà alguns objectes a l'església d'aquella ciutat.

S'ha vantat, a honor i glòria del bisbe, la protecció amb què va distingir-lo Pere III²⁰, per més que, vistos els fets en els quals es basa la suposició, aquesta protecció, resulta dubtosa. Si l'estratègia a què recorregué el monarca li hagués valgut el resultat que

¹⁵ R. TÀSIS, *La vida del rei en Pere* (B., 1954), p. 328.

¹⁶ VILLANUEVA, op. cit., XVIII, p. 14.

¹⁹ G. ESCOLANO, *Hist. de València* (València, Madrid, 1878), p. 252.

²⁰ *España sagrada*, XLVII, p. 49.

ell n'esperava, el bisbe Sitjó hauria lluit el capell cardenalici des de 1345. Això no demostra que el rei volgués protegir-lo, precisament a ell, ni que hagués estat elegit per a erigir-lo cardenal. Pere III demanà dos cardenalats al papa: un pel bisbe de Barcelona, i un altre pel de Lleida. La petició la justificà en el fet que en queixar-se al rei Andreu, de què les armades de Nàpols damnificaven els seus súbdits, aquest respongué que no hi tenia res que veure i que l'únic responsable era un cardenal que la seu apostòlica mantenia a Nàpols. Aquest és l'argument, segons Zurita, del qual Pere III en treu les raons necessàries per a demanar dos cardenals.

S'ha volgut contar amb una altra prova de l'afecte i distinció amb què el rei afavoria el bisbe, pel fet de que, en 1347, el monarca ordenà el viatge de Sitjó a Barcelona per tal de rebre la seva reial muller, Elionor, que arribava a la ciutat comtal. Aquesta distinció tampoc fou feta a la persona del bisbe, sinó que reberen la mateixa ordre de traslladar-se a la capital, per a ésser presents a l'arribada de la reina, els bisbes de Vic, Lleida, Elna i Tortosa, sense detallar-ne els noms i entre moltes altres persones.

Puigjaner explica que el benifet que instituí a Valls era el de les germanes Maria Jacobi i Maria Salomé, i que ell ordenà que fos destinat al manteniment, als Estudis de Lleida, de tretze estudiants pobres, fills de la vila de Valls.

En 1348 fou traslladat pel papa a ocupar el bisbat de Tortosa, del qual prengué possessió, el 24 de desembre. En 1350, ordenà algunes constitucions²¹, una de les quals, «de electione prioris maioris ecclesiae», mana que la dignitat de prior sigui elegida per compromís, i no per escrutini. Consta que l'any següent, comprà el «*sextum librum decretalium cum apparatu Johannis Andree*»²².

Hi ha acord en admetre que el bisbe Sitjó morí a Sant Mateu, el 18 d'octubre del 1351, en el curs de la seva visita pastoral, i s'accepta el que diu l'història de Tortosa, per més que Bofarull²³ fa constar que l'episcopologi de Lleida desconeix la data de la seva mort. Sembla que fou enterrat a la catedral de Tortosa.

²¹ Villanueva, op. cit., V, p. 99.

²² R. d'ALÓS, *Viatges d'investigació a l'arriu i Biblioteca Capítular de Tortosa*, «Butll. Bibl. Cat.» 5 (1913-14) 103 i J. RUBIÓ, *La Biblioteca Capítular de Tortosa*, id., id., p. 119.

²³ P. DE BOFARULL, *Historia de los Condes de Urgel*, I (B., 1853), p. 221.

El mes següent, novembre, Bartomeu de Pujades féu l'inventari dels llibres del bisbe trobats al palau episcopal. En total foren vint-i-un. Entre una gran majoria d'obres teològiques, hi havia «un libre de pergamini apellat *Secreta magistri Mauri Salerni*»²⁴, llibre que porta a parlar de les pràctiques nigromàntiques atribuïdes al bisbe.

* * *

Tot el que queda dit no aconsegueix de treure d'un anonimat grisenc la personalitat de Jaume Sitjó. És probable que l'anonimat hagués persistit, si no fos perquè Torres Amat trobà, a l'Arxiu de la Corona d'Aragó, una carta de la reina Violant, que reproduí en el seu diccionari, que diu:

La Reina. — Entès havem que vos tenits un llibre que feu en Cigó, bisbe de Leida, apellat Cigonina, lo qual libre parla de desfer maleficis. Pregam-vos e manam, que de continent, vista la present, lo'ns trametats per lo portador de la present. E en açò, dilació o escusa no metats, car Nos lo havem així de gran necessitat que no pot ésser maior. Certificant-vos que de present lo haiam a emprar perquè que mester-lo havem lo-us trametem. — Dat en Barcelona sots nostre segell secret a xxv dies de maig de l'any mccccxxxvii. — Protonotarius Dirigitur Jordà de Sobra, doctor en decrets e ciudadá de Leida.

La reina envia aquest lletra, en 1387, i no l'adreça al bisbe Sitjó — que havia mort feia trenta-sis anys, i que per tant, mai no pogué ésser protegit de Violant de Bar, la qual arribà a Perpinyà, per a casar-se amb Joan I, una trentena d'anys després d'haver mort el bisbe — sinó a Jordà de Sobra. És interessant aclarir aquest punt, puix que alguns comentaris sobre Sitjó donen a entendre que tingué tractes amb la reina o bé que fou un protegit d'ella.

No he pogut esbrinar qui fou Jordà de Sobra, però el cognom, poc difós, existeix o existí. El portà Miquel Sobra, fuster de Barcelona, extret sots-administrador del Consell de Cent, que visqué

²⁴ En el títol d'aquest llibre per una errada d'impremta aparegué Salern per Salerni, en el treball de J. Rubió sobre «La biblioteca capitular de Tortosa», segons comunicació del propi A. En realitat, doncs, potser no tenia res que veure amb la màgia sinó que, com diu Rubió, devia ésser un llibre de medicina escrit per algú de l'escola de Salern.

a cavall dels s. XVI-XVII²⁵ i sobre ott, amb acostament geogràfic i professional l'«... honorabili Jacobo Sobra in decretis bacallario tesaurario et notario ecclesie...» de Balaguer, el 1.^{er} de novembre de 1413²⁶.

La reina suposa que Jordà de Sobra, ciutadà de Lleida i doctor en decrets, és posseïdor del manuscrit original o d'una còpia, que tindria per herència, donació o compra. La lletra de Violant no diu que Sitjó hagués estat bisbe de Tortosa, malgrat que aquest càrrec fou el darrer de la seva vida, ja fos perquè ho desconeixia o bé perquè no calia fer-ne esment pel fet de suposar que la «Cigonina» hauria estat redactada i havia romàs a Lleida. Malgrat que la reina estés assabentada de l'existència de l'obra, el llibre, si mai fou escrit, no degué tenir gaire ressonància. El mateix títol és sospitós i difícil d'imaginar que fos escollit per l'autor, el qual a través del poc que coneixem de la seva vida, sembla un home seriós. És clar que pogueren titular-lo «Cigonina» després de mort Jaume Sitjó.

Diu Torres Amat que Jeroni Pau (que morí de pesta en 1465) parla dels escrits del bisbe Sitjó en la seva «Practica cancellarie apostolica», p. 104 — recopilació de cites de diversos canonistes, catalans molts d'ells —, de la qual el Dr. Jordi Rubió ens ha proporcionat la còpia que reproduïm, treta d'un incunable, editat a Roma en 1493, i existent a la Biblioteca Universitària de Barcelona amb el número 273.806. Però, Jeroni Pau ni s'extén llargament sobre el bisbe, ni esmenta la «Cigonina», ni fa cap al·lusió a les activitats nigromàntiques ni astrològiques de Jaume Sitjó. Cita l'autoritat de «Jacobum Cijonem epm. Ilerden. doctorem Cathalanum» en una qüestió de dret, a propòsit d'un rei francès que volia fer legitimar un fill seu pel papa, en circumstàncies especials. Més endavant el torna a citar i explica que «tempore suo — del bisbe — fuit quidam homo in Cathalonia tam potens in re vene rea qo. quolibet dia cognoscebat exacte uxorem suam triginta vicibus...». La dona recorregué secretament al rei d'Aragó, el qual menaçà el marit «sub pena capitis ne amplius quam sexies in die uxorem suam cognosceret, ne ut sic mortis periculum mulier incurreret». No queda clar si és Jeroni Pau o bé el bisbe qui afe-

²⁵ *Dietari Antic Consell de Cent*, VIII (B., 1899), p. 319.

²⁶ Fr. J. M. Pou, *Hist. de la Ciutat de Balaguer* (Manresa, 1913), p. 365.

geix «sed de potentia viri non tantam mirari oportet quantum de querela uxoria» ja que la dona és insaciable.

En realitat, doncs, fou Torres Amat (any 1836) amb la publicació de la lletra de la reina Violant el que desvetllà l'interès per la «Cigonina» i encara calgué que passessin anys. Ni la *España sagrada* (any 1850), ni el *Viage literario* del P. Villanueva (any 1851), ni Bofarull en els seus *Documentos inéditos* (any 1852) parlen de la nigromància, ni de maleficcis quan es refereixen al bisbe Sitjó. Sanpere i Miquel publica el seu llibre sobre les costums en temps de Joan I²⁷ (any 1878), insisteix, llargament, en exemples sobre la superstició i les pràctiques nigromàntiques, sense referir-se mai al bisbe Sitjó. L'historiador de Valls, Puigjaner, parla de Jaume Sitjó i tampoc n'esmenta l'obra ni la fama. Cal arribar a Rubió i Lluch (any 1908)²⁸ per a trobar la primera al·lusió clara al tractat en qüestió, però allò que comenta, en realitat, és el «supersticiós temperament del rei Joan» i de la reina Violant i, prudentment, no aventura cap judici sobre els coneixements astrològics del bisbe²⁹.

D'on tregué la reina Violant l'existència d'un tractat «que féu en Cigó... apellat Cigonina? Potser d'una informació falsa basada en una llegenda o fama del bisbe. Potser en el recull de sermons que deixà manuscrits i que no hem vist, n'hi ha algun que parla de desfer maleficcis. La carta de la reina, abastament esmentada com una prova de la credulitat en la màgia, l'astrologia i la nigromància en la cort de Joan I — i de moltes altres, afegiríem — s'ha tornat poc a poc un càrrec contra el bisbe. Millor dit, ha enterbolit la memòria de Jaume Sitjó amb boires de maleficcis i bruixeria, rodejant-lo d'una fama que ha anat creixent. S'ha arribat a dir que «La reina Violant, que durant la malaltia del seu marit estudiava el famós llibre de nigromància *Cigonina* del bisbe barceloní Jaume Cigó...»¹⁵. O bé «Caso de los más curiosos fue el de aquel Deán de la Iglesia barcelonesa de Santa María del Mar, Jaime Cigó, obispo que fue de Tortosa desde 1348 a 1351, después de haberlo sido de Lérida entre 1341 a 1348. Tan aficionado fue éste

²⁷ S. SANPERE, *Las costumbres catalanas en tiempo de Juan I* (Girona, 1878).

²⁸ A. RUBÍO I LLUCH, *Docum. per l'Hist. de la Cultura catalana migeval*, I (B., 1908), p. 378.

²⁹ A. RUBÍO I LLUCH, *Joan I humanista i el primer període de l'Humanisme català*. «Est. univ. Cat.» 10 (1917-18) 13, 16.

a ciencias ocultas, sobre todo a la nigromancia, que llegó a adquirir siniestra fama de nigromántico por su libro titulado *Cigoina...* »⁸⁰.

Tot el que sabem de la nigromància del bisbe Sitjó es limita a que la reina demana que li envïin un pressumpte escrit que serveix per a desfer malefícis, segurament per a aprofitarlo en la malaltia del rei, atribuïda a algun sortilegi. L'astrologia i la nigromància s'exercien com una ciència, que en si mateixa no tenia res de censurable. Es practicaven per mal, aprofitant el que suposaven determinats coneixements i secrets, per a cometre actes de bruixeria i males arts. Les fogueres consumiren una bona quantitat d'aquests desgraciats. Però els pretesos coneixements també s'aprofitaven per bé, per a contrarrestar les malifetes anteriors. El mateix Joan I condemna bruixes i fetillers, però es rodeja de savis astròlegs. No era condemnable aquesta mena de coneixement sinó l'ús que s'en feia o el que es suposava que se'n feia.

Si el nostre bisbe volgué desfer malefícis, és probable que ho fes dins la més pura ortodòxia catòlica. Per ara, però, a menys que algun dia es desenterrï quelcom de més positiu sobre la «Cigoina» que no pas la lletra de Violant de Bar, ni és segur que el llibre hagi estat mai escrit ni és lícit d'acusar de nigromàntic i ocultista el bisbe Jaume Sitjó.

CRISTIÀ CORTÈS

⁸⁰ E. BAYERRI, *Hist. de Tortosa*, VIII, p. 559.

LA FIESTA DEL CORPUS Y REPRESENTACIONES
RELIGIOSAS EN ZARAGOZA Y MALLORCA
(SIGLOS XIV-XVI)

Una de las fiestas más solemnes del calendario medieval de nuestra península fue sin duda alguna la del «Corpus Christi». Los contemporáneos la sentían tan vivamente que la tenían como la fiesta por excelencia, deshaciéndose en ponderaciones sobre su esplendorosa procesión. En la *Farsa del Santísimo Sacramento* del extremeño Diego Sánchez (ca. 1550), después de definir el día como sin par:

Buen pro y un buen día,
el mejor que nunca es visto,
día es hoy de Jesucristo,
hijo de Santa María

hace una descripción de la procesión de la que se deduce que tampoco la podía haber igual:

las danzas, bailes y sones,
las músicas muy perfetas,
las cortinas, las carretas,
las banderas, pabellones,
las carátulas, visiones,
los juegos y personajes,
los momos y los visajes,
los respingos a montones¹.

Existen, por fortuna, buenos trabajos sobre el tema, desde los orientadores como los de José Romeu² y Agustín Durán y Sam-

¹ Cit. por BRUCE WARDROPPER, *Introducción al teatro español del siglo de oro* (Madrid, 1953), p. 180.

² JOSÉ ROMEU, *Notas al aspecto dramático de la procesión del Corpus en Cataluña* «Estudios escénicos» 1 (1957) 29-41.

pere³ hasta los complexivos como los de Mattern⁴ y Varey⁵. Pero he señalado en otro lugar la conveniencia de publicar materiales documentales para conseguir dar más cuerpo y matizar mejor las sistematizaciones que se inician. A este fin se reúnen las presentes notas, que no son las primeras que dedico al tema, y espero que pronto tampoco sean las postreras⁶. Son fruto de investigaciones realizadas en el ámbito de la corona de Aragón, pero en puntos distantes, es a saber: Zaragoza y Mallorca.

EL CORPUS DE ZARAGOZA

Un manajo de documentos del Archivo Histórico Municipal de Zaragoza nos permiten asomarnos a la principal procesión del Corpus aragonés del siglo xv⁷. En 1495, Zaragoza contaba con casi cuatro mil vecinos⁸.

Se trata de una antología de pregones de la festividad que se extiende desde 1423 hasta 1502, merced a los cuales conocemos distintas particularidades de su organización. Esta antología se redondea con algunas cuentas de la fiesta extraída del manual de actas comunes del Concejo (1471, 1472, 1492).

La procesión, cual desfila ante nuestros ojos en estas páginas, cubre su itinerario por el casco viejo, teniendo por punto fuerte el mercado, donde se levantan altares para la custodia, así como para las cabezas-relicarios de santa Engracia, santa Bárbara y san Lamberto que le hacen corte.

La procesión sale por la mañana, después del oficio, juntándose para ello los hombres en las llamadas «casas de la puente» o

³ A. DURÁN Y SAMPERE, *La fiesta del Corpus* (Barcelona, 1943).

⁴ GERHARDT MATTERN, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamensfeier besonders in Spanien* (Münster, 1962). Cf. mi recensión en RDTP 22 (1966) 437-438.

⁵ FRANCIS GEORGE VAREY, *The spanish Corpus Christi procession. A literary and folkloric study* (Valencia, 1962).

⁶ G. LLOMPART, *La fiesta del «Corpus Christi» y representaciones religiosas en Barcelona y Mallorca (siglos XIV-XVII)* AST 39 (1967) 25-45.

⁷ Sustancialmente la bibliografía del Corpus zaragozano, reunida por Mattern, pág. 136, se centra en A. Gascón de Gotor: *El Corpus Christi y las custodias procesionales de España* (Barcelona, 1916), pp. 19-21, el cual aporta varias noticias facilitadas por el sabio archivero del municipio, Tomás Ximénez de Embún. La obra posterior colectiva *Aragón y la Eucaristía* (Zaragoza, 1954), inverosímilmente, no toca nuestro tema.

⁸ RICARDO DEL ARCO, *Zaragoza histórica* (Madrid, 1928), p. 33.

ayuntamiento, y las mujeres en el interior de la Seo. En un principio los jurados exigen la presencia de un representante por familia con luminaria (1455); la afluencia posterior, una vez que la fiesta se afincó, hizo innecesaria esta disposición.

La procesión tiene carácter festivo. No faltan las órdenes de no cruzar a caballo y no llevar máscaras (*caracas*)⁹ y disfraces, en especial de judíos, de frailes y capellanes, aunque se permiten disfraces corrientes después de pasada la comitiva sacra (1455, 1486). También se prohíbe el lanzado de cohetes (1455), prohibición harto significativa. Las calles se limpian de mesas de vendedores, de ramas de bodegas¹⁰ y otros estorbos, son regadas y adornadas con junco que se transporta de media docena de lugarejos vecinos a la ciudad.

El ambiente se ve que acompaña. Por si acaso, se prohíbe trabajar en este día a los judíos y a los moros a la vista de los cristianos (1486). Incluso se les ordena que no contemplen el paso de la procesión desde las ventanas (1459, 1472) y, si quieren verla desfilar desde la calle, se han de arrodillar ante el Santísimo Sacramento, como hacen los cristianos (1502)¹¹.

La ciudad posee su casa de carros, de donde se sacan los entremeses. No sabemos cuántos ni cuáles, citándose el del infierno (1455) y el del dragón y san Jorge (1472). Éstos se representan durante la procesión en puntos fijados de antemano, que son siete en 1468 y cinco en 1472. En otros casos sólo se representan acabada la procesión, después de comer, en la plaza de la Seo (1480).

También en el cortejo de Zaragoza asisten los veinte y cuatro

⁹ La expresión *carassa* se halla en contexto parecido en el ámbito catalán. La constitución del obispo de Lérida Domingo Ram (1428) se expresa diciendo: «Prohibemus... ne [clericis] utantur vestibibus mulierum, nec monstris larvarum sive caracas utantur» J. VILLANUEVA, *Viage literario*, vol. 17, p. 260. En Palma de Mallorca, la calle de S. Felio trocó popularmente su nombre por el de *ses carasses* por razón de cierta fachada renacentista ornamentada con profusión de bustos y cabezas.

¹⁰ La presencia de ramas de pino, según Julián de Chía, es señal en Cataluña desde fines del siglo XIV de taberna. Por disposición legislativa (¿qué recogía una costumbre anterior?...). El refrán *campa* por sus respetos: «Campanar de pí, casa de vi». En Mallorca la costumbre no ha desaparecido del todo, así en los *cafés* de Algaida.

¹¹ En Castilla existe una disposición de Juan I (1387) que determina que al paso de la comunión de enfermos los judíos y moros se retiren o hinquen la rodilla. Sigue en ello *Las siete partidas* (tít. IV; ley 63), según M. Herrero García, *El santo viático*, en la obra colectiva *España eucarística* (Salamanca, 1952), 264-265.

ancianos del Apocalipsis, haciendo corona al Sacramento, como en Barcelona y Valencia, e igualmente son aquí llamados *Reys* (1471, 1492). En Huesca consta que los había también en 1515¹².

Las cuentas especifican los nombres de los músicos que contribuyen a dar solemnidad al acto. Un grupo de ellos — media docena — precede inmediatamente el Santísimo Sacramento. No se especifican sus instrumentos pero son los que cobran las *partidas* más elevadas. Es lo propio que acaece en las procesiones más conocidas, como la de Barcelona donde, ante la custodia, van ángeles-músicos y cantores (1424). Juan Amades trae la melodía de la orquesta de ciegos de música sorda de 1459, porque ciegos allí solían ser¹³. También el orden procesional de Valencia, no conservado sino reconstruido para los siglos siguientes XVI y XVII, presenta ante el Santísimo «la capilla de músicos de la catedral, vestidos con albas y tunicelas de tafetán blanco, llevando en la mano una vara de benjuí»¹⁴. Es curioso que estos músicos no aparezcan en las representaciones nuestras de pintura gótica hasta ahora recogidas. En cambio sí se ven en las del extranjero, como en el misal del cardenal Alberto de Brandenburgo (1524)¹⁵.

Los músicos restantes que acompañan el cortejo de Zaragoza traen tamborinos (29 en 1492; 25 en 1472), atabales (9 en 1492), rabeles (7 en 1492), carameleros (6 en 1472), panderetas (3 en 1471), trompetas (8 en 1472; 5 en 1492). Otros instrumentos son más raros: se habla de una gaita en 1471; de 2 cornamusas en 1472; de una dulzaina en 1492; de 3 laúdes en 1472; de una sinfonía y de una bombardas en 1472... Mención aparte merecen los ciegos, los cuales suenan vihuela, más precisamente medias vihuelas.

Entre los pregones tiene particular interés el de 1429, por cuanto enumera las indulgencias que se concedían para estimular

¹² R. DEL ARCO, *Misterios, autos sacramentales y otras fiestas en la catedral de Huesca* RABM 41 (1920) 266. Allí se alude al pintado de coronas «para los señores». No pueden ser otros personajes.

¹³ J. AMADES, *La antigua cofradía de ciegos de Barcelona* «Barcelona. Divulgación histórica» 6 (1948), p. 175. El ordo de 1424, publicado por A. Durán y J. Sannabre, *El Llibre de les solemnitats de Barcelona*, lo reproduce Mattern, en castellano, p. 308.

¹⁴ Reconstrucción de Carboneres, en MATTERN, p. 310.

¹⁵ Una útil colección gráfica eucarística española es la de L. Font y E. Bagué, *El tema eucarístico en el arte de España* (Barcelona, 1952). La miniatura alemana la reproduce el catálogo *Eucharistia* (München, 1960) lám. 13.

la piedad de los fieles en torno al culto eucarístico procesional, el teofórico mayor del gran día, pero también el menor y cotidiano acompañamiento del viático a enfermos.

LA DANZA DELS COSSIERS DE MALLORCA

Una noticia interesante hemos recogido del viejo pero útil libro de Emilio Morera, *Tarragona cristiana*, que atañe al folklore procesional mallorquín. En efecto, en estos últimos años hemos realizado unos intentos de síntesis en torno a las cuatro danzas procesionales conservadas en la isla de Mallorca hasta nuestros mismos días: la de San Juan *Pelós*, la de las águilas, la de los caballitos y la de los *coSSIERS*¹⁶. Todas ellas han podido ser retrotraídas documentalmente hasta la Baja Edad Media. La última de ellas, *els coSSIERS*, fechada por primera vez en la villa de Sóller a mitad del siglo XVI, la encontrábamos en Manresa, gracias al trabajo de J. Sarret Arbós, a mitad del siglo XV¹⁷. Morera nos permite bajar todavía en el tiempo su presencia en el Principado. Según él, en Tarragona, es dado salario en 1403, «al juglar que toca lo fluviol al ball del stoci»¹⁸. Es probable que se trate de una deficiente lectura por *scoci*. Con ello la danza mallorquina, paralela a la catalana *de bastons*, se remontará al siglo XIV, guardando en la isla su primitiva denominación.

En Mallorca los *coSSIERS* bailan todavía hoy acompañados de cornamusa, tambor y *fabiol*. Joaquín Sarret se refiere en 1593 a un baile de Manresa en que había «jutglars que sonaven el tamborino y cornamusa y guaytes» (= gaita)¹⁹. Creo que en Cataluña las parejas de gaiteros deben de estar extinguidas porque en 1931 sólo quedaba una pareja en Begues²⁰.

¹⁶ G. LLOMPART, *La danza religiosa de Sant Joan Pelós en las islas Baleares* RDTP 23 (1967) pp. 273-287; *Las águilas del Corpus de Pollensa (Mallorca) y la interpretación del águila procesional del levante español* RDTP 23 (1967) 83-101; *Els «Cossiers» de Mallorca* «Boletín de la Cámara de Comercio de Palma de Mallorca» (1966), núm. 653, pp. 203-212; *Els «cavallets» de Mallorca*, íd. (1967), núm. 654, pp. 20-27.

¹⁷ J. SARRET, *La festa i processó del Corpus a Manresa* «Butlletí del Centre excursionista de la Comarca de Bages» 12 (1916) 155.

¹⁸ E. MORERA, *Tarragona cristiana* II (Tarragona, 1901), p. 923.

¹⁹ «Butlletí del Centre excursionista» cit. 6 (1910) 183.

²⁰ *Exposició de la cornamusa* «Mai enrera» 8 (1932) pp. 6-7.

LA DANZA DE S. JUAN PELÓS EN MALLORCA

Señalábamos anteriormente la existencia de un baile en el Corpus mallorquín, cuya representación se encuentra en la liturgia catedralicia desde el siglo xiv. Gracias a la gentileza del P. Rafael Juan, archivero del santuario de Lluc, tenemos ahora la noticia de una representación de San Juan Bautista, en su fiesta de junio, en el interior del templo parroquial de Santa María de Inca, en 1370, lo cual se relaciona con lo que dijimos. La figura, pues, si no la danza, es anterior en Inca a la fecha mencionada.

Una investigación en la serie de libros de claviario de la catedral de Mallorca ha dado como resultado el hallar diferentes partidas que ilustran la representación de san Esteban y san Juan, la cual viene insinuada en las Consuetas estudiadas por Richard Donovan, a mitad del siglo xv, y asimismo la figura de san Juan Bautista con su cordero pascual, el famoso «Sant Juan Pelós» de tiempos posteriores. La descripción que se encuentra realizada en la Consueta, y que, según en otra ocasión advertimos, se halla, tanto en la pintura gótica coetánea, como, salvadas algunas distancias, en el personaje de «San Juan Pelós» del folklore pollen-sín del Corpus actual, viene corroborada por los gastos de costes que hemos recogido.

EL CORPUS DE MALLORCA

En uno de los primeros libros conservados de esta serie de claviario, en una página en blanco, figuraba, bien destacado el «ordo processionalis» de los apóstoles en la procesión del Corpus de Palma (1453). Sorpresa fue el que al final, en una especie de postdata, se hallaba también una alusión al personaje de San Juan Bautista con su cordero pascual, al cual — según se anota — cuidaba de sacar anualmente el gremio de toneleros. Esta figura, que ha sido la que más constancia ha demostrado en el Corpus mallorquín, la teníamos localizada en el Corpus a principios del siglo xvii. Ahora vemos que la cosa venía de muy lejos. Desde luego queda clara la razón por la cual el gremio adoptó esta figura: la calle «dels Boters» está ubicada en el barrio marinero de la

ciudad, en la inmediación de la capilla de San Juan de Malta. Allí se venera el Santo Cristo «dels Boters», que era la imagen patronal. Es lógico que, por razón de vecindad, vinieran a cuidar desde antiguo del entremés de «Sant Juan Pelós». Era igual a la bellísima talla gótica que se veneraba antaño en el altar mayor del mencionado templo y hoy orna su entrada principal.

Por lo que atañe a los apóstoles, que llevaban los atributos propios para su identificación popular, se mantuvieron en la procesión hasta hace pocos años. Hoy no salen ya. Desde luego, la precedencia había cambiado. Últimamente, San Pedro, en 1453 el primero, presidía en último lugar.

Entre los apóstoles se advierte que cobró preponderancia popular San Bartolomé, por causa del demonio que le acompañaba. Es sabido que ordinariamente su iconografía medieval lo tenía por imprescindible, atado con una cadena. No hace mucho todavía un turista inglés preguntaba en el Museo Diocesano de Mallorca qué era lo que llevaba en la mano el santo apóstol en una estatua allí expuesta... Como buen inglés, le picaba la curiosidad si podía ser una pipa... Pero no; el custodio le tranquilizó: se trataba simplemente del gancho de arranque de la cadena del diablo...

El «diablo» en cuestión llevaba una veste anaranjada, testa con dos caras, hacía sonar cascabeles y reventar cohetes. Como se ve, la procesión mallorquina nada tenía que envidiar en punto a estruendo a otras peninsulares, aunque debía resultar provinciana respecto de la de Barcelona.

Los apóstoles llevaban todos ellos sus nombres respectivos escritos en sendas diademas de piel. San Pedro además se cubría, como en la tabla gótica de la catedral y en las imágenes barrocas de las parroquias del llano, con tiara. Era el primer papa.

Otro pormenor indicativo de la procesión del Corpus: la música. Entre las partidas que publicamos aparecen algunas, que se completan mutuamente — procedimiento que hemos utilizado largamente en esta recopilación —, acerca de los ocho músicos que precedían el Santísimo. Se les llama indistintamente «juglars», «sonadors», «musiquers». Se tocaban con unos «xipells» (1504) y delante de la cara llevaban unos velos (1506). Estos velos eran cedazos finos que se alquilaban año tras año a un comerciante especializado e iban colgados del «xipell», que era de latón y papel.

Como podían tocar en esta tesitura no se ve claro hoy, pero entonces sí que se debía ver claro, porque el documento de 1504 nos certifica de ello (cf. además 1528 y 1540). Se ve aquí nuevamente lo que conocemos por otros respetos (representación de San Juan Pelós, *cossiers* sollerenses del siglo xvi, etc.): el interés en el velamiento de la cara en esta época en las funciones religiosas de parte de los «personajes»...

NAVIDAD EN LA CATEDRAL

La *Consueta de la sacristía* de la catedral habla de música popular. Según ella las «trompes» integraban la comitiva de la «Sibilla»²¹ en los maitines de Navidad y luego formaban en la de las misas altas de los siguientes días (Texto transcrito por Gaspar Munar, *Les festes de Nadal a la Seu de Mallorca*, Palma, 1956, páginas 15, 18, 28). Uno propendería a pensar que se usaba sólo música litúrgica y como instrumento el órgano, acerca del cual hay noticias antiguas. En los libros de cuentas aparecen ahora «sonadors», «trompadors», «juglars», «trovadors», nombres sinónimos. Y ello desde 1439. Parecen ser cuatro (1439), procedentes alguna vez de Lluchmayor (1480). Sus instrumentos eran en 1439 «trompetas» y una «cornamusa». Sonaban en las tres fiestas principales de Navidad y ello en la mayoría de las funciones litúrgicas, como se desprende por exclusión de la partida de 1590.

Otras noticias interesantes, aunque imprecisas todavía, resultan las que atañen a la «Sibilla». Este curioso personaje de la liturgia navideña mallorquina, aunque parezca extraño, en la serie de clarvaría aparece por vez primera en una partida pagada en 1504. En forma de alquiler de una cabellera. Más adelante no se habla ya del mencionado alquiler y se halla una partida para reparar su «xipell» o tocado, que era de latón. Parece, pues, que estaba en la línea iconográfica que conocemos por la tradición actual. También en el detalle de cantarla muchachos. Si no me he descarrado, hasta 1521 no se le da paga propiamente dicha. Aunque en 1506 ya se le compraban unos guantes. Sobre la famosa espada que lleva hoy, ¡ni palabra!...²¹

²¹ La bibliografía sobre la «Sibilla» ha sido recientemente recogida por J. Masot, *Notes sobre la supervivència del teatre català antic*, «Estudis romànics» 11 (1962) 80-87.

LA REPRESENTACIÓN DE LA ASUNCIÓN EN PALMA

Un inventario de enseres cultuales de la parroquia palmesana de San Jaime nos lleva a aludir a la representación de la Asunción. El libro *Devoción de Mallorca a la Asunción* (Palma, 1950), del P. Gaspar Munar dejó plena constancia de la importancia de esta fiesta en la diócesis mallorquina. Ahora, *Las visitas pastorales de D. Diego de Arnedo a la diócesis mallorquina (1562-1572)*, de Lorenzo Pérez, sustancialmente publicadas, nos ha llevado a la certeza de que no había parroquia al tiempo de la visita tridentina que no poseyera altar de la Dormición. El inventario de que hablamos, que es de 1602, pero que habla de piezas muy gastadas por el uso, nos lleva a admitir la existencia en parroquias de, al menos, una liturgia procesional figurativa en la línea de la de la catedral iniciada en 1456²².

GABRIEL LLOMPART, C. R.

Documentos de Zaragoza

1. *Pregón de la fiesta del Corpus Christi (1429)*

Oyt que vos fazen a saber los jurados de la ciudat de Çaragoça que cras jueves será la fiesta del Corpus Christi e se fará solempne processión, por aquesto los ditos jurados dizen, moniestan e requieren a todos los ciudadanos vezinos e habitadores de la dita ciudat que, cras manyana, sían plegados los hombres a las casas del puente e las mulles a la seu, por acompañar la dita processión, la qual partirá de la dita seu e irá por la frenería a Sant Jayme, al cap de la carrera a Santa Cruz, la carrera myor a suso a la Puerta Toledo, al mercado por

²² G. Munar, *Devoción*, pp. 59, 231-245, trae los textos de las Consuetas catedralicias fundamentales. A la documentación aportada por el P. Munar sobre la imagen preciosa de la catedral hay que añadir, conforme me sugirió el buen amigo Juan Muntaner (†) las noticias de las *Actas Capitulares (1466-1495)* sobre el asumir la fiesta el gremio de carniceros en 1483 (f. 113 v) y custodiar la imagen, ellos mismos, en 1488 (f. 170).

la cedería a suso e al Cosso, e tornará por la Puerta Nueva de Sant Phelip, por casa D. Gil Pérez de Buysán a la laguna por casa de Don Domingo la Naia, por las botigas a Sant Per, al cap de la carrera, la cuytillería a suso e a la seu.

Item los ditos jurados requieren e moniestan a todos los vezinos e habitadores de la dita ciudat que cada uno haya limpiado las carreras e encortinado sus fronteras lo más solempnemente que porá, por do la dita processión passará, dins pena de v s., levadera de los contrafa-zientes sin remedio alguno, aplicaderas al común de la dita ciudat*.

Item por tal que con mayor devoción las gentes vengan a la processión de la dita fiesta e se dispongan a hojr las viespras e maytinas que se dirán en la viespra temprano e el officio e el servicio que se fará el dito día de Corpus Christi en la seu por la manyana antes de la processión e todos los officios del octavario, a los quales officios e horas ha infinitas indulgencias atorgadas por el papa Urbano quarto e por el papa Martín, agora nuevamente, los ditos jurados mandan publicar las ditas indulgencias e son segunt se siguen:

Aquestas son las indulgencias e perdones otorgados a la festividat del Corpus por todo el mundo a todos los fieles verdaderament confessos e contritos:

Primerament el papa Urbano quarto quando instituyó la festividat del Corpus Christi atorgó ad aquellos qui serán en la iglesia quando se dirán las viespras de la vigilia e las maytinas, missa e viespras, por cada hora de aquestas, c días de perdón.

En prima, tercia, sexta, nuena e cumpletas, por cada hora, ~~xxxx~~ días; por cada un día del octavario a qui será en las ditas horas, cient días.

Agora nuevamente el papa Martín quinto, ultra los ditos perdones precedentes atorga los siguientes:

Primeramente atorga a todos los fieles verdaderamente confessos e contritos qui dayunarán la fiesta del Corpus Christi o farán alguna otra obra pía en lugar del dito dayuno segunt consello de sus confesores, cient días de perdón.

Item a los qui entrevendrán en las iglesias quando se dirán las viespras de la vigilia e las maytinas, missa e viespras del día, por cada hora de aquestas cc días. Item por cada una otra hora del dito día, ~~Lxxx~~ días. Item en las octavas a maytinas, missa e viespras, por cada una hora d'aquestas, cient días e por cada una otra hora de las ditas octavas, ~~xxxx~~ días.

Item a los qui continuamente acompañarán la processión el día del Corpus Christi, cien días. Et todos los ditos perdones ganen los perlados absentement ocupados qui en los ditos actos deseñarían seyer presentes e no pueden. Item a los clérigos qui celebrarán

* Hasta aquí llega el texto del pregón conservado de 1423, l. c. (1423), ff. 14 v-15.

missas en el dito día e sus octavas e rogarán por la paz e tranquilidad de la Iglesia, por cada missa, cient días. Item a los qui recibirán devotament el precioso cuerpo de Jesu Christo en el día del Corpus Christi, en cada una vez, cient días. Item a los que acompañarán al Corpus Christi quando lo levarán a los enfermos, si levarán lumbre, cient días; a los qui no levarán lumbre cinquanta días.

Item atorga el dito papa Martín en la festividad del Corpus Christi e en los días de las octavas de aquél, en qualesquiera tierras e lugares do será posado ecclesiástico entredito por qualquier auctoritat que, toquadas campanas e abiertas las puertas, con alta voz, se puedan celebrar las missas e todas las horas, admetidos los entreditos e fuera gitados los excomulgados, empero que aquellos qui havrán dado ocasión al entredito no se ajusten al altar.

Item el prior e capítol de la sancta seu de Çaragoça considerantes la singular gracia sobredita, por tal que todos los fieles mellor puedan ganar las ditas indulgencias e specialment las ditas maytinas, que son por cada vegada ccc días, por aquesto ha ordenado que las maytinas del dito día e de todas las actavas se digan en el día predicto a la hora que se costumbran dezir los días de las tenebras.

Item han ordenado que el ... se faga antes de la processión.

E por tal que las sobreditas indulgencias vengan en noticia de todos los fieles cristianos los ditos jurados mandan fazer la present apellación e crida por los lugares acostumbrados de la dita ciudat.

Archivo Histórico Municipal de Zaragoza (= AHMZ), Libro de Cridas (1429), ff. 10 v-12 v.

2. Pregón de Corpus Christi (1455)

Oyt que vos fazen a saber de part de los jurados de la Ciudat, que cras jueves por la manyana, día de Corpus Christi, es deliberado fazer sollempne processión, la qual partirá de la seu e partirá por la plaça de las casas de la Diputación, la cuytillería a suso por Sant Jayme al cap de la carrera, la carrera mayor a suso, por la Puerta Toledo, por el mercado, por la carrera nueva e las botigas, por Sant Per al cap de la carrera, por la frenería e a la dita seu.

Por tanto los ditos jurados dizen, ruegan, requieren e moniestan a todos los fieles christianos que cras jueves, por la manyana, sían plegados e ajuntados los hombres a las casas del puent e las mulleres a la seu per a acompañar la dita processión, al menos de cada casa una persona, con cirios o candelas encendidas en las manos, en pena de cinco s. aplicaderos al común de la dita ciudat.

Item assí mismo mandan los ditos jurados que cada uno sía tenido limpiar, barrer e empaliar lo millor e más sollemnemente que porán las fronteras de sus casas por do la dita processión passará dins la dita pena.

Item assí mismo han ordenado los ditos jurados quieren e mandan que en la dita processión cessen toda manera de entremeses, caraças, jodíos et todos juegos, ni lancen cohetes, en pena de llevarlos a cárçel.

AHMZ, Cridas (1455), ff. 17 v-18.

3. *Pregón de Corpus Christi (1459)*

Oyt que vos fazen a saber de part de los jurados de la ciudat que cras jueves por la manyana, día que será de Corpus Christi, es deliberado fazer solempne processión, la qual partirá de la seu e hirá por la plaça de la Diputación, la cuytillería asusso, por Sant Jayme al cap de la carrera la carrera mayor asuso a la Puerta Toledo, el mercado asuso por la carrera de la cedacería e tirará por el coso do stán las casas de Johan Montanyes e los torneros e tornarà al dito mercado, e hirá por la carrera nueva dreyta fins a las botigas e girará por Sant Per al cap de la carrera por Sant Jayme, la cuchillería aiuso, por la dita plaça de la dita Diputación e tornarà a la dita seu.

Por tanto, los ditos jurados intimando lo sobredito dizen, ruegan, requieren e moniestan a todos los fieles cristianos que cras jueves, por la mayana, los hombres a las casas del puent e las mulleres a la seu sían plegados e ajustados para acompañar la dita processión, al menos de cada casa una persona, en pena de diez s. aplicaderos al común de la Ciudat.

Item assí mismo los ditos jurados mandan que cada uno sía tenido limpiar, ruxiar e empaliar lo millor e más solempnemente que porán las fronteras de sus casas por do la dita processión passará dins la dita pena.

Item assí mismo han ordenado e mandan que persona alguna de qualquier ley, stado, dignidat o condición sea, no sía ossada hir ni andar a cavallo por do la dita processión passará, desde la dita processión salga de la seu fins en tanto que la dita processión e los entremeses sían acabados e tornados a la seu, dins la dita pena. E encara han ordenado e mandan que en la dita processión cessen toda manera de juegos e entremeses ilícitos e desonestos. E assí mismo que en la dita processión no sían ossados lançar cohetes, dins la dita pena.

Item assí mismo han ordenado e mandan que todas e cada unas personas de qualquier ley, stado o condición, sían así christianos como infleles, que starán en las carreras por do la dita processión passará, sían tenidos quando passará el Corpus Christi ginollarse, en pena de x s.

Item mandan los ditos jurados que qualquier persona que hirá en los entremeses que en la dita fiesta se farán o por la carrera por do la dita processión ha de passar e hirá cubierto de caraça o con hábito de diablo, que no pueda ir en la dita processión ni por la dita carrera, sino que vayan ensemble e en la companya de aquellos qui fazen el

entremés del infierno e esto durant la dita processión, e qui el contrario fará, e será trobado fuera del dito entremés, que sía preso e levado a la cárcel, do haya de star por **XXIII** oras continuas sin remisión alguna.

Por quanto por causa de la pluvia que el dito día jueves Nuestro Senyor Dios quiso dar la dita processión huvo a cessar, por tanto es deliberado por servicio de Nuestro Senyor Dios cras, domingo, por la manyana, fazer e continuar la dita processión, smes de hir hi entremeses algunos ... por tal que los ditos entremeses no perturben la dita processión e que las gentes puedan veyer aquéllos, es deliberado que los ditos entremeses se fagan en el mercado cras domingo, entre la una e las dos oras aprés medio día.

AHMZ, Cridas (1459), ff. 13-14 v.

4. *Pregón del Corpus Christi (1468)*

Oyt que vos fazen a saber de part de los jurados de la Ciudad que cras jueves, día que será de Corpus Christi, se fará solempne processión, qual partirá de la seu e yrá por la plaça de la Diputación, la cuytillería a suso, el cap de la carrera, la carrera mayor a suso, por la Puerta de Toledo, el mercado a suso et girará por la carrera nueva a las botigas por Sant Per al cap de la carrera, la cuytillería a suso e por la dita plaça de la Diputación e tornarà a la dita seu.

Item los ditos jurados mandan que cada uno sía tenido barrer, limpiar, ruxar et empaliar lo más solempnemente que porán las fronteras de sus casas por do la dita processión passará.

Item los entremeses que el dito día se farán en la dita processión se hayan a fazer en la manera sigüent:

Primo, en la plaça de la Diputación saliendo de la seu.

Segundo, devant la casa de Paschual de Monrreal, speciero.

Tercero, devant la yglesia de Santa Cruz.

Quarto, devant la casa de Don Miguel Gilbert.

Quinto, devant la casa de Don Pero Cortes.

Sexto, al forno del portal.

Séptimo, en el terrado devant la casa del justicia d'Aragón, d'allí adelant fagan los ditos entremeses do bien visto les serán a los que los tienen e rigen.

Item han ordenado e mandan que persona alguna de qualquiera ley, stado, grado, preminencia o condición sían que no sía ossado yr ni andar a cavallo por do la dita processión yrá, fasta que la dita processión sía passada en pena de perder las bestias.

Item por quanto la cabeça de senyora Santa Engracia deven trayer a la seu para yr en la dita processión, han deliberado que, desde Santa Engracia fins al cap de la carrera, limpie e empalie lo más solempnemente que porán por do la dita cabeça passará, la qual cabeça ha de

venyr por la Puerta Cyneja a la plaça de Sant Gil e a Sant Pere e de allí yrá a Sant Pere e de allí a la seu, que estará ya empesado.

AHMZ, Cridas (1468), ff. 7v-8v.

5. *Pregón del Corpus Christi (1472)*

Oyt que vos fazen a saber de part de los jurados de la Ciudat que el jueves primero vinient, día que será de Corpus Christi, se fará solemne processión, la qual partirá de la seu, yrá por la plaça de la Diputación, la cuytillería asuso, el cap de la carrera, la carrera mayor asuso por la Puerta Toledo, el mercado asuso et girará por la carrera nueva a las botigas por Sant Per al cap de la carrera, la cuchillería asuso e por la dita plaça de la Diputación e la dita seu.

Item los ditos jurados por solempnización de la dita fiesta han deliberado fazer nuevos e solemnes entremeses e carros e por tanto mandan que cada uno sía tenido barrer, limpiar, ruxar, tirar todos los taulados, ramos de vender vino e otros empachos por do los ditos carros passarán et empaliar lo más solemnement que porán las fronteras de sus casas por do la dita processión passará, dins pena de cinco sueldos.

Item han ordenado e mandan que persona alguna de qualquier ley, stado, grado, preminencia o condición sían, que no sía ossado yr ni andar a cavallo por do la dita processión ha de yr, fasta que la dita processión sía passada e tornada a la seu, dins pena de perder la cavalgadura, aplicadera a la ciudat, ni star a cavallo en la plaça de la dita seu mientras se farán los ditos entremeses, dins la dita pena.

Item han ordenado que ningún iodío ni moro no sea ossado star en finestra alguna mirando quando passará el Corpus en pena de LX s., pagaderos por el senyor de la casa en do el dito iodío o moro stará, aplicaderos a la ciudat e que qualquier iodío o moro que passando el dito Corpus stará en la carrera sía tenido genollarse por reverencia del dito Corpus, dins pena de xxx s. aplicaderos a la ciudat.

Item mandan intimar que los entremeses se paran en los lugares infrascriptos: primeramente en la plaça de la Diputación. Item, al cap de la carrera. Item, cerca de Anthón Guallart. Item, al mercado. Item, devant de casa de micer Paulo.

AHMZ, Cridas (1472), ff. 23-24.

6. *Pregón de Corpus Christi (1486)*

[...] * Item assí mesmo los ditos jurados mandan que el sobredito día todas las casas de los jodíos e moros que sallen a carreras de cristianos hayan de estar cerrados e no gosen fazer fazienda en lugar que

Parecido es el pregón de 1476 (ff. 20-21) del que interesa sólo el último pá-

* Dejamos de publicar la parte inicial del documento para evitar repeticiones innecesarias.

por ningún cristiano se pueda ceयर dins pena de xixanta sueldos aplicaderos ut supra.

Item los ditos jurados han deliberado e mandan que persona alguna de qualquier ley, estado, grado o condición sía no sían osados de hir esfregados, ni fazer juegos, ni caraças mientras la dita processión se fará, dins pena del errar, los tales que assí trobados serán, a la cárcel et estar en aquélla por tiempo de ocho días, empero que fecha la processión los puedan fazer.

Item assimesmo mandan a todos los fieles cristianos que hirán en la dicha processión sían tenidos levar cada uno lumbres encendidas en las manos et esto por veneración de la dita fiesta, dins pena de sinquo sueldos.

Item que ninguno no sía osado de hir effregado en hábito o bestidura de frayre o capellán, dins pena de ser açotados.

Item más han ordenado e mandan que qualesquiera oficios e personas de qualquier stado o condición sían, que en la dita processión yrán, sean tenydos yr en orden en la dita processión et estar a obediencia de los regidores y fazer lo que por ellos será mandado. Et que vengan en la dita processión con sus luminarias, pero que en los cirios no traygan armas ni senyales algunas, dins pena aquél o aquéllos que contra lo sobredicho venrán, d'estar quinze días en la cárcel et de incorrer en las ditas penas contenidas en el statuto fecho por la Ciudad sobre esto...

AHMZ, Cridas (1486), ff. 17-18 v.

7. *Despesas fechas en la fiesta de Corpus Christi (1471)*

Primeramente a Johan de Mofort especiero por la ... y por tres dozenas de capsas que faltaban de otros anyos, que da la ciudat ésta a ... por cada anyo...

Item a los ayudantes, XII s.

Item por los senyores jurados, notario e mayordomo, XXXVIII s.

Item para los andadores et lo raz VI ll., todo XXXX ll., a VI d. fan XXXX, s. III.

rrafo: «Item los ditos jurados han ordenado que, por veneración de la dita fiesta, se fagan en la dicha ciudat tres [tachado] carros o entremeses. Los quales por no dar empacho a la dita processión solament ffarán en el mercado de la dita civdat e apres de comer.

Lo mismo decimos del de 1480 (ff. 12 v-13 v) que al final precisa: «Item los ditos jurados han ordenado que por veneración de la fiesta se fagan en la dicha ciudad carros e entremeses, los quales por no dar empacho a la dicha processión se farán després de comer en la plaça de la seu et après en el mercado de la dicha ciudat et no en otro lugar et qui el contrario fará ...»

En 1502 (f. 74) se lee particularmente: «Item hordenan a mandan que qualquier moro o mora que querrá salir y ver esta sancta processión sea tenido quando el Corpus passará fazer reverencia y rodillarse al precioso Cuerpo de Nuestro Señor, dins pena de cinquenta sueldos y que no sea osado de mirar en ventana dins la dicha penas.

Item a los corredores por estender el junco, que se les costumbre dar xvi s.

Item a los de la Pobra, por x cargas junco xx s.

Item a los de Pastriz, por vi cargas junco, xii s.

Item a los del lugar de Villamayor, por xii cargas junco xxxiii s.

Item a los de Peñafior, por viii cargas de junco, xvi s.

Item a los del lugar de Villanueva, por vi cargas juncos, x s.

Item a los del lugar de Huytebo, por vi cargas juncos, xii s.

Item a vii trompetas que fueron en la processión del Sr. Arzobispo Albaro d'Olibares et myser de Ripalda, cada diez s., lxx s.

Item a los quatro músicos que yban delante la custodia, cada diez s. xxxix s.

Item a Dabindo, mancebo charamello, ii s.

Item a Antonio de Pamplona, tamboryno, ii s.

Item a Bray Farango, charamello, ii s.

Item a Andalla el Navarro, tamborino, i s. vi.

Item a Johan Oson tamborino, ii s.

Item a Jayel Beguart charamella, ii s.

Item a Alonso, tamborino, ii s.

Item a Johan Miguel, atabal, ii s. vi.

Item a Johan de Cerratón, tamboryno e companyo suyo, ii s. vi.

Item a Johan de Peralta, tamboryno, ii s. vi.

Item a Johan Navarro, ciego con viuela d'arco, iii s.

Item a Alonso de Henanio, ciego con viuela d'arco, iii s.

Item a Diego de Gamarra, ciego con viuela d'arco, iii s.

Item a Mingo Rebanyes, tamboryno, ii s. vi.

Item a Antón de Christo, atabal, ii s.

Item a Miguel de Henanio [?], tamboryno, ii s. vi.

Item a Salvador de Pancorvo, atabal, ii s. vi.

Item a Antón de Garay, tamborino, ii s.

Item a Pedro de Fuertes, atabal, ii s.

Item a Pedro de Soria, gayta, ii s. vi.

Item a Gaspar Soriano, tamborino, ii s.

Item a T. Brieles y su fijo, fueron en la crida la viespra, vii s.

Item a Iohán d'Ax, tamborino, fue en la crida, v s.

Item a Pedro de Piedrayta, panderete, iii s.

Item a Miguel de Yra, tamborino companyo suyo, iii s.

Item a Iohán de Villalba, tamboryno, ii s. vi.

Item a Iohán Darmunyas, tamborino, ii s.

Item a Diego Pérez, i s. vi.

Item a Velchit, ciego, atabal, ii s. vi.

Item a Miguel de Marivella, panderete, ii s.

Item a Domingo Gallischo, tamborino, ii s. vi.

Item a Miguel Castán, atabalero, ii s. vi.

Item a Iohán Sánchez, panderete, ii s. vi.

Item a Domingo Soriano, tamborino, iii s.,

Item a Miguel d'Alagón, tamborino, II s. VI.

Item a Martín Pérez, I s. VI.

Item a Iohán de Langa, por la parte que toqua a la ciudat de lympiar la plata de la seu, VIII s.

Item a mossén Paulo de Ribas, para los XXIII senyores, XXX s.

Item a los escolares de la seu, por el altar donde estaba el Corpus en el mercado, XVI s.

Item a Iohán de Cortes, por el loguero de la fusta et palos que están guardados en la casa de los carros para otros anyos por mastre Iust, XXXIII s. IIII.

Item por x ll. clavos, v s.

AHMZ, Actos Comunes (1471), f. 64.

8. *Cuentas del Corpus Christi (1472)*

Item taxaron e mandaron sean dados e pagados al dito Miguel Stheva mil doscientos quaranta cinco sueldos jaqueses, los quales de ordination e mandamyento de los ditos jurados ha distraydo por la ciudat de lo suyo propio en la fiesta de Corpore Christi en la manera siguiente:

Primeramente pago al prior del Carmen por razón de la sierpe que fizieron e el sant Jorge en su convento, entre pintarla, loguero e todo lo necesario XXXV s.

Item pago a maestre Just e maestre Johán el valenciano, por la pensión que la ciudat les faze por el mantenimiento de los carros de la ciudat, CCL s.

Item pago a Ramón Bosch, por envelar de la plaça de la Diputación entre manos... e todo lo necesario, CX s.

Item pago al moro que puso el cadafals muy grand con gradones, LXXX s.

Item por limpiar e ruxiar la plaça la viespra de Corpus Christi, VIII s.

Item pago por XII brandones que pesaron CXIII ll., menguaron en el cremar XXVIII ll., a razón de III s., que muntan entre loguero e menguas, LXXXXII s.

Item pago por la cera blanca para cubre los XXXIII cirios, XXXIII s.

Item pago de manos de obra los ditos cirios a dos dineros por libra, XXV s.

Item pago por dos dozenas de varas para la dita fiesta, XX s.

Item de pintar las ditas varas, XII s.

Item de pintar una dozena de scudetes de armas de la ciudat para los ditos cirios, VI s.

Item por LVIII ll., III de ternero, para el convyt de los ciudadanos que levaron las varas e brandones, LVIII s.

Item pago de pan franquicio para el dito convyt, XXX s.

Item pago de pan leytaro para el dito convit, LXX s.

Item pago por viii cántaros de vino blanco para el dito convit, a tres s. cántaro, xxxiiii s.

Item por dos cántaros de grech para las gentes honorables, xx s.

Item por dos cántaros de vino tinto, iiii s.

Item por xvi ll. de oruga a viiii ll., xii s.

Item de crosellas tempranas, iiii s.

Item de yuglas, garrofalo e ciresas, v s.

Item por dos saquos de carbón, viii s. iiii.

Item al armero por su salario, viii s.

Item del loguero del vidre, i s.

Item de una redoma que crebaron a Merla i s. iiii.

Item al aguador de levar el ternero, agua e vino a casa de Merla, por todo, ii s.

Item por quatro plates de Malega que fueron rubados, i s.

Item en el almuerzo de los corredores del dito día, pago por xii spaldas e hun lomo de carnero, costaron xvi s.

Item por quatro cántaros de vino blanco a iii s., xii s.

Item por dos cántaros de vino tinto, iiii s.

Item de fruyta, iii s.

Item por una saqua de carbón, iiii s. ii.

Item de romeros, sal, agua e veyre, i s.

Item de loguero de seys talladores e hun spedo, vi d.

Item pago al concejo de Villamayor por x cargas de iunquo, xx s.

Item a los de Penyaflor por viii cargas, xvi s.

Item a los de la Pobla por viii cargas, xvi s.

Item a los de Pastoriz por vi cargas, xii s.

Item a los de Villanueva por vi cargas, xii s.

Item a los de Huyteno por vi cargas, xii s.

Item a los de Mocalbarba por viii cargas, xvi s.

Item pago a García d'Eredia, sonador de laut e hun su fijo, xxxiii s.

Item pago a maestre Alfonso, laut, xiiii s.

Item a Miguel Munyoz, trompeta, x s.

Item a Johán Barbullá, trompeta, x s.

Item a Álvaro Olmares, trompeta, x s.

Item a Yure de Gay, trompeta, x s.

Item a Johán Negro, trompeta, x s.

Item a Garsía, trompeta, x s.

Item a Mahoma el Moyt, iaramella, iiii s.

Item a Verdun, tamborino, x s.

Item a un tamborino negro del Senyor Rey, viii s.

Item a Mallorques, tamborino, iii s.

Item a Iohán de Çaragoça, tabalero, iiii s.

Item a Martín de la Mora, tamborino, iii s.

Item a Martín baylo, tamborino, iii s.

Item a Alí el barón, trompeta, x s.

Item a los porteros del senyor príncipe e de la senyora infanta que guardaron e ayudaron en los carros de los entremeses, xviii s.

Item a Ripalda, trompeta, x s.

Item a Mahoma Pérez, trompeta, x s.

Item a Iure de Gaya, trompeta, x s.

Item a Iohan de Cordova, sinfonía, v s.

Item a Iohan de Pertusa, tamborino, ii s. vi.

Item a Iohan de Gravalos, tamborino, ii s. vi.

Item a Johan del Rojo, tamborino, ii s. vi.

Item a Domingo Ramo, jaramella, ii s. vi.

Item a Pedro Ahena, tamborino, ii s. vi.

Item a Iohan Targuero, tamborino, ii s. vi.

Item a Iohan Ferrandez, tamborino, ii s. vi.

Item a Iohan del Arqua, tamborino, iii s.

Item a Iohan de Vitoria, viyuela, iii s.

Item a el Barruequo, jaramella, iii s.

Item a Bidon, jaramella, iii s.

Item a Mahoma de Quart, cornamusa, iii s. vi.

Item a Mal Abat, jaramella, iii s.

Item a Trementano, cornamusa, iii s.

Item a el Chacho, tamborino, iii s.

Item a el Chacho Demez, tamborino, iii s.

Item a Mahoma Ferrero, tamborino, ii s. vi.

Item a Uyre de Calanda, tamborino, ii s. vi.

Item a Alí de Infres, tamborino, ii s. vi.

Item a Anthonio de Starriella, tamborino, iii s.

Item a Johan de Alcover, ciego, iii s.

Item a Alí Exadech, bombardarda, iii s.

Item a Miguel de Santagadea, tamborino, ii s.

Item a Domingo Romero, tamborino, ii s.

Item a Mahoma el moro, iii s.

Item a Alfonso Carmanta, ciego, iii s.

Item a Ramón de Sparça, ciego, iii s.

Item a Pedro el Navarro, ciego, iii s.

Item a Martín el Ceratón, ii s. vi.

Item a Pedro el Negro, tamborino, iii s.

Item a Gil de Sant Pedro, tamborino, iii s. vi.

Item a Diego de Sant Pedro, charamella, iii s.

Item a García Fernández, tamborino, iii s.

Item a Corral, tamborino, iii s.

Item a Johan del Arqua, tamborino, iii s.

que sumaría por todo, los ditos mil cc xxxxy s. viii, de los cuales otorgaron la sobrescripta e present assignación.

AHMZ, Actos Comunes (1472), ff. 190 v-191.

9. «Despesas del día de Corpus Christi» (1492)

- Primo di a Pero Gil, jaramelero, 11 s.
 Item a Pedro de Campos, 11 s.
 Item a Iohan Royo, tamborino, 11 s.
 Item a Amalabat, garamelo, 11 s.
 Item a Iteb a su fixo, atabalero, 11 s.
 Item a Colán Serrano, tamborino, 11 s.
 Item a Iohan Pérez, tamborino, 11 s.
 Item a Abel Gil, tamborino, 11 s.
 Item a Brayn de Muz, tamborino, 11 s.
 Item a Paulo de Francia, tamborino, 11 s.
 Item a Ferrando Docaya, tamborino, 11 s.
 Item a Martín Pérez, tamborino, 11 s.
 Item a Pedro de Soria, tamborino, 11 s.
 Item a Cristóval Castro, tamborino, 11 s.
 Item a Juan de Peralta, tamborino, 11 s.
 Item a García de Valnebro, tamborino, 11 s.
 Item a Iohan de Brinyas, tamborino, 11 s.
 Item a Iohan lo Francés, tamborino, 11 s.
 Item a Guillem d'Alfaro, tamborino, 11 s.
 Item a Iohan Miguel, ataballero, 11 s.
 Item a Iohan Ceratón, tamborino, 11 s.
 Item a Iohan de los Cicos, tamborino, 11 s.
 Item a Antón de Pamplona, tamborino, 11 s.
 Item a Ferrando de Villalón, jaramelo, 11 s.
 Item a Valí el Pelado, garamel, 11 s.
 Item a Bernat Pastor, rabelero, 11 s.
 Item a Bernat de Torres, tamborino, 11 s.
 Item a Salvador de Pancorvo, ataballero, 11 s.
 Item a Iohan Aznar, ataballero, 11 s.
 Item a Florestán, tamborino, 11 s.
 Item a Pedro Blasco, rabetero, 11 s.
 Item a Jacobo de Clericia, rabetero, 11 s.
 Item a Gil de Brana, tamborino, 11 s.
 Item a Colán de Santa Fe, ataballero, 11 s.
 Item a Juan Martínez, ataballero, 11 s.
 Item a Miguel de Sevilla, ataballero, 11 s.
 Item a Martín Ferrández, ataballero, 11 s.
 Item a Pedro de Córdoba, tamborino, 11 s.
 Item a Iohan de Garay, fixo suyo, 11 s.
 Item a Domingo Soriano, tamborino, 11 s.
 Item a Iohan de Villalva, ataballero, 11 s.
 Item a Pedro d'Alfaro, rabetero, 11 s.

Item a Salvador d'Agilar, rabelero, II s.

Item a Jorge de Villaroya, panderete, II s.

Item a Juce el Collado, jaramela, II s.

Item a Sayas, ataballero, II s.

Ciegos:

A Alonso de Iebano, micha viuela ciego, III s.

A Gamara, micha viuela, III s.

A Gonçalbo d'Alfaro, micha viuela, III s.

A Johan Nabaro, micha viuela, ciego, III s.

A Domingo Galisto, rabelero, II s.

Item di a Tribulet y su fixo, VII s.

Item di a Bernat, rabetero del Conde de Ribagorça, IIII s.

Item di a maestre Marquo, tamborino, III s.

Item di a Domingo Ynanyes, tamborino, III s.

Item di a Sabastián, negre del receptor, panderet, IIII s.

Item di a Martín Maça, tamborino del gobernador, v s.

Item di a mestre Andrés, tanyedor de laut, v s.

Item di a mestre Andrés, tanyedor de dulçayna, v s.

Item di a Iohan d'Ax, tamborino, IIII s.

Item di a Martín Álvarez y mestre Miguel Pereriz y maestre Iohan y sus fixos musiquos que fueron delant el Corpus, LX s.

Item di a los cinco trompetas, maestre Miguel Ripalda y Luys el moro, el de las bullas, L s.

Item di a los jurados de la Pobra, por xv cargas iunquo para la dicha fiesta, xxv s.

Item di a los de Pastrís, por vii cargas iunquo, para la dicha fiesta, xiiii s.

Item di a los jurados de Villamayor, por xii cargas iunquo para la dicha fiesta, xxiiii s.

Item di a los de Penya Flor, por viii cargas iunquo para la dicha fiesta, xvi s.

Item di a los de Huytebo, por viii cargas iunquo ... xvi s.

Item di a los de Molcalbarba, por iii cargas iunquo ... viii s.

Item di a los de Villanueva, por viii cargas iunquo ... xvi s.

Item di a Domingo, mayor hombre de los corredores, por el almuerzo el día de Corpus Christi, xvi s.

Item di a los ayudantes de los jurados para el almuerzo del dicho día, xii s.

Item di a maestre Gaspar por fazer e desfer el altar del Corpus y los altares para los reliquiarios, xii s.

Item di por lebar y traer la fusta del altar, iii s.

Item di a Miguel de Cortes, por el logero de la fusta, xvi s.

Item di a mosén Paulo de Ribas, capellán de la seu, por los Reys que acompañan la procesión, xxx s.

Item di a los scolantes de la seu por el parar del altar del Corpus, XVI s.

Item a Johan de Langa por limpiar la plaça de la seu y ruxar, VIII s.

Item di a Pedro de Bual por el enbelar de las velas del mercado y dos querdas, LX s.

Item di por el almuerço fizieron los senyores jurados la manyana de Corpus Christi de pan, vino e fruyta, VIII s.

Item di por el ternero se partió la viespra de Corpus Christi a los senyores jurados y notario y andadores y mayordombre, XXXIII s.

AHMZ, *Actos Comunes 1492*, s. f., Cuadernillo inserto al 7 de septiembre.

Documentos de Mallorca

1. Representación de S. Juan Bautista en Inca (1372)

En Berenguer D'Olms, cavaller lochtinent del noble mossèn N'Olfo de Próxida, portant veus de governador general en Mallorques, al amat lo batle de Incha o a son lochtinent, salut e dilecció. Com nos, ab letra nostra data a XXI dia del mes e any davall scrits, haguésem a vos manat, a instància del guardià del orde de Sent Francesch de la vila damunt dita, que no sostenguessets en alcuna manera que jochs, balls ne altres solempnitats se fessen en la dita vila lo jorn de la festa de sent Johan Baptista propvinent, sinó en lo dit orde en lo qual semblants coses són acostumades de fer, e assò per squivar dampnages ques poria per la dita rahó seguir, com se digués que en altres lochs de la dita vila los dits jochs, balls e solempnitats se devien fer, e ara, per part de aquells districtuals vostres qui volen fer la representació de sent Johan en la sgleya de madona sancta Maria de la vila desús dita, havem entés que aquells han fet lur apellaments e hauts lurs arnesos en fer bé e solempnialment la dita representació en honor de Déu e del dit sent Johan, sens dampnage de algú, segons ques pertany, e volents los dits balls e solempnitats fer ab volentat dels rexidors de la dita parròquia, qui fan e fer han acostumat la dita festa e solempnitats lo dit jorn en l'orde damunt dit, en tal manera que ranchor ne malvolensa de les dites coses nos seguirà ho s'esdevindrà, per la qual rahó havents sguart a les dites coses instituïdes les demunt dites que la dita representació fer volen en la dita sgleya de senta Maria, a vos dehim e manam que lexets fer a aquells bé e solempnialment e sens alcuna remor, honestament segons ques pertany, la representació demunt dita e lexets aquells ballar ensemps ab los dits rexidors e fer lur solaces, si los dits rexidors hi consentiran e aquells plaurà, e no en altra manera, com sís feia per altra forma se poria scàndel o remor sdevenir, la qual cosa devem de tot en tot squivar.

Datum Majoricis XXI die junii, anno a nativitate Domini MCCCCLXX

secundo. Sigillo anuli venerabilis Berengarii d'Olms, locum tenentis gubernatoris.

Archivo Histórico de Mallorca. Real Patrimonio, Lletres Comunes, vol. 38, f. 156.

2. Representación de S. Juan y S. Esteban en la catedral (1455 ss.)

Item paguí per quatre qui portaren lo pavelló a dos qui portaren dos siris devant Sent Steve e Sent Johan e Sent Steve e Sent Johan qui hagueren dos sous per homa, munta setze sous.

Archivo Capitular de Mallorca (= ACM). L. de clavaría 1455, f. 57.

Item paguí a mossèn Bernat Giner per un anyell e hun parell de esperdenyes per Sent Johan, set sols.

L. de clavaría 1456, f. 49.

Item doní an aquells qui portaven lo pavelló e los siris e qui foren Sent Johan e Sent Steve setze sols.

Id., f. 49 v.

Més pos en data que he donat an el discret mossén Guabriel Pont prevera per esser Sent Joan Batista e per lo Anyell se sous vi d. segons se mostre per albarà.

L. de clavaría 1485, f. 58 v.

Més doní a mossen Pera Desin prevera per esser lo personatge de Sant Johan set sous e sis diners per un parell de sperdenyes, es, per tot, set sous e mig.

L. de clavaría 1487, f. 57.

Item he paguat per una sclavina blanca que comprí per fer le vesta de Sant Johan Batista per les festes de Nadal, hun ducat e mig de or de cambre, val ii ll., vi s., vi.

Item he paguat per fer tanyr dita sclavina trenta sinch sous, dich i ll., xv s.

Item he paguat per una liura de stam de flesades per cossir dita roba, ii s. e viii d.

Item he paguat an el senyer en Blay Garrigua, flesader, per fer les vores e lo colleret de la dita roba, iii s.

Item he paguat a mestre Oliva, pintor, xviii s. per la careta que li feu fer per Sant Johan Batista.

Yo Rafel Carbó prevera fas testimoni com mosèn Antoni Custurer, prevera, clavari, a paguats set sous e mig per lo personatge de Sant Johan del anyell pasqual lo present any.

L. de clavaría 1504, ff. 74-74 v.

Item he paguat a mestre Holivar per tallar e cosir la roba de Sant Johan Batista viii s.

Id., f. 76 v.

Yo he paguat per fer una diadema per lo anyell pasqual per les festes de Nadal, III s. e per pintar dita diadema e una gran per lo Ihs, per tot, I s. VI, es per tot: III s., VI.

Yo Johan Minguet, prevere, fas testimoni com lo discret moson (sic) Antoni Custurer prevere ha paguats quatorze sous, dich XIII s. a mestre Barthomeu Oliva, pintor, e son per raparar la màschara de Sant Steva e per que es ver fas lo present de ma mia. Fo a XX de jener MD e sis.

L. de clavaría 1504, f. 77.

Més fas testimoni com lo desús dit clavari a pagats quatre sous a mestre Xavari, pintor, per dobar lo cap de Sant Steva y la cavalera de Sant Joan.

L. de clavaría 1519, s. f.

Yo Bartomeu Roig pravara, he rabut de vos mossèn Visens Valero, pravare, clavari de la Seu, dotsa sous per lo pintar e de nou reparar la testa del personatge de Sent Asteva de la Seu. Fo a dos de jener, any 1524.

L. de clavaría 1523, f. 54 v.

Item doní a mossèn Bartomeu Roig per adobar lo cap y cabalera ab se barba dell personatge de S. Joan Baptiste, quatre sous.

L. de clavaría 1524, f. 53 v.

3. *Elementos para el «ordo» procesional del Corpus (1453-1540)*

Ací appar la orda dels apòstols per la jornada de Corpochrist:

Primo va Sant Pere, qui aporta les claus.

Item Sant Pau, qui aporta la spasa.

Item Sant Andreu, qui aporta una creu.

Item Sant Johan Evangelista aporta palma e libre.

Item Sanct Jacme maior ab son bordó, sclavina e huna carabassa ab son capell e petxina.

Item Sant Thomàs aporta llansa.

Item Sant Jacme menor una barza.

Item Sant Phelip aporta una creu.

Item Sant Barthomeu huna gavinet de palliser e un diable encadenat.

Item Sant Matheu huna brotxa e una ploma.

Item Sant Matia una adestral.

Los boters solen fer Sant Johan Batista ab sa sclavina e son anyell.

ACM. L. de clavaría 1453, f. 85 v.

Item doní lo jorn de Corpochrist qui fou lo derrer jorn de juny a dotsa apòstols e al qui fou diable de Sant Bartomeu a quascun dotze diners; munten vint i sis sous.

L. de clavaría 1453, f. 86.

Item doní per los abeuratges e llurs treballs d'aquells qui sonaren dita jornada de Corpochrist devant lo cors de Jesuchrist a la processó cent sous . . . v l.

L. de clavaría 1453, f. 86 v.

Item a **xiiii** de juny doní a nen Bernat Seflor e a sos companys per sonar a la festa de Corpore Christi quatre l., segons appar per albarà.

L. de clavaría 1481, f. 56.

Item he paguat per sis pels blanques per fer les diademes per los apòstols a la festa de Corpuchrist i l. vi s. e més paguí per cobrir aquelles de or e oripellar hun ducat; més paguí per una pel petita de oripel qui mancà, v s. vi e més paguí a mestra Jacme libreter x s., per un libre scrit de mà maior per fer los patrons de les diademes: per tot, **iii** l., **xiii** s. vi.

Item paguí a mestra Polit, tapiner, per fer ditas diademes e picar aquellas **ii** l. x s.; més peguí per veta de filadís per ditas diademes per ligar aquellas **iii** s.: per tot, **ii** l. **xiii** s.

Item he paguat per mitge liure de seda blave e grogue (?) per fer la flocadura de les benes de la tiara v s. e per fer dites benes e flocadura, **iiii** s. vi.

Item he paguat a nels **xii** apòstols per lo die de Corpuscrist e lo diablòt de Sant Barthomeu, so es **ii** s. a cade hu: per tot, **i** l. vi d.

Item per loguer de **xii** picarols petits per lo diablòt e corda, **i** s. **ii** d.

Item pos que he paguat **xii** s., so es l'any prop pesat **vi** s. e lo present any altres sis sous, an el senyer en Bonnín, sadesser, per loguer de dues dotzenes de teles de sadassos per portar los sonadós lo dia de Corpucrist ab lo xipells. L'any propesat me oblidí de notarlos e per so los pos are en aquest any.

Yo Antoni Armengol, prevere, fas testimoni com mossèn Antoni Custurer a pagats los iutglàs, so es quatre liuras, dich los sonadós per la festa de Corpochrist, e son per lo present any.

L. de clavaría 1504, ff. 73 v-74.

Yo Miquel Forner, prevera, atorch haver rebut dotze sous de vos moson Anthoni Custurer, clavari de la Seu, e son per los títols he fets a les diademes haveu fetes per la Seu per la festa de Corpuchrist.

Item yo dit Forner fas testimoni com lo dit moson Custurer ha pagats axí a mí com a mestre Johan Castanyer cinquanta set sous, quatre diners per la thiara ha feta a la dita Seu per la festa de Corpuscrist.

Yo Thomàs Brancha fas testimoni com moson Toni Custurer, clavari de la Seu, a despès tres liures per fer **viii** cipallets de paper e hor barbari e huna vesta ab calses de tela grogua e hun cap de diable de dues cares y servex per la festa de Corpore Cristi.

L. de clavaría 1504, f. 76.

Yo Toni Bonnín e rebuts de vos mosson Sebastià Uguet prevera nou sous e son per lo loguer de huns vels per los mosiqués per lo die de Corpore Christ.

L. de clavaría 1506, f. 69.

Yo Anthoni Sans fas testimoni com lo dit clavari a pagat a Nen Xuets pintor tres sous per adobar les cares an el diable e dos sous a mestre Gonsalvo per pintar la roba de dit diable e 1 s. per corde e tiretes: es, per tot, vi s.

Més yo dit Sans fas testimoni com lo dit clavari a paguats an el senyer en Pug de Ros 1 s. e vi dinés, per loguer de sis picarols...

Més yo dit Sans fas testimoni com lo dit clavari a pagat per dos dotsenas de coets per lo diablòt, tres sous.

Més yo dit Antoni Sans fas testimoni com lo dit clavari a donat x s. 11 d. a nen Jacme Ros, botiguer, per dues canes e un palm de tela taranjada per fer gipó e calses an el diablòt.

Més yo Antoni Sans fas testimoni com lo dit clavari a donats tres sous y sis dinés a mestre Pera Olivar Castro, per fer la roba an el diablòt.

L. de clavaría 1512, s. f.

Item pos tres sous per los quoets per lo diablòt e per huna corde e per loger dells picarols y dit diablòt e per son salari, v s.

L. de clavaría 1514, s. f.

... tretza sous hi deu d. d'or barbari ha sarvit per ranovallar los xipels dels sonadós del dia del Corpus e per una mà de paper: quosta par tot, quatorze sous.

L. de clavaría 1523, f. 53.

Mes doní a mestre Vicens Tremoler fuster per a fer una clau novella de lenyam y adobar la spasa per los personatges de Sent Pere e Sent Pau per lo dia de Corpore Christi, sis sous.

Més doní a mestre Pere Trerens, pintor, per LX payns de or fí e LXXII payns de argent per adeurar dita clau y spasa trente dos sous.

Més doní per las mans de deurar y argentar dita clau y spasa, las quals stan deurats per modo de retaula, tres lliuras.

L. de clavaría 1524, ff. 49 v y 53.

Més doní a mosèn Bartomeu Rog per adobar dos xipalats per los sonadós entre hor y mans quatre s.

Més doní vuyt s. a mosèn Francesc Valaster per adobar lo cap del diablòt per la festa de Corpus Christ, vuyt s., per fer dit cap perque no valia...

L. de clavaría 1527, f. 42 v.

Item doní per uns vels que aporten los sonedós devant le care, quatre sous.

L. de clavaría 1528, f. 44 v.

Més doní a mestre Bartomeu Roig per doblar lo cap del diablòt per lo dia del Corpus, π s.

L. de clavaría 1529, s. f.

Més doní a mestre Xeveri, pintor, per adobar la carasa del diablòt, sis sous.

L. de clavaría 1532, s. f.

Més doní a mestre Xeveri, pintor, per adobar la carasa del diablòt que totes les banyes havien rompudes...

L. de clavaría 1531, f. 38 v.

Més doní a vuit sonadors qui acostumen sonar a la dita processó y devant lo Corpus all'altar, quatre lliures.

Més paguí per lo loguer de vuit vels de seda blanchs per los dits sonadors, quatre sous.

L. de clavaría 1540, f. 59 v.

4. *Juglares y Sibilla en la Navidad catedralicia (1439-1585)*

Item doní en data per los sonadors e trobadors per la festa de Nadal sinch lliures vuyt solls apar en carte ~~XXXVIII~~.

ACM. L. de clavaría 1439, f. 55.

Item doní a quatre sonadors, so es Vicens Sastre, Barthomeu Pere, Barthomeu Torrent, Anthoni Ramón per lo sonar de les festes de Nadal tres lliures e vuyt solls, de voluntat de mossèn Gabriel Fabrer quils havia loguats, tinch albarà testimonial en l'altre libre.

Item doní als trompetes e al qui sonava la cornamusa, ço es lo senyer en Guillem Uguet e Pere Barchaló e Bernat Collell qui sonaren a les festes demunt dites de voluntat de mossèn Gabriel Fabrer quils havia loguats, dues lliures.

L. de clavaría 1439, f. 39.

Més pos en data que doní als juglars o trompadors ço és en Miquell Guarau de Luchmaior e sos companyons per a sonar en dita Seu lo dia de Nadal e totes les tres festes (...) π ll. x s.

L. de clavaría 1480, f. 56.

Més he dat als juglars o trompadors, ço es en Miquel Palisser e sos companyons per sonar en dita Seu lo dia de Nedal e totes les tres festes, sinquante sous.

L. de clavaría 1487, f. 57 v.

Yo Antoni Felip prevere fas testimoni com mossèn Anthoni Cus-turer clavari a paguats sinquante sous an els trovadors per las festes de Nadal del present any ... π ll., v s.

L. de clavaría 1504, f. 74.

Yo Antoni Moll atorg aver rebut de vos mosèn Bernat Pals pre-

vera, clavari de la Seu, cinquante sous, son per lo sonar de les trompes per Nadal.

L. de clavaría 1519, s. f.

Més he donat a los sonados qui sonaren a les festes de Nadal asó es a les matines y per les festes als oficis y no a vespres de Nadal tres lliures y sinch sous.

L. de clavaría 1590, f. 56 v.

Item paguí a Ne Revella 1 s. per loguer de una cabellera per la sabilla al matí de Nadal.

L. de clavaría 1504, f. 74 v.

Per uns gonts per la sibilla per lo dia de Nadal dos sous.

Per lo loger de une cabelere per la sibilla dos sous.

L. de clavaría 1506, f. 69.

Item pos sinch sous per dos parells de guants, so es un parell per la sabilla de les matines de Nadal e l'altre per mí¹.

L. de clavaría 1514, s. f.

Més dona per mí manament del reverent capitol a mestre Pere Sarrier III s. per son fill perque fonch sibilla.

L. de clavaría 1521, s. f.

Yo Barthomeu Roig, pravare, fas testimoni com mossèn Visens Vallero pravare, clavari de la Seu, ha quomprades quatre onses e mitge de hor barbari per prende sinch sous e mix per dobar la testa de Sant Esteva he lo xipell per la sibilla. Fo a dos de jener any 1524.

L. de clavaría 1523, f. 54 v.

Més he donat a Nen Parera per lo personage de la sibilla ut moris est sis sous².

L. de clavaría 1529, s. f.

Item doní al fill de mestra Esteva argenter per lo personatge de la sibilla a les matinas de Nadall, ut moris est.

L. de clavaría 1529, s. f.

Més doní a Jeroni Albertí per lo personatge de la sibilla a les matines de Nadal sis sous³.

L. de clavaría 1533, s. f.

Més he pagat a un fadrinet de la almoyna per fer lo personatge de sabilla a les matines de Nadal sis sous.

L. de clavaría 1585, f. 57 v.

¹ Id. en 1515.

² Item doní a Nen Parera per lo plant de la Maria sis sous. En el mismo año.

³ Més doní a un fill de mestre Albertí per lo plant de la Maria, sis sous. En el mismo año.

5. Inventario procesional de la Asunción (1602)

Robes de Ntra. Sra. de Assumptió.

Primo un vel de seda guarnit de seda vermella i grogue an els caps ab floches de seda.

Item dos cuxins grochs de setí...

Item dos ventalls de plomes ja molt usades.

Item dos ales de àngels.

Item dotze diademes dels apòstols per fer la processó am una testa de St. Pere.

Item un llit de camp amb quatre pilars y sinc poms ab quatre vases totes deurades.

Item quatre banquetes baxes.

Item dos cuxins de vellud y setí verd.

Item dos cuxins de guadamecil.

Item una cortina per cobrir lo retaule.

Archivo Diocesano Mallorca. Visitas Pastorales del Ob. Vich y Manrique (1607). Libre de ordinations e inventari de St. Jaume, s. f.

LA ANTROPOLOGÍA DEL «LIBER CREATURARUM» DE RAMÓN SIBIUDA

I. RAMÓN SIBIUDA Y SU «LIBER CREATURARUM»

Para comprender mejor y al mismo tiempo situarnos con más facilidad dentro de la obra — en este caso bajo los aspectos antropológicos —, de Ramón Sibiuda, será bueno presentar un marco histórico tanto en torno de su persona como de su libro; así, aunque simplemente se apunten unos datos indicativos, se nos permitirá juzgar con más objetividad el valor intrínseco de esta obra y el valor representativo en el mundo de la cultura europea.

a) *La persona de Ramón Sibiuda.*

Ramón Sibiuda¹ no sabemos cuántos años tenía cuando murió, es decir, ignoramos la fecha de su nacimiento; sólo nos consta que dejó de existir allá por el año 1436 en la ciudad francesa de Tolosa, siendo profesor en esta universidad^{1a}. Unánimemente es tenido por hijo de Barcelona, la tradición más genuina así lo declara, aunque alguien con débiles argumentos defiende la patria francesa de Sibiuda². Muerto, pues, en plena primera mitad del siglo xv, es de

¹ Sobre las variantes del nombre de SIBIUDA véase: J. y T. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía española. — Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV — t. II* (Madrid, 1943), p. 101.

^{1a} El profesor F. STEGMÜLLER en la *Introducción* (p. 3) a la edición crítica —parcial— del *Libro de las creaturas* (cf. bibliografía - fuentes) presenta los siguientes datos biográficos acerca de R. Sibiuda: Parece ser que nació en Gerona; en 1428 y en 1435 fue rector de la Universidad de Tolosa; murió el 29 de abril de 1436; empezó a escribir el *Libro de las creaturas* en 1434 y lo terminó el 11 de febrero de 1436. Sin embargo, Stegmüller no apoya con ninguna fuente la prueba de estos datos; aunque hay que conceder que Stegmüller es uno de los primeros sibiudistas de nuestros días.

² D. REULET, *Un inconnu célèbre: Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde* (París, 1875), pp. 10-13; este autor defiende la patria francesa de Sibiuda, mientras la casi totalidad de autores que han hablado de Sibiuda sitúan a nuestro personaje como hijo de tierras catalanas, y más con-

suponer que la madurez de su obra la tenemos que relacionar dentro del contexto de finales del xiv principios del xv.

Sobre la persona y vida de Sibiuda sólo tenemos noticias muy endebles e imprecisas; practicó la ciencia médica, fue profesor en la universidad mencionada, de la cual llegó a ser rector; por los reflejos de su libro podemos decir que fue un buen pensador conocedor de filosofía y también de teología. Sólo a base de una crítica interna de su libro podremos discutir el parentesco o asimilación con tal o cual corriente o método filosóficos, ya que desconocemos la historia de sus relaciones sociales y científicas.

El *Libro de las creaturas* entraña una intención personal que sobrepasa la pura y simple especulación; este libro está dirigido a los hombres. Se trata de una obra que lleva condicionamientos históricos, o mejor dicho, es una obra comprometida con sus coetáneos. De tal manera es así que hay quien afirma su carácter eminentemente apologético³ o bien que fue escrito para la conversión de los judíos⁴. Sea como fuere, Sibiuda, él mismo lo expresa sin rodeos⁵, quiere poner en manos de los hombres un instrumento para alcanzar la verdad, especialmente la verdad de Dios y de la vida cristiana. Los tiempos de la madurez de Sibiuda no dejaban de ser desconcertantes, sobre todo por lo que se refiere a la vida de la Iglesia.

Sibiuda vivió en pleno cisma de occidente cuando en la Iglesia disputaban tres papas; esta contienda tuvo su fin efectivo en el Concilio ecuménico de Constanza, el cual duró del 1414 al 1418, esto es, veinte años antes de su muerte. En la sesión actava de este Concilio, el 4 de mayo de 1415, se condenaban los 45 artículos

cretamente de Barcelona. Menéndez y Pelayo es un acérrimo defensor de la patria catalana de Sibiuda: cf. *Historia de los Heterodoxos españoles II* (Santander, 1947), pp. 344-346.

³ T. CARRERAS Y ARTAU, *Introducció a la Història del Pensament Filosòfic a Catalunya* (Barcelona, 1931), en la pág. 51 dice: «Que el fil de les controvèrsies apologètiques no s'havia estrocat a principis del s. xv . . . , ho prova, entre altres fets, l'aparició de dos llibres singulars, és un d'ells el *Llibre de les Creatures o de la Naturalesa*, del professor de l'Universitat de Tolosa, Ramon Sibiuda . . . ». La tesis doctoral de J. Altés, *Ramón de Sibiuda y su sistema apologético* (Barcelona, 1939) viene a confirmar este aspecto.

⁴ Concretamente Mario Martins niega en su art. *As origens de Filosofia de Raimundo Sibiuda*, «Rev. port. Filos.» 4 (1948) 72 ss., la intención antijudía del *Libro de las creaturas*, refutando ciertos autores que la afirman.

⁵ Cf. *Prólogo del Libro de las creaturas*.

de la doctrina del inglés Wyclif, muerto ya el 31 de diciembre de 1384, el cual tanta influencia había tenido en europa, especialmente en Inglaterra; Juan XXIII había prohibido sus libros en 1413, cuando empezaban a entrar en el continente a instancias de Juan Hus de Bohemia, secundado por los discípulos de éste. También el mismo Concilio condenó solemnemente treinta artículos de Juan Hus, hombre realmente piadoso, que entregado por el Concilio al brazo secular — pecados de la historia — fue quemado en las afueras de Constanza; esto acaecía en julio de 1415. El poema de estos declarados herejes no termina aquí, en 1428 fue desenterrado el cuerpo de Wyclif para ser, de forma macabra, quemado, y echadas sus cenizas al río Swift.

No cabe duda que tanto el hecho del cisma como la polvoreda de estas herejías suscitarían sus comentarios y opiniones en la misma universidad de Tolosa. Es en este tiempo también que nace la «Devotio moderna», o *hermanos de vida común*, allá en Deventer, por obra de Gerardo Groote y Florencio Radewijns; extendida sobre todo por Holanda y Alemania llegó a crear un verdadero movimiento espiritual de gran alcance; en 1418 fue sometida esta forma de vida al Concilio de Constanza.

La vida de Sibiuda coincidió también con la celebración del Concilio de Basilea, donde bajo el pontificado de Eugenio IV se celebraron 25 sesiones que se prolongaron del 23 de julio del 1431 al 7 de mayo de 1437, debatiéndose la famosa cuestión del «conciliarismo». Asimismo coincidió con la vida de Juana de Arco (1412-1431) tan implicada con el acontecer político-religioso de Francia. En Italia predicaba por los años 1408 al 1427 san Bernardino de Siena, gran reformador de la orden franciscana; por las regiones del mediterráneo latino el célebre taumaturgo san Vicente Ferrer (1350-1419) profetizaba el próximo advenimiento del anticristo. El mismo Pedro de Ailly, teólogo y obispo de Cambrai, resucitaba las teorías de Joaquín de Fiore († 1202), que anunciaba la fin del mundo para el año 1400. Existía el problema lleno de tensión entre la iglesia griega con la latina, encontrando cierta solución en favor de la unión en el Concilio de Florencia con el decreto del 6 de julio de 1439. También el Concilio de Constanza se ocupó del movimiento de los «flagelantes» que, según parece, suscitado de nuevo por san Vicente Ferrer, excitaba los ánimos de las mul-

titudes fervorosas en la práctica de la flagelación pública; al igual que antaño, a mitades del siglo xiv, había surgido una secta de tal índole que iniciada y extendida por Alemania había también pasado a Francia. Este movimiento sectario de los flagelantes llegó a cometer grandes barbaridades, especialmente contra los judíos a quienes se les atribuía la responsabilidad de la peste negra, llegando a matar miles de ellos en Estrasburgo, Maguncia, Spira, Worms y también en Francia. Sibiuda vivía envuelto en esta época dramática de la historia de la Iglesia. La universidad de Tolosa se había inclinado oficialmente a favor del papa Luna, Benedicto XIII.

Dentro del ámbito del pensamiento filosófico, la doctrina *nominalista* presentada por Ockam (1300-1350) preparó toda una nueva época; según esta doctrina el singular, así en la experiencia externa como en la interna, era considerado como el principal objeto de la investigación. El nominalismo transportaba la especulación al campo de la *observación*. Aparece un fuerte movimiento que renovará la trayectoria filosófica. Sibiuda, sin ser nominalista, basará toda su obra en la experiencia interna del hombre y en la observación de la naturaleza. Nicolás Chrypffs o también llamado Nicolás de Cusa (1401-1464) coincide con el tiempo de la plenitud de Sibiuda; no se pueden probar influencias mutuas, aunque Nicolás poseía, parece ser, el *Liber creaturarum* en su biblioteca. Durante estas décadas de finales del siglo xiv y principios del xv la filosofía europea está en crisis; sólo sobresale la vuelta al pensamiento y a la literatura de la antigüedad clásica, sobre todo con el movimiento italiano de los platónicos y con el «Renacimiento italiano» que se estaba iniciando; por lo demás, pocos nombres tienen relieve en la esfera de la filosofía.

Ramón Sibiuda se hallaba en una encrucijada histórica; su momento fue de transición; nacía la edad moderna, la época de lo empírico, de lo observable, de las artes y de las máquinas. Las universidades europeas desconfían de los sistemas escolásticos, huyen de las abstracciones y buscan con pasión al hombre, la naturaleza, las artes plásticas. Sibiuda, como un solitario, se halla en este *entre-tiempo*, pero él ya anuncia con su libro las líneas de un progreso. Sibiuda no es ni medieval ni renacentista; pero sopesándolo bien tiene más de renacentista-humanista que de me-

dieval, ya que adopta un método y unos principios de reflexión, que se desentienden de su pasado inmediato.

Dejemos que nos lo digan unos hombres autorizados. Los Carreras y Artau lo expresan así: Sibiuda «muestra en la lejanía los albores del renacimiento... Sibiuda es una de esos deliciosos escritores de transición, fruto de la confluencia hasta tal punto que resulta casi imposible discernir lo que es preciso de la una y lo que pertenece a la otra»⁶. Y Menéndez y Pelayo afirma que su método y sus enseñanzas son como «si obedecieran a la voz poderosa del Renacimiento»⁷.

Estas exiguas notas, tímidamente apuntadas, pretenden dar un *climax* a la obra de Eabiuda, sin que con todo ello intente insinuar condicionamientos e influencias determinadas, lo cual científicamente considerado sería injustificable, ya que no se posee la garantía de una válida documentación.

Lo que sí se puede decir es que Ramón Sibiuda fue un buen filósofo, el mejor de nuestro país en aquella primera mitad del siglo xv; desconocido en España, más conocido en Francia y en Alemania, cosa que se puede comprobar dando una ojeada en la escasa bibliografía que existe sobre su obra el *Liber creaturarum*.

b) La obra «*Liber creaturarum seu Theologia Naturalis*».

Este libro, la obra, de Ramón Sibiuda ha tenido varias apelaciones. Aparece con el título de *Theologia naturalis* a partir del año 1480, no obstante la denominación más característica es la de *Liber creaturarum*, opino que este título está más en consonancia con la índole filosófica del libro; también se le ha dado el nombre de *Libro del hombre*.

En cuanto a las publicaciones, este libro ha mantenido un curso persistente, es decir, no ha dejado de editarse o de reeditarse hasta nuestros días. Además de la existencia de varios manuscritos, fue inmediatamente editado por el arte de la impresión — el descubrimiento de la imprenta por J. G. Gutenberg (1400-1468) coincidió con la aparición de la obra de Sibiuda —. Actualmente tenemos un óptimo conocedor y estudioso de los manus-

⁶ J. y T. CARRERAS y ARTAU, *Historia de la Filosofía...*, II, p. 102.

⁷ MENÉNDEZ y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos...*, II (Santander, 1947), p. 344.

critos del *Liber creaturarum*, es el Prof. F. Stegmüller de la universidad de Friburgo. Por lo que se refiere a las ediciones impresas, no ha sido escaso el número de ellas; el Dr. J. Altés Escribá en su obra sobre Sibiuda⁸ nos ofrece un catálogo, el más completo por ahora, de las mismas. La última edición, que consigno en las fuentes, es la reimpresión anastática publicada en 1967 por la editorial F. Fromman de Stuttgart hecha sobre la edición del 1852 y que ahora viene prologada por el mencionado Prof. Stegmüller. También se están dando pasos positivos para elaborar una edición crítica, cosa que Stegmüller ya ha empezado editando el Prólogo y el título primero.

El *Liber creaturarum* fue escrito con un latín bárbaro⁹, y es lástima porque tiene momentos de verdadera inspiración literaria en el aspecto de conceptual; Sibiuda, a veces, se eleva a una alta esfera de poeta contemplador. No obstante, todo el libro tiene un tono suave y ágil, está delineado con un proceso lógico y con gran claridad —aunque no siempre puedan convencer sus argumentos—; todo esto hace que haya sido un libro capaz de tener gran aceptación entre aquellos que, aún sin ser grandes especuladores, gozaban del deleite de la cultura.

Un acontecimiento singular fue la puesta al «Índice de los libros prohibidos del *Liber creaturarum*»; esto acaeció en 1559. El *Índice* de Pablo IV (1559) prohíbe toda la obra, mientras que los *Índices* de Pío IV (1564) y de Quiroga, inquisidor general (1583), se limitan a prohibir sólo el Prólogo. El motivo fue porque en él se afirma que por la sola razón, en este caso, por la experiencia del hombre, se pueden probar los artículos de la fe cristiana¹⁰. Lo que pretende Sibiuda no es tal cosa; sino que quiere ayudar la fe *también* con la razón; una «fides quaerens intellectum». Sibiuda en el transcurso de su obra no cita absolutamente a nadie, ni la misma Sda. Escritura. En este aspecto Sibiuda se muestra más bien un autor piadoso que un teólogo; él era médico, es comprensible esta orientación que no siempre podrá ser aprobada.

⁸ J. ALTÉS, *Ramón Sibiuda y su sistema apologético*, Introd., I ss. Cf. F. STEGMÜLLER, o. c., pp. 6-18.

⁹ I. S. REVAH, *Une source de la spiritualité peninsulaire au XVIème siècle* (Lisboa, 1953), p. 18.

¹⁰ M. SCADUTO, *Lainez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo*. «Arch. Hist. S. I.» 24 (1955) 3-32.

Además, el hecho de situar al *Índice* este prólogo está muy en consonancia con la escrupulosidad a ultranza de los inquisidores del siglo XVI. Con todo, esto nos indica que el *Liber creaturarum* era un libro que circulaba y que tenía sus lectores. A partir de entonces no es fácil encontrar dicha obra con el «prólogo», ya sea porque las ediciones posteriores lo omitieron, ya sea porque fueron arrancadas estas hojas de los volúmenes existentes.

Las ediciones de que me he servido para elaborar este estudio sobre la «antropología» del *Liber creaturarum* son las mencionadas al citar las fuentes. Para el prólogo me he servido de un volumen de la edición del año 1635 (Frankfurt) existente en la biblioteca «Angélica» de Roma, y para el resto del libro he usado la edición de Sulzbach de 1852, la cual procede de la edición de Argentorati del año 1496. Últimamente lo he revisado (prólogo y t. I) a la luz de la edición de Stegmüller.

En el transcurso de los tiempos, este libro ha tenido muy pocas traducciones en lenguas vivas. En francés conocemos la traducción promovida por Montaigne¹¹ y en catalán la traducción de Cipriano Montserrat¹². El Prof. Stegmüller cita una edición en lengua flamenca, por allá el 1550; una traducción libre y popular en lengua italiana, alrededor de 1789; y una en castellano editada en Barcelona en 1854. Además se hizo un resumen y una acomodación en latín titulados »*Viola animae*» (Colonia, 1499) y »*Oculus fidei*» (Amsterdam, 1661), este último prohibido en 1707^{12a}.

El *Liber creaturarum* consta, además del prólogo, de 330 títulos. La edición del 1852 lo divide en seis partes, distribuidas así:

- 1.^a parte, tt. I-LIX: Sobre el hombre y Dios.
- 2.^a parte, tt. LX-CXXVIII: Sobre la bondad de la naturaleza; comparación del hombre con las cosas naturales.
- 3.^a parte, tt. CXXIX-CLXXIII: Sobre los dos amores; conversión y perversión; las dos ciudades.
- 4.^a parte, tt. CLXXIV-CCXXII: Sobre el amor a Dios y su honor.
- 5.^a parte, tt. CCXXIII-CCXLVIII: Sobre el hombre caído; el pecado.
- 6.^a parte, tt. CCXLIX-CCCXXX: Sobre la justificación del hombre; el hombre cristiano; los sacramentos.

¹¹ M. de Montaigne tradujo el libro de Sibiuda: *Theologie naturelle de Raymond Sebonde* (París, 1569).

¹² Cf. Rev. «*Criterion*» años 1925, 1926, 1931 (Barcelona).

^{12a} F. STEGMÜLLER, *Introducción, edición crítica*, o. c., pp. 17-20.

Si lo miramos en su conjunto, el *Liber creaturarum* se puede dividir con esta simplicidad:

1. El hombre creado.
2. El hombre redimido.
3. La resurrección del hombre y juicio final.

Para terminar esta consideración sobre el *Liber creaturarum* hay que decir algo respecto de su alcance histórico. En cierta manera ya lo adivinamos a partir de todo lo dicho anteriormente, pero podemos concretar algo más. La repercusión de esta obra en la Europa cultural ha sido de cierta consideración. Creo que lo podríamos decir así: ha sido un libro que ha interesado a espíritus selectos, a hombres de sensibilidad humano-espiritual. No ha sido un libro para ser *estudiado*, sino para ser *leído y meditado*.

León Brunschvicg ha demostrado que Pascal leyó la *Theologia naturalis* de Sibiuda antes de escribir sus *Pensées*¹³; M. de Montaigne dedica el libro segundo, cap. 12 de sus *Essais* a la «Apología de Ramón de Sabunde», ese capítulo abarca más de trescientas páginas¹⁴; la pre-reforma francesa apreció este libro¹⁵; lo encontramos citado en las más importantes historias de la filosofía, cabe mencionar el conocimiento que del mismo tenía Hegel¹⁶. La introducción de la edición del año 1852 escrita por J. E. de Seidel, lo declara como un libro que todavía tiene que ejercer un gran influjo en muchos hombres de esta época. Efectivamente, el *Liber creaturarum* ha sido un libro que tiene anécdota: Charles Bouvelles lo dio a conocer a Lefèvre d'Étaples y a sus amigos, y Margarita de Valois entusiasmada con tal obra lo tenía como libro de cabecera¹⁷. Además fue leído por Francisco de Sales y Hugo Grotius. El protestante Johann Amos Comenius (1661) alaba la buena pedagogía cristiana de este libro, y J. Mabillon, O. S. B., lo recomienda en el *Traité des études monastiques*.

¹³ L. BRUNSCVICG, *Oeuvres complètes de Pascal*, vol. VII (1904), pp. LXXXIII-LXXXV.

¹⁴ M. DE MONTAIGNE, *Essais*, II, c. 12, dedicado a: *Apologie de Raymond Sabonde*. Edic. Lafèbre, Libr. (París, 1818), t. III, pp. 1-364.

¹⁵ A. GUY, *Los Filósofos españoles de ayer y de hoy* (Buenos Aires, 1966), p. 46.

¹⁶ J. Sighart en el *Prefatio* a la *Theologia naturalis* de Sibiuda (Sulzbach, 1852), p. X, cita a Hegel como conocedor de la obra de Sibiuda: *Hegel, Geschichte der Philos.*, III, B. 6, 195.

¹⁷ A. GUY, *Los filósofos españoles...*, p. 46.

Hoy este libro no puede tener ya el éxito de antaño en la área de la vida cristiana; la evolución teológica actual sitúa este libro en el anaquel de la historia, no obstante como libro del *hombre* podrá ser admirado e incluso leído.

c) *Sobre la filiación del «Liber creaturarum».*

Bastante se ha conjeturado sobre la posible filiación de la obra de Sibiuda; no creo que se haya llegado, en muchos casos, a conclusiones definitivas, aunque se hayan delimitado con cierta exactitud zonas de influencia, es decir, se han podido señalar fuentes que de alguna manera han fecundado aspectos, métodos o teorías del *Liber creaturarum*. Sin embargo, todas estas percepciones de insignes estudiosos dejan, todavía, perspectivas abiertas a otras aportaciones que se vayan superando por su valor crítico. No poseemos ninguna biografía de Ramón Sibiuda; se puede decir que no sabemos nada de sus relaciones en el campo de la ciencia, ni de su biblioteca, ni de sus tendencias ideológicas como hombre científico; esto nos conduce a que sólo podamos hacer conjeturas, a base de crítica interna, sobre su libro; lo cual no siempre pueda darnos resultados convincentes y, a la vez, suscita diversidad de opiniones.

Examinado el *Liber creaturarum* o *Theologia naturalis* dentro del contexto de su época y en relación con las obras filosófico-teológicas de su tiempo, se puede afirmar que resulta una obra *sui generis*, y su lectura nos induce a la conclusión de que en él hay diversidad de influencias. Recordemos que Sibiuda jamás cita a nadie ni hace referencia a ningún autor u obra. Sibiuda debería haber leído obras eximias que pesaban en las universidades de su época. No es desatinado decir que conocía: Agustín, Santo Tomás, Llull, Hugo de S. Víctor, Buenaventura, Anselmo e incluso Ockam... Su preocupación por el hombre y su tendencia contemplativa le habían sido suscitadas, tal vez, a partir de los clásicos griegos y latinos, o del conocimiento de Santos Padres, sobre todo de los alejandrinos... Repito, son conjeturas, pero tienen su fundamento.

De todos modos, Sibiuda rompe, como lo había hecho ya Ockam, con el método escolástico medieval, y su preocupación,

explicitada en su obra, es proporcionar caminos nuevos para que el hombre pueda llegar a la verdad de la creación y de Dios; deja aparte todo lo que pueda ser pura abstracción y emprende rutas positivas; a Sibiuda le basta la simple experiencia del hombre. Ésta es la singularidad de Sibiuda.

Las dos corrientes más significadas dentro de las cuales parece ser que se sitúa Sibiuda, podrían ser: la lulista y la agustiniana; la primera como expresión metodológica, la segunda como estructura filosófica. Además se hallan vestigios evidentes de proposiciones y escuelas de variadas procedencias; p. e. la fórmula de la prueba de la existencia de Dios alegada por Anselmo de Cantorbery (1033-1109); el sistema alegorista simbólico-místico de los victorinos...

En cuanto a *lulismo*, no puede negarse que Sibiuda usa una terminología y unos procesos de reflexión que coinciden con los de Llull. No obstante, sobre este respecto hay opiniones diversas entre los mejores conocedores de estas dos personalidades. Insinuaré sólo unos datos. Avinyó y Bové consideran a Sibiuda como un verdadero contemplador de la naturaleza y del hombre, pero afirman que de lulista no tiene nada¹⁸; Altés dice, son palabras textuales: «no puede afirmarse categóricamente que Sibiuda sea luliano, pues difiere de él en cuanto el método filosófico»¹⁹. Torras y Bages asegura, en cambio, que Sibiuda «es un verdadero adepto de Ramón Llull..., heredero del gran maestro Llull»²⁰. Los Carreras y Artau, que según el P. Ricardo G. Villoslada son los autores del «mejor estudio positivo que se ha hecho sobre la vida, psicología, y doctrina del beato Ramón Llull y sobre la historia del lulismo»²¹, no dudan en afirmar —y pensemos que estos mismos autores son unos óptimos conocedores de la obra de Sibiuda— que éste es un verdadero lulista: «Es innegable la filiación luliana del *Libro de las creaturas*...»²², afirmación deducida de

¹⁸ J. AVINYÓ, *Història del lulisme* (Barcelona, 1925), c. XV, pp. 254-256.

¹⁹ J. ALTÉS, *Raimundo Sibiuda*..., p. 69.

²⁰ J. TORRAS I BAGES, *La Tradició catalana I* (Barcelona, 1935), p. 372.

²¹ R. G. VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia. — Edad Media. —* (Madrid, 1953), nota de la p. 918.

²² J. Y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía*...: «Comparando la metodología del *Liber Creaturarum* con la metodología luliana, vemos que la primera significa respecto de la segunda una muy considerable reducción, explicable, sin duda, por el afán de Sibiuda de simplificar y hacer más accesible

un examen positivo de esta obra. Al testimonio de los Carreras y Artau se puede añadir el del también eximio lulista P. Miquel Batllori: «... El *Liber creaturarum*... pretén donar, talment com l'art luliana una ciència nova i universal..., i amb un mètode que ha d'emprar sovint sense mai citar-lo la terminologia i les proposicions doctrinals més típiques de Ramon Llull»²³.

Por otra parte también se ha hecho resaltar, a base de estudios verdaderamente científicos, el *agustinismo* de Sibiuda²⁴. De una manera insistente, en los últimos años, Mario Martins, profesor de filosofía en la universidad de Braga²⁵, ha delineado con fuerza la filiación agustiniana de Sibiuda, situando el *Liber creaturarum* al mismo nivel del agustinismo de Hugo de S. Víctor (c. 1.096-1.141). Además, Martins no considera la obra de Sibiuda como una explícita oposición contra ciertas herejías, o bien para refutar directamente a los judíos — recordemos que el papa Colona, Martín V, sobre todo a partir de documentos aparecidos por el año 1425, defendió a los judíos²⁶ —, sino más bien considera el *Liber creaturarum* como una obra, que, aunque entrañe una intención pedagógica y una carga de testimonio religioso, es de por sí misma una expresión de contemplación y de síntesis. Según el profesor de Braga, la obra de Sibiuda lleva rasgos fundamentales de la forma agustiniana, sea porque Sibiuda se inspira directamente en S. Agustín, coincidiendo así con los victorinos, sea porque esté influenciado directamente por los prohombres de esta escuela de «ante portas parisienses».

Además de algunas otras influencias, como se ha indicado ya, cabe mencionar que cierta concordancia con S. Buenaventura († 1274) no puede dejarse de ver²⁷.

su nueva ciencia...» (II, p. 150). «... Sibiuda utiliza parte de la terminología luliana bien que adaptada al sentido experimental, que quiere imprimir a la nueva ciencia... Presenta diversas *regulae*, todas ellas como las reglas lulianas infalibles y ciertísimas...» (II, p. 149). «... De Llull toma la profusión de *escalas*, y con sus grados y peldaños, con los dos momentos sucesivos y recíprocamente complementarios, del *ascenso* y del *descenso*... La comparación por conveniencia y diferencia lulianas...» (II, p. 148).

²³ M. BATLLORI, *El lulisme del primer Renaixement* (Palma de Mallorca, 1955), p. 13.

²⁴ M. DREANO, *L'augustinisme dans l'«Apologie du Raymond Sebond»*. Biblio. Hum. Ren. 24 (París, 1962), pp. 559-575.

²⁵ M. MARTINS, *As origens de Filosofia...*, o. c., pp. 72-77.

²⁶ F. VERNET, *Martin V et les Juifs*. «Revue des Questions historiques» 51 (1892) 373-423.

²⁷ Cf. S. BUENAVENTURA, *Breviloquio*, parte II, cap. XII, 1 y cap. XI, 2.

Con todo, Sibiuda no es ningún ecléctico ni un desposeído de personalidad científico-filosófica; es un pensador que ha sabido reflexionar de una manera muy propia sobre las bases de la tradición más acreditada.

d) *Un juicio previo.*

El *Liber creaturarum*, más que una de aquellas obras que *marcan época*, ha sido el libro bien recibido, a través de cinco siglos, a la manera de un sobrio y clásico trabajo de artesanía que permite tener nobles e ilustres admiradores. Hoy este libro ha pasado ya al campo histórico como un fiel y significativo testimonio de todo un pasado. La ciencia moderna, por un lado, ha superado de una manera radical el estudio del hombre y de la naturaleza en el ámbito de la filosofía, antropología y ciencias físico-cosmológicas; y, por otro lado, dentro de la área de la teología se han dado unos pasos tan sorprendentes, que hace que la teología de Sibiuda aparezca con una ingenuidad e inconsistencia muy remarcables; en este aspecto al *Liber creaturarum* le queda poca solidez.

No obstante, tal como podremos ver en las páginas siguientes, el *Liber creaturarum* sigue manteniendo un encanto, continúa dando un genuino mensaje humano-cristiano y todavía podemos aprender de él una gran lección de pedagogía y de madura meditación filosófica. El *Liber creaturarum* es un libro profundamente humano, como lo es un *Pensées* de Pascal o, en otro estilo y nivel, una obra literaria de Dostoyevski, Kierkegaard o A. de Saint-Exupéry, por decir unos nombres. Es un libro de todos, es el libro del hombre, aunque a causa de su lejanía en el tiempo y de su propia índole, no puede ser considerado un libro para el hombre de hoy. Es un libro clásico *sui generis*: su genio humanístico justifica que hoy le tengamos respeto e incluso que nos preocupemos de él.

Precisamente porque esta obra fue como una voz solitaria y audaz en aquellas primeras décadas del siglo xv, se la puede considerar como una voz profética. El *Liber creaturarum*, en su línea antropológica está destinado a pasar como una obra perenne, como una noble herencia de la historia.

La exposición que hago, sólo pretende hacer resaltar los rasgos sobresalientes de su antropología y acerca de la contemplación del hombre sobre la naturaleza, acentuando aquellos matices que están cargados de belleza y de profundidad humanística.

Por consiguiente, considero que Ramón Sibiuda no se puede catalogar entre los primeros genios de la historia de la filosofía, sin embargo, lo vuelvo a repetir, el *Liber creaturarum* es una de aquellas piezas selectas de la historia de la reflexión humana.

Como ya he hecho notar en otra parte, dejo de lado todo lo que se refiere a síntesis propiamente teológica, sólo propongo las líneas antropológicas en su *valor experimental humano*.

II. EL SISTEMA ANTROPOCÉNTRICO DEL «LIBER CREATURARUM»

Toda la pujanza humanística de Sibiuda surge del hecho de colocar el hombre como centro y punto de partida; el nervio de su reflexión recibe dinamismo y fecundidad a partir del mismo hombre. Efectivamente, el sistema de Sibiuda es *antropocéntrico*.

a) *Hermandad y primacía del hombre respecto de los demás seres de la creación.*

El *Liber creaturarum*, en el cual, según Sibiuda, están contenidas todas las ciencias, afirma el primado del *hombre* al mismo tiempo que se le llama hermano de todo. El hombre es aceptado como la medida de todas las cosas; idea, por lo demás, fundamentalmente cristiana. Describe el hombre, con un vigor inaudito, como el recapitulador del *universo*, de un universo que a su vez centra todas sus miradas y aspiraciones en el hombre.

Ita componitur Liber Creaturarum, in quo libro etiam continetur homo: et est *principaliter littera ipsius libri* (Pról.).

Entre los órdenes de la *naturaleza* «conviene comparar el hombre con los demás seres creados, ya que él es la realidad suprema entre todo lo que en el mundo existe» (t. I), aunque esta superioridad y primacía no le desconecta de los demás seres, ni le separa de las creaturas con un vacío infranquable, negando así una real unidad, sino que está realmente relacionado con los seres infe-

riores a él por una necesidad de convivencia, confraternidad y amistad, y esto entendido en un sentido ontológico (cf. t. II). Esta necesaria compenetración que el hombre tiene con sus *hermanas* las creaturas, le permite una cognoscibilidad y un tal acceso a ellas, que le hace intuir el Padre *común*. Una vez examinados los cuatro grados que hallamos en el universo: ser, vivir, sentir, raciocinar, se debe concluir: «Aquello que tú, hombre, recibiste te lo ha concedido aquel mismo de quien los demás seres recibieron lo que son. Por consiguiente, tú eres de aquel a quien pertenece todo lo demás . . . Alguien mayor que tú te dio lo que eres» (t. III).

El hombre *experimenta* una tendencia: tener que seguir constantemente la línea que la naturaleza traza hacia una finalidad a la que todos los seres creados están destinados; todo converge en el hombre. El hombre, no obstante, no puede enorgullecerse, sino más bien debe afirmar con razón serena: «Si todas las naturalezas y especies inferiores únicamente tienden hacia la naturaleza dominadora y suprema, que es una y no varias, hay que llegar a la conclusión de que existe otra naturaleza invisible que está por encima del hombre y que domina al hombre . . .» (t. IV).

El hombre está complicado, no puede desentenderse, de toda realidad intramundana; participa de toda la naturaleza creada, al mismo tiempo que parece superarla. En el hombre existe una ley misteriosa que determina las *conveniencias* y las superiores *divergencias*; ni lo primero puede arrebatar el honor del hombre, ni lo segundo le permite situarse en actitud de desprecio. Así el hombre reflexionando en lo más profundo de su unidad humana halla la tendencia y la autorealización propias, junto con los demás seres, hacia y en la *unidad* total de todo: «He aquí, hombre, que a partir de esta necesaria comparación tuya con las demás cosas y naturalezas — de una naturaleza con la otra y de un grado con el otro — has podido encontrar la *otra* naturaleza invisible que está por encima de ti y de todas las demás creaturas . . . Alguien, pues, está elevado por encima de ti, *alguien* es mayor *que tú* . . .» (t. VI).

b) *El hombre como punto de convergencia de la creación.*

Reconocer y experimentar que el hombre es el centro del universo creado es, realmente, todo un poema de orden y de estética. La inteligencia está desposada íntimamente con los sentidos: con la materia: en el hombre hay una real unidad existencial. Este principio espiritual del hombre es el catalizador de la creación material; el hombre tiene la misión de percibir a Dios, y de integrarse a Él en nombre de todo lo creado: «Es por esto que el hombre tiene intelecto, para que pueda conocer a su Creador» (t. xxxiv). El hombre es el mensajero de todo lo verídico, de toda realidad cósmica y de todo ser. La verdad que los seres poseen, pero que ignoran, queda integrada en el hombre en virtud de la primacía y de la hermandad que éste retiene respecto a aquéllos; en el punto *espiritual-humano*: inteligencia y voluntad, es el lugar donde hombre y demás creación conoce y reconoce la Verdad invisible y suprema, aquélla que verifica, es decir, vivifica toda verdad creada y visible. «Y puesto que Dios es simplemente un ser intelectual y espiritual, no puede ser conocido, ni visto, ni aprehendido si no es por la *inteligencia* y por el *entendimiento*. De aquí se sigue que únicamente el hombre, en el mundo, puede conocer y alcanzar a Dios» (t. xxxiv).

El hombre es el rey y dominador de la naturaleza creada; es él quien debe agradecer a Dios con un himno universal y cósmico; el hombre debe someter e integrar a Dios a sí mismo y también, en él, todos los demás seres, ya que, según expresión de Sibiuda, ni la roca, ni el oro, ni el sol pueden percibir su belleza (cf. títulos xciv, xcv y xcvi). Así lo formula en una de sus muchas expresiones:

...*Ecce ergo quanta obligatio hominis erga Deum et quantum tenetur homo Deo pro toto mundo; tantum enim quantum valet quod mundus accepit, et quaelibet creatura pro homine a Deo* (t. c).

El hombre es mediador de sí mismo y de los seres irracionales con relación a Dios; y los seres irracionales pagan al hombre el tributo de esta mediación y alabanza racional que ellos no pueden ni realizar ni dar. Basta mirar e inspeccionar las relaciones cósmicas y naturales para percibir este servicio que toda

creatura ofrece al hombre, ya sea al espíritu ya sea al cuerpo, y ello o bien para su utilidad, o para delectación, o para solaz y ayuda (cf. t. xcvi). Sibiuda, aquí exclama: «Mira, hombre, todo este mundo universo; y considera si hay algo en él que no te sirva; como ves, toda la naturaleza trabaja por lo mismo: para obsequiarte y poner sus servicios para tu utilidad» (t. xcvi; cf. títulos xcix, clxxxiii).

Y así como el principio corporal del hombre recibe vasallaje, el principio espiritual, el alma, recibe de parte de la creación doctrina y amonestaciones, lo cual es una forma de integrarse al hombre: «Ya que no hay creatura por pequeña que sea, de la que el hombre no pueda extraer enseñanza, doctrina o algún bien, pues todas las creaturas son para el hombre o gozo o enseñanza...» (t. xcvi).

El hombre, en su propia situación de hombre dentro del universo, se siente a un tiempo responsable y agasajado. Él debe disfrutar, contemplarse y elevarse junto con los demás seres. Y he aquí una frase que lo resume: «De lo dicho se deduce que todas las cosas de este mundo son para el hombre» (t. xcix).

c) *En el hombre se realiza la unidad dinámica y progresiva de la creación, y esto en el punto más espiritual humano: el amor.*

La responsabilidad que el hombre asume de todos los seres creados frente al Creador, nace de su ser libre, máximo don que Dios ha concedido al hombre y fuente original de la dignidad humana (cf. t. ciii). En este punto, Sibiuda está plenamente identificado con las antropologías que hoy gozan de mayor solidez científica. Aquí llega al punto culminante de su antropocentrismo; llegando a esta conclusión mediante la aplicación de la *regla de los grados*.

En el mismo corazón de la libertad humana, el hombre experimentándose y contemplándose descubre su suprema energía: *el amor*. Ve que todo es fruto del amor (cf. t. cvi). El hombre no puede permanecer en la aridez de una simple inteligibilidad: conocer o reconocer; el hombre está hecho para *amar* la verdad, no sólo para conocerla. El amor pasa a ser el mayor poder y la energía céntrica de todo. Mas, el hombre ama porque ha recibido amor,

porque participa del amor de Dios en un grado superior e inefable respecto a los demás seres. «Ya que Dios hizo todo el mundo para el hombre, es por esto que, por encima de todo y principalmente, ama al hombre... y así en las demás creaturas no ama sino al hombre...» (t. CVI).

Hay que saber conjugar, pues, todo el complejo humano, hay que saber simplificar, recapitular, la variedad de elementos y de funciones de la creación. El hombre es la *letra inicial*, y no podemos buscar nada que no converja hacia el hombre o bien que no tenga relación con el hombre. Pero el hombre tampoco puede rechazar las relaciones que los demás seres orientan hacia él; se autodestruiría: «Refute si puede y diga: no necesito aire, ni tierra, ni sol, ya puedo vivir sin ellos. Considerad la inevitable, continua e incesante necesidad de que el hombre reciba dones y beneficios de Dios» (t. CVII). En el hombre se halla el punto de solidarización de todas las creaturas.

La concepción del *don* es filosofía de *amor*. La creación es un don que grita amor: «Todas las creaturas y todo el mundo clama esto, sin cesar, al hombre» (t. CXIII). Es el hombre quien debe descubrir este *lenguaje* del cosmos, y esto no sólo con la inteligencia, sino con toda su unidad existencial completa; entonces el hombre llega a la cumbre de la filosofía.

Hay que analizar el campo del amor. El hombre es centro de las creaturas; éstas deben ser *hominizadas* en el amor. Bien sabe el hombre cómo quiere que las creaturas le traten; pues bien, este *amor*, si así lo podemos llamar, de las creaturas hacia el hombre, enseña al mismo hombre cómo él debe amar a Dios. «Sobre la manera que el hombre debe dar a Dios, recibe muestra y ejemplo de las creaturas inferiores según como sirven y dan su beneficio al hombre» (t. CXIV).

Se nos presenta la constante paradoja del antropocentrismo: el hombre es dueño y vasallo, ama y es instruido en el amor, es centro y necesita.

El hombre más que hallarse en un punto de egocentrismo, resulta ser un lugar de encuentro: Dios con la creatura, el Trascendente con lo intramundano. Sin embargo, Dios ha mandado al hombre regalar amor y conocimiento. Por eso los frutos que el hombre recibe del universo, están destinados a mantener

la relación del hombre con Dios y en esta relación se hallan contenidas todas las creaturas.

Por el amor, el hombre se hace universal, ya que el amor es la absoluta comunicabilidad divina: «Ya que Dios es comunísimo a todos los seres, se sigue que el amor de Dios hace que nuestra voluntad sea universal y comunicable a todas las cosas» (tomo cxli). Sibiuda presenta el amor no como una realidad circunscrita en el área de lo psicológico, sino, también y fundamentalmente, como una profundidad ontológica.

Sibiuda, junto a esta unidad antropocéntrica, cree en un hombre alborotador de la armonía cósmica, que no siempre acierta ni quiere llevar a feliz término la misión sublime del progreso humano hacia la unidad consumativa en Dios (cf. t. ccxxvi).

III. ANÁLISIS DEL HOMBRE

Sin duda, la meditación que Sibiuda hace sobre el hombre es de muy alta categoría filosófica. La razón por la cual, hablando a nivel filosófico, el hombre está colocado como centro de todo, es la consecuencia de una profunda meditación y examen del *hombre* que dan por resultado la primacía humana y la visión de una dinámica de hominización del universo creado.

La cima del método filosófico que Sibiuda profesa es el conocimiento del hombre; éste es el camino para hallar y poseer la verdadera sabiduría. Y el conocimiento del hombre, es «conocerse a sí mismo». Igual que los grandes maestros que han estudiado al hombre como existencia personal-social, Sibiuda coloca el principio espiritual humano como punto preeminente en su sistema. Efectivamente, la obra de Sibiuda es toda una *concepción humana*, así se expresa en el título, hablando del *Libro de las creaturas o del hombre*. Su sistema humano todavía no es un *humanismo* tal como aparecerá en la época que sigue inmediatamente a su muerte, pero ya es, a la manera de precursor, una voz que, en muchos aspectos, lo que proclama es más maduro y coherente que el *humanismo* que estaba para llegar.

Sibiuda, dentro de aquellas centurias medievales y pre-modernas, es un iniciador de la *ciencia del hombre*, elabora una valiosa

síntesis antropológica. Así es: «con la ciencia del hombre, con aquella ciencia que es propia del hombre, necesaria a todo hombre y que le es natural y conveniente, por lo cual es iluminado para conocerse a sí mismo» (Prol.), pretende explicar la creación. Repasemos, pues, los puntos esenciales de su estudio sobre el hombre.

a) *El hombre debe conocerse a sí mismo.*

El principio filosófico de *conocerse a sí mismo* proclamado, sobre todo, por los clásicos griegos — que en los últimos tiempos de Sibiuda empezaban a redescubrirse — es la piedra clave de su sistema y de su método. Hay que conocerse a sí mismo, porque la verdad está en nosotros, ya que el hombre atrae y asume — diríamos: hominiza —, toda la verdad; toda la realidad de los seres creados pasa a ser *verdad*, respetando siempre su objetividad propia, por un proceso de subjetivización humana. La verdad de los *seres* creados alcanza la culminación de *verdad* en la actividad racional y consciente del hombre. Por eso se afirma que toda verdad está en nosotros, en el hombre. Más aún, el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, y en la medida que lo tenga bien estructurado, es *todo su conocimiento*: es la gran idea conocida. Y el hombre debe conocerse, debe percibirse y experimentarse con toda su unidad personal, no sólo con la razón; ésta separada del resto del hombre resulta pagana e infeliz, ya que el conocimiento humano debe ser un conocimiento vital y existencial; de esta manera el hombre «no sólo será iluminado para conocer (puro racionalismo), sino que por medio de esta ciencia la voluntad se moverá y será excitada, espontáneamente y con gozo, para querer y obrar con amor» (Pról.).

Además, esta ciencia del hombre expuesta en el *Libro de las creaturas* será también el camino «para resolver todo lo que debemos saber tanto de Dios como de nosotros mismos, y esto sin dificultad» (Pról.); llegando a afirmar, como quien desconfía de la física y de las metafísicas medievales: «Esta ciencia del hombre es la *primera y necesaria* entre todas las ciencias, la cual ordena todas las demás a un fin apto para poseer la verdad y para la utilidad de los hombres» (Pról.). Sibiuda rehúye de las simples abstracciones y tiene la mirada puesta en lo existencial.

La garantía de esta nueva posición es «porque esta ciencia enseña al hombre a conocerse a sí mismo» (Pról.), las demás ciencias son «verdaderas vanidades» (Pról.), es decir, son inestables y fluctuantes.

A partir del conocimiento de sí mismo, el hombre todo lo probará, alcanzando así la verdad: «el hombre por el mismo hombre y por aquello que el hombre conozca de sí mismo de una manera cierta por la experiencia que de uno mismo tiene dentro de sí, todo lo prueba» (Pról.); y aunque al principio esta ciencia debe empezar por el conocimiento de aspectos que pueden parecer sin valor, que el hombre no se desanime; porque al fin lo llevará a conocimientos «altos y arduos» (Pról.).

En primer lugar, el hombre debe experimentarse; y lo debe hacer para poder llegar a las grandes evidencias y certezas. La verdad la poseemos o por una evidencia o por una autoridad, y según el grado de evidencia o de autoridad tendremos más o menos certeza sobre la verdad. «Y ya que es natural al hombre que busque siempre la certeza y la evidencia clara . . . , no puede reposar hasta que posea el último grado de certeza . . . » (t. 1); de aquí que «cuanto más el testigo está cercano y es intrínseco e indubitado, tanto más tenemos certeza y credulidad. Y ya que no hay realidad más vecina, cercana e intrínseca que la realidad de uno mismo (*quam ipsemet sibi*) . . . — no habiendo entre las criaturas realidad más cercana al hombre que el mismo hombre —, todo lo que se probará del hombre, por medio del mismo hombre o por medio de su propia naturaleza y por aquello que en él es cierto, de todo ello el hombre poseerá seguridad y lo tendrá legítimamente, y de una manera suprema por cierto, evidente y manifiesto» (t. 1).

Sibiuda, hablando de la percepción de la verdad por parte del hombre, usa una variedad de términos que a primera vista pueden producir una cierta desorientación, como son p. e.: *autoridad, fe o credulidad* por una parte, y *evidencia, manifestación y certeza* por otra. No es raro, opino, que en tiempos en que se afirmaba la *doble verdad*, nuestro autor tuviera una cierta tendencia a hermanar conceptos o términos en sus formulaciones filosóficas, como quien se manifiesta disconforme ante la radical separación de los que afirmaban que la *razón* tenía que ir sola por su camino y que la

fe tenía que efectuar otro tanto. Esta mezcla de nomenclatura, que en otros autores podría causar cierta perplejidad, en el caso de Sibiuda hay que aceptarla globalmente dentro del área de la filosofía, es decir, dentro del ámbito de la antropología de la que estamos hablando resultan términos meramente unívocos y no equívocos.

Por otra parte Sibiuda habla con una concepción que hoy nos resulta familiar: la *posesión* de uno mismo, la auto-posesión-personal, es el *propio conocimiento*. «Es necesario que el hombre se conozca a sí mismo y que conozca su naturaleza, si es que quiere probar con certeza algo de sí mismo» (t. 1), ya que el hombre se halla, en un inicio «fuera, alejado y muy distante de sí mismo, ni jamás habitó en su propia casa, y esto porque se ignora y no se conoce, así permanece alejado» (t. 1). Conocerse es poseerse.

Un tal alejamiento de sí mismo «no tiene valor, es como un pequeño gozo y una módica delectación» (t. 1). Esto bien puede ser una réplica a los hombres de su tiempo — aunque se puede elevar a proposición universal —, hombres *alienados* y que forasteros en sí mismos se esforzarían por conocer la verdad con fatiga, sin alcanzar la sencillez ni intuir la fuerza de un método tan al alcance. Sibiuda invita a caminar por esta otra senda, ya que le duele ver al hombre «alejado y fuera de sí mismo; y es necesario que se perciba, que entre dentro de su ser y dentro de su subjetividad, y que vaya a su encuentro para que habite dentro de su propia casa: De otra suerte es imposible que se conozca y que perciba su valor, su naturaleza y su belleza» (t. 1). Aquí radica la filosofía de la *autoposesión* del hombre y el rechazo de corrientes deshumanizadoras, las cuales destrozan la unidad existencial humana y le imposibilitan radicalmente para el verdadero encuentro humano social.

La ruta por la que el hombre debe penetrar en sí mismo y autoposeerse o autorealizarse como hombre, es comenzar a contemplarse y conocerse; es entonces cuando habitará en sí mismo. Mas para alcanzar esta meta tiene que proceder por *grados* y por etapas: de lo más perceptible y experimentable a lo más desconocido. El *hombre total*, él mismo como unidad y pleno valor existencial, será lo último que conocerá, ya que esta *totalidad* del hombre es

lo más digno y sublime entre lo creado; es por eso que «primero debe conocer lo que es inferior» (t. I). Evidentemente esto *inferior* no es él mismo sino las percepciones extrínsecas. Puede parecer paradójico el proceso de Sibiuda al afirmar que, para conocer la verdad, el hombre debe empezar por conocerse a sí mismo, y para conocerse a sí mismo debe conocer, contemplar, lo demás, aquello que le es extrínseco. Sibiuda simplemente usa un método de contemplación y de experimentación. Ahora bien, esto que es extrínseco al hombre, según el método de Sibiuda, es algo del mismo hombre, lo que podríamos llamar el principio material. El hombre quedaría inutilizado para todo auténtico conocimiento si dejándose aparte a sí mismo como hombre, empezara a explorar los demás seres. No podría llegar a ellos, siendo como es el hombre mismo el punto de toda primera percepción, la primera experimentación. De esta manera, sin salir de sí mismo irá explorando los grados de la *naturaleza*, de todo lo creado y en este mismo acto de exploración y experimentación simultánea irá elaborando, por comparación, el conocimiento más genuino de sí mismo.

Empezamos por usar de los sentidos y del mundo externo para reflexionar e intuir. Para Sibiuda el hombre con todo el universo forma una unidad, un *cosmos*, y por consiguiente «existe una *universal ordenación* de seres y creaturas, la cual es como un camino, ruta y escala inalterable y natural que posee grados sumos, por los que el hombre puede llegar y ascender a sí mismo» (t. I).

Incluso el conocimiento del Absoluto, Dios, se funda en el conocimiento del hombre; tal conocimiento trascendental: «se origina en nosotros y en la naturaleza del hombre; por lo tanto será útil y deseable seguir la práctica de este método fundamentándolo todo en el hombre» (t. LXIV).

El hombre llegará a un válido autoconocimiento en el momento que se hallará situado con relación a Dios; sin embargo, sólo queda situado ante Dios, dentro de sí mismo, cuando el hombre actúa su propio conocimiento. Entonces el hombre no sólo llega al conocimiento del *Ser supremo*, sino que, a través de un ascenso, alcanza el conocimiento de las perfecciones del *Ser absoluto*. Aquí se podría pensar en el *ascenso luliano* ²⁸.

²⁸ E. COLOMER, *El ascenso a Dios en el pensamiento de Lluís «Pensamiento»* 18 (1962) 165-184.

Las energías afectivas entran de lleno en el método para el conocimiento del hombre. El amor es un camino indispensable para llegar a la verdad. El amor existencial debe estar constantemente federado con la razón para obtener una válida autocomprensión del hombre, de uno mismo. Sibiuda establece el criterio de la experiencia, es decir, percibiendo *como* existe en nosotros este amor: como de hecho amamos a las creaturas, a nosotros mismos, a los hombres, a Dios. No reduce el conocimiento a un voluntarismo o afectivismo, pero no quiere ceder en nada cuando habla del hombre *total*. El filósofo, el sabio es el hombre total, el que actúa conforme a la armonía de su unidad. En el t. CXLII expresa claramente el papel del *amor* para llegar al conocimiento de uno mismo. Mas, no quiere confundir conocimiento de uno mismo por amor con *egoísmo* o, mejor dicho, con el *amor propio* en sentido peyorativo. Pues, efectivamente, existen dos amores, como dos raíces o dos puertas: el amor propio (egoísmo) y el de Dios (amor desinteresado). El primero entenebrece, mientras que el segundo ilumina, clarifica la razón. El amor de Dios «es luz que ilumina y hace que uno se vea a sí mismo y su antagonista, el amor propio...; éste oscurece, vela y ciega la inteligencia. Quien posee tal amor, ignora todo bien y mal del hombre, no habiendo en él ninguna luz; éste tal es un verdadero ignorante...» (t. CXLII). El hombre, pues, debe examinarse a sí mismo, y *su verdad* debe estar informada de un recto y existencial amor.

Es así como el conocimiento de sí mismo conduce al mismo hombre a la certeza, ya que el hombre «no puede estar más cierto que por sí mismo» (t. CXLVI).

... homo non potest esse magis certus quam per seipsum et quando in seipso videt... Omnis homo potest videre in seipso tamquam exemplare propinquissimo qualiter ipse debeat se habere erga Deum et non indigebit nisi seipso ad hoc cognoscendum... (t. CXLVI).

Sibiuda acentúa constantemente la mutua relación que existe entre el conocimiento de Dios y el de uno mismo. Cualquier cosa que percibimos nos conduce a la existencia de un Hacedor, y el *hombre* «es por encima de todas, la obra de Dios» (t. CXCIV), es por eso que cuanto mejor se conoce el hombre, tanto mejor conocemos a Dios, teniendo así mayor posesión de verdad:

Maiores est cognitio quae est generata de Deo in homine, per opera quae sunt in homine, quam per illa quae sunt extra hominem, etiam maior est cognitio... per illa quae sunt in anima quam per illa quae sunt in corpore... Et quia nullum opus Dei est propinquum ipsi homini, quam ipsemet sibi, quia opus est Dei, ideo notitia generata de Deo in homine per cognitionem seipsius, est maior omnium... Quaedam sunt opera Dei quae omnis homo potest videre per experientiam, et aliae sunt quae non videt nisi per testimonium aliorum... El certius et magis cognoscit homo Deum per opera quae videt et percipit per experientiam, quam per opera quae cognoscit per testimonium aliorum... , iste est ultimus gradus cognitionis per experientiam et iste est certissimus, solidissimus et firmissimus... » (t. cxciv).

El fundamento de conocerse uno mismo es la *experientia* que se tiene de sí mismo, ya que experimentarse es algo vital, total en el hombre, es poseerse a sí mismo como percepción existencial. Y esta *experientia* sibiudana es *personal*, la detectada en el propio ser humano y subjetivo, no la que percibe de los demás (cf. t. cxciv). Llegando a la siguiente conclusión:

Unde ista notitia non potest esse nisi in uno homine, nec potest alicui communicari, quia nullus homo potest taliter percipere, nec sentire illa quae sunt circa seipsum, sicut ipsemet homo. Potest enim quilibet homo cognoscere per experientiam opera, quae sunt circa alios extra se, sed non sentire sicut illa quae sunt circa seipsum, sed magis cognoscit quae sunt circa seipsum, quam circa alios, immo nullus alius potest sentire illa quae sunt circa seipsum, nisi ipsi solus... Sequitur quod cognitio seu notitia, seu stimatio acquisita de Deo in homine per opera Dei, quae sunt circa ipsum singulariter, est ultima et maxima, firmissima, solidissima et certissima, et donec homo cognoscat Deum per talia opera non habet veram certitudinem, nec securitatem de Deo... (t. cxciv).

De la misma manera que es necesario para conocer a Dios, conocerse a uno mismo y conocer a partir de uno mismo, así también sucede al tratar de querer conocer la verdad ético-moral del hombre. En este caso hay que experimentar y observar los equilibrios y desequilibrios internos:

... Debitum est mensura, regula et lex ipsius facti... Sed quando in homine factum est contra debitum tunc homo est contrarius sibi ipsi, et suae propriae naturae... , omnibus creaturis et Deo... Igitur nunc profunde intremus in ipsum hominem et perscrutemur interiore eius

et palpemus circa eius, et videamus suum factum et suum facere... (t. CCXXIII).

El conocimiento por observación y experiencia de uno mismo es el postulado más sólido que presenta Sibiuda. Pasemos ahora a analizar el *valor* del hombre.

b) *Axiología antropológica o el valor del hombre.*

El hombre como *valor* es en el conjunto del *Libro de las creaturas* una idea persistente y capital.

De los cuatro grados naturales que existen para poder catalogar toda creatura, el hombre se halla en el último, es decir, en el más perfecto, y esto a causa de su razón (cf. t. I). La consecuencia es clara: para poder llegar al perfecto conocimiento de todo ser «hay que fundamentar todas las cosas en el hombre» (t. LXIV). El pensamiento, la razón es el *valor* característico del hombre; el emitir juicios con plena autonomía es lo más grande del hombre; y el «afirmar y negar» es oficio del intelecto (cf. t. LXV). Este oficio responde a una utilidad y a la vez a una necesidad: «Muy útil y necesario es a todos los hombres poseer el arte de afirmar y negar, para que sepa lo que debe ser afirmado y negado y así estar en la certeza y no en la duda; y esto no para que pueda afirmar o negar todas las cosas, sino solamente aquellas que pertenecen al hombre en cuanto hombre» (t. LXII). De aquí que todo lo que hará, concederá o rehusará no será la coacción de un cierto imperativo ciego, sino fruto de la *libertad*, expresión y vida de la voluntad y de la razón (cf. t. LXV).

Sibiuda hace notar, y esto más de una vez, que el hombre, *por ser hombre*, puede decidir, afirmar y negar. «Y ya que esta ciencia es del hombre en cuanto hombre, tenemos que probar el débito y la obligación del hombre en cuanto hombre, a lo que debe atenerse y lo que debe hacer: ésta es la ciencia del hombre» (t. LXV).

Ahora bien, el saber y el saber juzgar y decidirse es para un fin práctico-humano, es para beneficio del mismo hombre, ya que el hombre es un supremo valor en la creación; podríamos decir que el hombre, como valor, es la medida de todas las cosas. «Se sigue por necesidad que como el hombre tiene intelecto y volun-

tad, sobrepasando a los otros animales... y teniendo el hombre obligaciones..., está obligado por derecho natural usar de su entendimiento y de su voluntad en favor suyo y para su propia utilidad, gozo y paz, y no para su detrimento y daño. Por lo tanto, el hombre no debe usar de ellos contra sí mismo o para su destrucción, sino en favor del hombre» (t. LXVI).

La misma idea queda repetida al hablar de como la verdad del mismo hombre es en pro del hombre, proclamado su valor: «Se concluye que el hombre por derecho natural debe y está obligado a afirmar aquello que más es para su utilidad y bien, por consiguiente debe afirmar como verdad la parte que le es más amable, más deseable, que tenga más ser y mayor bien; mientras que la otra parte la debe rechazar como falsa» (t. LXVII). La verdad no se podrá confundir con una arbitrariedad, ni como una estimación o apreciación meramente subjetiva, sin embargo, la verdad debe *realizar el hombre*, porque el hombre es un valor que es y ha de ser una totalidad de verdad. Todo este proceso, en el sistema de Sibiuda, está centrado en la ascensión por la escala de valores, a fin de poder llegar a Dios.

Sibiuda ve en el hombre la *obra perfecta*, deduciéndolo por la experiencia de la obra creada: «Así como las creaturas inferiores son completas en su género y grado, se sigue también que el hombre es perfecto en su género y tiene todo aquello que exige su grado; de otra forma, Dios hubiera amado más las cosas inferiores que las superiores y no obstante aquéllas son para el hombre... Y como Dios hizo buenas todas las cosas en pro del hombre, se sigue que debió hacer bueno el hombre» (t. CCXXXII). Es en este pensamiento y afirmación donde Sibiuda encuentra solaz, complaciéndose en él; porque lo que más aprecia es considerar al hombre con su *libertad* (t. CXVII) y afirmarlo perenne (t. CXXXIV).

El hombre es el gran valor, es él la palpitación del universo, la recapitulación de todos los seres creados; el hombre con su libertad es la dinámica de la verdad. El hombre, según Sibiuda, es el *verificador*, el punto culminante y vivo de la verdad, como quien congrega en una unidad vital la verdad que todos los seres dan al hombre; asimismo es el *boni-ficador*, a causa de la delectación que la creación le concede; y el *uni-ficador*, puesto que todos los seres «han sido creados para el hombre...». El hombre como *valor*, es

«el método viviente para descifrar toda verdad y conducirlo todo hacia una consumación.

c) *El hombre relacionado con la creación.*

A base de la experiencia, Sibiuda considera las *conveniencias* y las *divergencias* que existen entre el conjunto de las creaturas y el hombre; «en esta comparación el hombre se conocerá mejor a sí mismo, y además conocerá lo que está por encima de él: Dios creador» (t. II).

Analizando los grados inferiores al hombre, vemos que están divididos entre sí por un grado superior que contiene la perfección propia más la del inferior, y siendo así que «el hombre posee todas estas perfecciones y nada le falta de los cuatro grados» (t. III), «... es por eso que tiene convivencia, confraternidad y amistad con todos los demás seres inferiores» (t. II). El hombre pasa a ser como el hermano mayor de la creación; es considerado el hombre no como un prepotente y un dominador absolutista, sino como un hermano, buen servidor de lo demás. No nos extraña, pues, si la filosofía sibiudana va encaminada hacia una *vida*, hacia lo espiritual, hacia lo concreto, y nunca aparece como letra muerta o como elucubración de abstracciones.

Este concepto de *fraternidad* proviene, a su vez, del concepto de *paternidad*: «La misma mano hizo todas las cosas» (t. III); «el mismo Señor y el mismo Artífice lo ordenó, lo proporcionó y lo limitó» (t. III). Y precisamente no fue el hombre quien hizo todo esto, sino: «fue alguien superior a todos quien lo ordenó» (t. III). Pudiendo concluir: «Lo que tú hombre recibiste, lo tienes por el mismo de quien los demás recibieron lo que ellos tienen; de aquí que tú perteneces al mismo orden que las demás cosas» (t. III).

En otros lugares de la obra, Sibiuda vuelve a comparar detenidamente el hombre con los demás seres de grado inferior, descubriendo así sus semejanzas. Ve una «gran conveniencia y semejanza» en las manifestaciones o significaciones externas: «así como el sol está colocado en medio de los siete planetas y les da luz y calor, así el *corazón del hombre* está situado en el centro del cuerpo para dar vida y calor a todos los miembros. Así como el grano se siembra y permanece oculto bajo la tierra, nace, crece, tiene raíces y se alimenta de la savia, así el hombre de desarrolla desde el se-

men en el vientre de la hembra hasta su formación», y aquí exclama Sibiuda: «ergo bene similis est homo arboribus» (t. LVII). De esta forma continúa haciendo comparaciones con los demás grados.

Y por el hecho de que toda creatura es hermana del hombre, todo posee una cierta *humanidad*, todo está en una energía de hominización. De esta manera, para conocerse mejor uno a sí mismo y a Dios se deben también conocer los demás seres. «No olvides que eres del número de las creaturas y no puedes separarte de su consorcio . . . , ejercítate, pues, en su conocimiento, porque cuanto más las conozcas, mejor conocerás tu dignidad y poseerás mayor conocimiento y certeza de tu Creador» (t. LIX). Este ejercicio de conocimiento y de confraternización, resulta ser un precepto para todos los hombres, y sólo así «el hombre poseerá la alegría» (t. LXIII) y el gozo, *gaudium*, de todo lo que se le ha dado (cf. t. XCIX), ya que todas las creaturas son para alegrar al hombre (cf. t. XCIX).

Sibiuda invita a todos los hombres a hacer un examen acerca de su valor como hombres; este examen debe hacerse comparando la excelencia de lo que el hombre ha recibido con respecto de los demás seres, sobre todo considerando el principio espiritual, el alma: «Ella es rica, abundante y llena de oficios, poderes y fuerzas, apta para percibir novedades y enseñanzas nobles; está por encima de las potencias naturales (biológico-materiales), de los poderes y fuerzas (físicas) . . . ¿Quién puede *apreciar el valor* del entendimiento?, ¿cuánto *vale* la libertad, y cuál es el *precio* de la voluntad y de la memoria?» (t. cv).

De esta percepción del valor del principio espiritual del hombre, nace la obligación de la relación consciente para con Dios; a Él se le debe honor, agradeciéndole este don y el don de todo lo creado, por ser el hombre recapitulación del universo. En el hombre se realiza la hermandad universal y en él se efectúa, de alguna manera, una hominización del universo; y esto de forma culminante por y en la libertad humana, alentada por la inteligencia y el corazón» (cf. t. cv).

La relación del hombre con los seres creados queda potenciada y valorizada por aquella que el mismo hombre tiene con Dios; siendo así que «el hombre debe dar todo lo que tiene a Dios, y no

tiene excusa si no se lo da, ya que posee y *puede*» (t. CLXXVIII).

Aunque el hombre está colocado en una línea de perfecta hermandad con los demás seres, no obstante él posee una *dignidad* propia y superior. Jamás el hombre es un simple bruto, pues «usando de la experiencia, en cuanto podamos, por medio de ella debemos probarlo todo» (t. CCIII), y así «vemos que los animales brutos que están por debajo del hombre, no conocen ni la alabanza, ni el honor, ni la gloria, y por consiguiente no pueden dar a nadie gloria ni honor . . . ; y nos es manifiesto por la experiencia que en el mundo *sólo el hombre* conoce todo esto y es capaz de darlo a alguien . . . A partir de aquí podemos conocer una muy manifiesta diferencia *ad oculum* entre los hombres y los animales: a causa del honor y de la alabanza» (t. CCIII). Con todo, el honor y la alabanza que están en el hombre, si bien valorizan el hombre, son para Dios; y es el hombre en nombre de la creación, él solo, quien la tributa a Dios, por determinio del mismo Dios. El hombre es el centro catalizador del universo, es el punto vital de las relaciones creaturales y divinas en el ámbito del universo creado.

d) *El principio espiritual del hombre; el alma humana.*

Del principio espiritual del hombre, su alma, depende la perennidad y el valor del mismo. La incógnita, por decirlo así, de que el hombre quiera, desee y sienta la fuerza de perennidad, queda fuertemente subrayada en el *Libro de las creaturas*.

Sibiuda intenta dar sus razones, pero empieza diciendo que el hombre tiene una *credulidad* acerca de la inmortalidad del alma; en este contexto no parece que *credulidad* pueda equipararse con el concepto de *certeza*, que se obtiene por razones lógicas. Aquí se afirma la fuerza vital del hombre que ama los valores eternos y que le es imposible, a causa de esta fuerza que experimenta, que pueda negar para sí una eternidad. Diríamos que se deja llevar de un cierto *instinto*: «es mejor para el hombre *creer* que *afirmar* que el hombre tiene un alma inmortal, ya que es la gran exaltación, la dignidad y el bien de la naturaleza humana; y a causa de ello está enormemente distanciado de las bestias y se halla más cercano a Dios; lo cual proporciona al hombre gran gozo, esperanza y fe. Esta *credulidad* es, sin comparación, mejor que la mortalidad del alma . . . ; la cual mortalidad es causa de su desespera-

ción» (t. LXXIX). Dentro de este contexto, al mencionar el concepto de *credulidad* o *creer* no habla de fe según la Revelación, sino simplemente de la percepción de una energía vital que, a manera de experimentación espiritual, la solemos llamar sentimiento o instinto humano.

Incluso los seres inferiores afirman la perennidad o inmortalidad del hombre: «No cabe duda, la calidad y la nobleza de las creaturas que sirven al hombre, nos manifiestan y dicen que éste es inmortal e incorruptible, perpetuo y siempre viviente, puesto que ellas son corruptibles» (t. CII). He aquí el valor de que el hombre se conozca y de que conozca y aprecie a sus semejantes.

El alma está íntimamente relacionada con el cuerpo, forman una unidad personal, y es por eso que *todo* el hombre merece ser tratado dignamente: «Así como el hombre tiene un cuerpo admirablemente organizado y construido, de manera que está por encima de todos los demás cuerpos del mundo, y en este cuerpo todos sus miembros son desemejantes y pulquérrimos . . . , así tiene también un alma excelentísima y nobilísima digna del cuerpo que lo informa según su capacidad y dignidad, y que vivifica sus órganos, dándoles vida y sentido» (t. v).

Es en esta unidad de alma y cuerpo donde se descubre el secreto y el misterio del hombre; así podemos admirar su armonía. En esa unidad substancial del alma y del cuerpo, en este misterioso desposorio de lo espiritual con lo corporal, radica para Sibiuda, aunque no lo formule explícitamente, el centro de gravitación de toda su concepción humana del mundo. Sibiuda es un filósofo de la «hominización» de la creación.

Afirma la unidad numérica del alma; el hombre a causa del alma es un ser irrepetible, cada hombre es único (cf. t. cv); mientras que el alma puede ser dotada más y más de nuevas prerrogativas, virtudes y poderes.

La ciencia sobre el alma es algo realmente importante: «Ésta es la ciencia del hombre, y lo más principal que hay en el hombre es el alma racional; por eso hay que probar que el alma es inmortal» (t. CCXVII). Poco antes Sibiuda hacía una alusión a la *credulidad* sobre el alma; ahora afirma que hay que probar con la razón la verdad del alma. Esta prueba se hace en primer lugar mediante el postulado de la *obligación*, es decir: el alma está

capacitada para ser inmortal porque puede ser obligada por Dios que es inmortal y eterno; luego se puede probar mediante el estudio sobre la naturaleza de su libertad; otra prueba de esta inmortalidad es la que se hace por la comparación de operaciones que se manifiestan en el hombre; también por la comparación del hombre con respecto de las demás creaturas, que están destinadas al hombre . . . (cf. t. CCXVII). Sin embargo, el mejor método para filosofar es la propia experiencia y la introspección. Para probar la inmortalidad del alma, Sibiuda cree que es fundamental basarse en las operaciones que aparecen en el hombre; por eso examina las manifestaciones y acciones externas, deduciendo de esta observación que a través de las operaciones *externas* el hombre no puede probar su inmortalidad (cf. t. CCXVII); mientras que observando las operaciones internas puede percibir una cierta eficacia perdurable, como es «el querer, el no querer, el desear . . . », afirmando así: «Esta operación, aunque sea oculta e interior, no obstante es muy manifiesta a todo hombre dentro de sí mismo; de manera que cualquier hombre puede sentir en su interioridad esta operación por experiencia» (t. CCXVII). Sibiuda afirma con ello el análisis psicológico del hombre como método filosófico para llegar a la verdad del mismo.

Esta operación espiritual de *querer, no querer, desear . . .*, según Sibiuda, prueba «ad oculum» la inmortalidad del alma, ya que dicha operación procede por ella misma, independientemente del cuerpo; siendo así que ni la enfermedad la puede debilitar, ni está condicionada al cuerpo, de manera que tanto dura su realidad, cuanto su operación. La consecuencia es que dicha operación interna debe permanecer, aunque el cuerpo muera (cf. t. CCXII). Sibiuda pretende hacer resaltar la dignidad de la persona humana mediante el valor de eternidad que el hombre lleva dentro de sí mismo.

Todavía presenta otra prueba de gran fuerza, según él: el alma es capaz de abstraer y despojar lo que recibe de toda cantidad, lugar y cualidad corporal . . . (cf. t. CCXVII); todo fenómeno o realidad, cuando entra en el alma «es recibido por ella de un *modo* a la manera de *universal*, y pierde su particularidad, su singularidad y su individualidad . . . » (t. CCXVII). Aquí se detiene largamente sobre la teoría de la *abstracción* de los universales, conclu-

yendo así: «De lo cual se sigue que el alma del hombre es sin cantidad, sin lugar, ni es grande ni es pequeña . . . , sino que es inmortal» (t. CCXVII).

Estas formulaciones manifiestan que Sibiuda posee una cierta mentalidad escolástica, aunque él pretende estar fuera de ella, intentando probarlo todo mediante la *experiencia* interna, bien por evidencia y, como él dice, *ad oculum*.

Con el estudio del *alma humana*, o, dicho de otra forma: el *principio espiritual* del hombre, Sibiuda llega al punto culminante de su antropología. Ciertamente hay una motivación histórica que le hace reivindicar la prerrogativa *inmortal* del hombre, es un cierto escepticismo que pululaba durante su época. El averroísmo de su tiempo contamina un sector de la literatura con errores acerca del alma; y son resucitadas las teorías de Platón. En esto, Sibiuda se sitúa dentro de una tendencia polémica, o más bien, dentro de una corriente apologética. Centrados en el concepto de *alma*, se ha afirmado que Sibiuda acepta al Lull platonizante, o que sobre este punto coinciden, revalorizando dentro de este contexto la idea de *amor*.

La operación más sublime del alma inmortal y racional del hombre, es amar. Para Sibiuda no se puede filosofar si no se cuenta con la afectividad, la pasión y el sentimiento. Junto con el tema del alma, interesa enormemente a Sibiuda el tema del amor; en sus días corrían muchos falsos místicos, se prodigaban las tesis sobre el amor . . . , tal vez esto le movió a presentar su síntesis filosófica sobre el amor. Recordemos, no obstante, que si Sibiuda acentúa este tema es porque estaba influenciado por Lull, Agustín, Buenaventura y Anselmo²⁹.

Dos grandes temas agustinianos: alma y amor preocupan a Sibiuda; algo se ha expuesto, lo fundamental, sobre la meditación filosófica que Sibiuda hace sobre el alma; pasemos ahora a considerar su planteamiento sobre el amor.

²⁹ Cf. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos . . .*, o. c. II, pp. 348-349; J. Y T. CARRERAS Y ARTAU, *Orígenes de la Filosofía de Raimundo de Sibiuda* (Barcelona, 1928), ver todo el estudio; M. MARTINS, *As origens de Filosofia . . .*, o. c., pp. 72-77.

e) *El amor.*

El hombre, por la ciencia del *Libro de las creaturas* o *Libro del hombre*, «será iluminado para que pueda conocer, y mediante esta ciencia la voluntad se moverá y exultará espontáneamente con alegría para querer y obrar por amor» (Pról.). La sabiduría, la ciencia y el amor deben ir siempre juntos. Sibiuda ha dicho que el conocimiento del alma es el máximo de los conocimientos que el hombre puede tener de sí mismo. Sin embargo, para nuestro autor, el alma no tendría ningún sentido si no se la examina reunida con el amor, siendo como es el amor la intensidad vital más característica del alma.

«El amor es todo el tesoro del hombre, aquello que le da más honor, lo que le es más caro, lo que le está más cerca, aquello que se crea en el hombre» (t. CIX). El amor es la propiedad más legítima del hombre, es su propiedad; de manera que si el hombre no tuviera nada propio, nada podría dar a Dios. Pues, efectivamente, el amor radica en el *libre arbitrio*, y ya que éste consta de entendimiento y de voluntad, y siendo así que sólo la voluntad es libre, resulta, por lo tanto, que es en la voluntad donde radica el amor. Ésta es la consecuencia de este raciocinio: «El amor es el primer don de la voluntad» (t. CIX).

El amor goza de plena libertad; el amor es libre, de otra suerte no sería amor. Nadie está obligado a amar una cosa determinada; el amor no puede ser coaccionado, sino que debe vivir en un ámbito de libertad:

...Ista autem conversio (la del amor con la de la cosa amada) non est coacta, non est violenta, non est poenosa nec laboriosa, sed est libera seu liberalis, spontanea, voluntaria, ex libertate facta, placabilis, et delectabilis et dulcis. Et quia amor quocumque vadat, semper vadit sponte, libere et voluntarie... , ideo voluntas que per amorem unitur et coniungitur cum re amata, non potest separari ab ipsa nisi libere et sponte et voluntarie, quia non potest cogi, quia tunc non esset voluntas, neque amor si cogereetur. Et ista unio seu coniunctio est fortissima quia voluntas non potest separari a re amata per violentiam sed solum voluntarie et sponte... (t. CXXXI).

También defiende Sibiuda la integridad de la voluntad en el amar, ya que la voluntad jamás puede mudar de naturaleza, pu-

diendo, no obstante, recibir nuevas expresiones conforme aquello de que: por la voluntad el amor desea: «El amor a dondequiera que vaya siempre permanece en su naturaleza, y la voluntad siempre permanece voluntad y no se destruye cuando recibe ciertas mudanzas, sino que la misma voluntad recibe el modo y forma de la cosa amada, porque tal es el amor» (t. cxxxix). De aquí que la voluntad recibe el nombre según la cosa amada (cf. Ibid.).

Igualmente que Lull, Sibiuda habla del *Árbol del amor*. «Se produce en el alma un gran árbol de amor, cuya raíz se hunde en el amor primero, en el cual se multiplican tantos amores cuantas son las cosas que tienen relación con la primera cosa amada... Cual sea su raíz, tal es todo lo que de ella vive. Y el primer amor es tan fuerte, está tan consolidado, que ningún otro lo puede destruir, a no ser que venga otra primera cosa amada» (t. cxxxiv). He aquí que el hombre aparece una vez más el centro de todo, porque, aunque todo lo creado merece ser amado, el hombre está destinado a equilibrar con el amor los valores del universo, es decir, mediante un amor ordenado.

El amor es la medida del hombre, con él pulsa su orden o su desorden (cf. t. cxlii). Y el amor debe ser el fundamento de la solidaridad de todas las creaturas, en especial con los hombres; siempre será desorden un amor que se centra hacia uno mismo. Este *amor propio* es la causa de que un hombre pueda empequeñecerse, ya que el hombre está destinado a la grandeza de la solidaridad y de la universalidad; el hombre lleva un impulso hacia la fraternidad universal. «Si la cosa *primera* amada es este hombre concreto y singularísimo, se ama a *este tal*, entonces el amor ya no puede escalar ni extenderse al *hombre en cuanto hombre* por haber rechazado en *este tal* la razón común de hombre, que es universal y más elevado que *este tal*. De aquí que no puede amar a los demás hombres en cuanto son hombres, ya que su amor no podrá trascender *tal hombre*... El amor propio es causa de todos los males — si tal amor es primero y raíz —, pues está dividido y separado de todo» (t. cxlv).

Podríamos decir, según esto, que el concepto de personalidad queda radicado en el amor. Cada hombre debe tener su *personalidad*, su valor como individuo, la dignidad humana individuada, su yo irrepetible; sin embargo, esta personalidad es incapaz de

existir como le es debido, para autorrealizarse, sin la comunión con los demás seres engendrados por el amor; se trata de comprender que la expresión más viva de la personalidad está en esta función de armonizar, equilibrar y unir y no en separar y desunir. El amor es la dinámica de la personalidad. Un hombre más intensa y realmente será él mismo, cuanto más universal sea a causa de su amor.

En efecto, el proceso de la filosofía de Sibiuda es una profundización del hombre; su filosofía está orientada hacia la *vivificación* humana, a fin de dar a todo el universo el calor humano y hacer que converjan todos los elementos y seres en el *corazón* del hombre. Realmente el hombre es la síntesis del universo; y en este sentido podemos hablar de la *hominización* — terminología moderna — del universo. Sibiuda hace en su *Libro de las creaturas* una sublime teoría del amor; en definitiva todo el libro es un tratado del amor.

Dios es el gran SER, el único ser que puede dar plenitud al hombre humanizándole y haciéndole llegar al conocimiento de la verdad. El amor orientado en la ruta de Dios es clave para alcanzar la verdad. «El hombre debe servir a Dios por amor, y el hombre sirviendo a Dios se *re-une* con Dios . . . », así «la obligación del amor da cumplimiento, consume y resume todo el mundo. De aquí que todas las cosas proceden del *primer amor* y en el amor son consumadas» (t. *CXIX*). Esta primera obligación, según naturaleza, de amar a Dios, debe realmente explicitarse en su ejercicio, es así como se consigue la justicia, es decir, el orden y equilibrio (cf. t. *CXX*).

Además la experiencia enseña que hay que amar según las categorías establecidas por el orden del universo: «Así la voluntad caminará hacia su mejoramiento (autorrealizándose), pues todo clama que el primer amor es para Dios» (t. *CXXII*).

Resumiendo, el amor que el hombre ejerce para con Dios, este amor es el principio de la verdad y de la realidad del hombre: «Así, pues, el amor de Dios es nuestro primer bien; de lo cual se sigue que es en nosotros la raíz, el fin y el origen de toda justicia, luz, claridad, paz, alegría y consuelo verdaderos, amistad, virtud y *verdad* . . . Este amor convierte convenientemente el hombre en Dios, y así el hombre se diviniza», y así concluye, con esta argumentación trascendental:

Et quia Deus est communissimus . . . ad omnia, ideo quia tantum se extendit amor, quantum res amata, sequitur quod amor Dei facit voluntatem nostram . . . universalem, communicabilem ad omnia . . . (t. cxli).

El hombre por su voluntad, libertad y ejercicio del amor enraizado en el amor de Dios, es una realidad abierto al cosmos, y todo en este amor ordenado del hombre se realiza como verdad.

Situados en una tal perspectiva, Sibiuda invita a la introspección para saber qué es lo que debemos dar a Dios, en cuanto primer amor, ya que no podemos dejar al hombre, letra inicial de la creación, por incapaz de poseer tal conocimiento: «Si alguien quiere saber lo que debe dar a Dios, que se inspeccione y considere lo que quiere para sí, lo que quiere darse y lo que en pro de sí mismo hace . . . Ponga a Dios en su lugar, y esté cierto que todo aquello lo debe dar primero a Dios . . . Así el hombre puede obtener un verdadero y cierto conocimiento sobre aquello que debe dar y hacer para con Dios, y todo esto a causa del amor para consigo mismo» (t. cxlvi). Al fin y al cabo, el hombre, para Sibiuda, es el método de la verdad.

El amor es de por sí realidad oculta e interior, pero que se manifiesta por el *don*, mediante el signo de donación; es por eso que toda *donación* externa y manifiesta es significación de amor, del amor invisible personal. Esto acontece en la creación; todo lo creado es para el hombre, lo cual indica y *significa* que Dios ama al hombre: «así en las otras cosas creadas (que no sean el hombre) no ama sino al hombre. De aquí nace la obligación en el hombre de devolver amor a Dios» (t. cvi; cf. t. cx).

El amor es aquel poder y fuerza que hace que el hombre sea semejante a Dios (cf. t. cx). Para conseguir amor y poseer al mismo tiempo una norma según la cual podamos certificar la presencia del amor, existe una regla segura: mirar las creaturas; éstas nos hablan de ello con bondad y con verdad. Así el hombre y las demás creaturas forman un íntimo y sereno complemento, de manera que al realizarse esta vital compenetración es cuando pueden acercarse a Dios, impelidos por la fuerza de una misma expresión. El hombre resulta ser, según este análisis, un lenguaje vivo y un gesto de amor. La verdad del lenguaje, de la expresión humana junto con la afectividad del amor, constituyen el verdadero *humanismo*, es decir, aquello que es genuinamente humano, aquello que

Dios quiso afirmar del hombre y de la creación desde un principio.

Sibiuda profesa que la verdad no puede alcanzarse, a no ser que se sitúe dentro del sistema del amor. Y, por otra parte, siempre centra en el hombre, y en esta ocasión también, el método de llegar a la verdad: el camino para acertar con la verdad — en cuanto que ésta es *palabra* (expresión) y es *vida* (amor) —, es el mismo hombre; pues el hombre es la síntesis del universo y la expresión o signo del pensamiento y del amor divinos. De esta manera el hombre mediante su libertad puede volver a Dios, realizándose plenamente como hombre.

IV. LA NATURALEZA, OBJETO DE LA CONTEMPLACIÓN DEL HOMBRE

Sibiuda, si por una parte sintetiza toda su concepción filosófica y todo su método en el hombre, por otra nunca deja de considerar a éste como el contemplador de la *naturaleza*, entendida ésta, aquí, en su sentido más amplio. El hombre no se puede experimentar como tal, y por consiguiente no puede ser método de verdad, si no está *situado* en medio de todo un cosmos, dinámicamente actuando por relación a este universo. Aunque, según Sibiuda, el hombre es la medida de todas las cosas, no logra serlo sin el vigor contemplativo frente a la naturaleza, el cual le da el sentido y la valoración de sí mismo. Ahora bien, el hombre, él mismo, también es naturaleza; por eso es él el primer objeto de contemplación.

a) *Contemplar la naturaleza es experimentar.*

El hombre se halla frente a frente con los seres creados de todo el universo y consigo mismo. Sus sentidos tienen la fuerza de poder examinar y experimentar; mediante este ejercicio, luego, la razón abstrae, juzga, deduce, afirma y niega... Sibiuda es un agudo empirista, mas no para quedarse con una filosofía simplemente fenomenológica o, al revés, con un sistema abstractivista, sino para integrar y construir humanamente la unidad de idea y realidad.

Toda la obra sibiudana está impregnada de la palabra: *experiencia*, y no precisamente para usarla sólo como pretexto o como concepto, sino porque proclama el *método experimental* dentro de

un contexto humano: *experimentarse* o experimentar en el hombre todo el universo y toda realidad. El empirismo de Sibiuda es un *humanismo*, así él lo afirma cuando dice que lo que expone en su libro «es ciencia del hombre, para verdad y utilidad del hombre . . . , porque esta ciencia enseña al hombre a conocerse a sí mismo . . . Es el alfabeto de todos los doctores» (Pról.). La ciencia que profesa es «la luz de todas las ciencias, siendo esta ciencia el fundamento y raíz de toda verdad» (Pról.).

Y cuando se pregunta a Sibiuda en qué consiste formalmente esta ciencia, él responde:

Haec scientia arguit per argumenta infalibilia, quibus nullus potest contradicere. Quoniam arguit per quae sunt certissima cuilibet homini *per experientiam*; scil. per omnes creaturas, et per naturas, ipsius hominis, et per ipsumet hominem omnia probat, et per illa quae homo certissime cognoscit de seipso *per experientiam* et maxime *per experientiam* cuiuslibet intra seipsum . . . (Prol.).

Situemos una vez más esta *experiencia* dentro de la concepción humanista del mundo, es decir, la experiencia por contemplación y observación constituye la gran energía de la antropología de Sibiuda ³⁰.

b) *Valoración de la contemplación de la naturaleza.*

Cuando Sibiuda habla de *naturaleza* entiende simplemente los fenómenos y realidades creadas; no se refiere al aspecto de realidad metafísica, como quien busca qué es tal o cual cosa y qué es lo que hace o constituye que tal cosa sea lo que es. *Naturaleza* aquí es toda realidad de la creación, es lo que el hombre tiene ante sí y lo que el hombre puede experimentar. *Naturaleza* es todo el *cosmos*, en medio del cual, como la realidad más atractiva y básica, está el hombre con su libertad, verdad y amor.

El hombre es el espectador, contemplador y experimentador de todos los fenómenos estables y dinámicos, de todas las leyes visibles e invisibles, de todas las formas del cosmos creado. El hombre contempla en el *Libro de las creaturas* el conjunto armónico del universo, su evolución, las constantes, los equilibrios, la

³⁰ Cf. J. y T. CARRERAS y ARTAU, *Historia de la Filosofía . . .*, o. c. II, p. 150.

estética y la variedad; y esta contemplación se realiza dentro de una ordenación y jerarquía de grados. Todo ello para admirar y conocer la *ley natural*, la cual manifiesta la *teología natural* (cf. t. XLVI). Frente a la naturaleza el hombre se declara o se define *contemplador*.

El mayor de los libros, el principal, que el hombre tiene que inspeccionar es el *libro del universo o de la naturaleza* (cf. Pról.), el cual fue entregado al hombre desde un principio. El hombre debe examinar y luego contemplar la ciencia que contiene este libro natural, ya que es «luz de las demás ciencias» (Pról.).

Et cum doctrina et scientia sine libro, in quo scripta sit, non posset haberi, convenientissimum fuit, ne frustra homo esset capax doctrinae et scientiae, quod divina scientia homini librum creaverit in quo per se sine magistro possit studere doctrinam necessariam. Propterea hoc tantum istud mundum visibilem creavit et dedit tamquam librum proprium et naturalem et infalibilem Dei digito scriptum... (Pról.).

El hombre tiene, pues, que estudiar este libro natural, y mediante su contemplación podrá entender y aprender, en virtud de la misma instrucción natural y dinámica que contiene, todo lo que en él está contenido. «Nadie podrá ver ni leer la sabiduría de este libro siempre abierto, si no estuviere iluminado por Dios y limpio de pecado...» (Pról.). Sibiuda exige una purificación para la contemplación, entonces uno puede ser *iluminado*³¹.

Esta sabiduría humana no es sino la misma doctrina contenida, a manera de libro, en las creaturas, «extraerla de ellas y ponerla en el alma, y entonces alcanzar la significación de ellas» (Pról.). Para lograr esta sabiduría se requiere un método de ascensión, ya que «cuanto más empecemos por lo humilde, tanto más subiremos a los altos grados» (Pról.); ya que «por las cosas que son inferiores al hombre, caminamos y subimos al mismo hombre, y por el hombre nos dirigimos y escalamos hacia Dios» (t. 1). Sibiuda, como ya lo he anotado en otra parte, se mueve dentro de un cierto sistema luliano y agustiniano.

Por *contemplación* no se entiende aquí un simple ver, sino que se trata de cierta experiencia espiritual, en el espíritu del hombre;

³¹ J. y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía...*, o. c., II, p. 146. Estos autores ven en las frases citadas del Prólogo del *Libro de las creaturas* el elemento de *iluminación divina* de carácter agustiniano.

asimismo, por *experiencia* no se entiende simplemente una percepción empirista, sino una percepción espiritual y humana. Para Sibiuda la *contemplación* es superior a la *experiencia*, si bien contemplamos por experiencia. La contemplación lleva consigo un *gaudium* espiritual que eleva al hombre. Así el hombre goza más al contemplar una obra *natural* que una artificial, «ya que aquélla es más semejante a sí mismo» (t. XLVII). El hombre está destinado a gozar en la contemplación de toda la armonía natural del universo, la cual se rige por unas leyes inefables; y este gozo de la contemplación le es connatural, ya que «el hombre no puede olvidar que es del número de las creaturas, no pudiéndose apartar de su compañía» (t. LIX).

Sibiuda valora esta contemplación, porque es una lectura sugestiva que descubre leyes poderosas y sabias, escritas en la naturaleza por el dedo de Dios como en un papel; así «a todos es patente y cualquiera lo puede leer en el libro de la naturaleza» (t. CVIII; cf. Pról.). En fin, el hombre puede oír, si está atento, el grito de las creaturas «que claman al hombre sin cesar» (t. CXIII).

La naturaleza es valorizada en lo humano, ya que es de por sí *manifestación* al hombre; le manifiesta orden, vocablos que anuncian trascendencia, signos que piden ser meditados. El hombre para progresar en madurez humana tiene que escuchar la lección de la naturaleza; tiene que contemplar, entonces percibe la graduación de los seres (t. I), los equilibrios sorprendentes que existen entre las creaturas (cf. t. LVI) y como estos equilibrios y armoniosas proporciones y relaciones no son fruto de un azar. En este punto de la contemplación podemos hablar de un retorno o *descenso*, lo mismo que nos diría Llull.

La alegría que produce la contemplación de la naturaleza es algo que el hombre debe experimentar; no puede desentenderse de ella, y esto porque las creaturas «todo lo que tienen y son, es para el gozo del hombre, no para el suyo» (t. XCVIII), «y, sin duda, la hermosura y la nobleza de la naturaleza manifiestan y dicen que el hombre es perenne» (t. CII).

La naturaleza nos descubre inefables secretos: «Así como en el cuerpo hay multiplicidad de órganos hermosísimos y existe gran diversidad y diferencia entre ellos, constituyendo un cuerpo maravilloso, así también, de una manera análoga, tiene el alma multi-

plicidad de oficios nobilísimos y fuerzas naturales invisibles, según las exigencias de los órganos del cuerpo» (t. cv).

También, contemplando las creaturas podemos conocer nuestros deberes para con Dios: «El hombre por derecho natural está obligado a Dios . . . , y si el hombre no quiere perder el tiempo y destruir sus posibilidades, es necesario que llegue al conocimiento de qué, cuándo y cómo debe dar a Dios . . . ; esto lo conocerá por medio de las creaturas que sirven al hombre por orden divina» (t. cxiv); pues «sobre aquello que el hombre debe dar a Dios, recibe ejemplo y muestra en la manera que las creaturas inferiores sirven y dan beneficio al hombre» (t. cxiv). Este mismo procedimiento lo debemos aplicar cuando se trata de conocer lo que Dios quiere del hombre: «Cual sea la voluntad de Dios, esto nos lo manifiestan las creaturas con su orden; porque todo lo que significan y nos dicen las creaturas, todo es según voluntad de Dios . . . Todo lo incluido en este *libro*, todo es extraído de las mismas creaturas conforme a su ordenación y comparación; por consiguiente, es según voluntad . . . » (t. clxvi). Esto es lo que Sibiuda quiere expresar cuando más de una vez clama: «¡Mira, hombre, y considera este mundo universo!» (t. xlvi).

El camino que propone Sibiuda es una filosofía del espíritu humano, que sin irse por campos meramente religiosos, sino queriendo permanecer dentro de una línea racional y especulativa, pretende introducir el hombre en el ámbito de los valores perennes y de lo increado; y todo ello para obtener gozo y amor y para madurar en la plenitud de hombre. Por eso hay que contemplar con el entendimiento aquellos valores naturales invisibles: «¡Pondere el hombre el *alma*, con todos sus aspectos! ¿Acaso puede apreciar cuánto vale la razón, la libertad, la voluntad y la memoria? Y de la misma manera debe preguntar por el tacto, el gusto, el olfato y la vista . . . » (t. cv).

Es en la experimentación del *gaudium* que esta contemplación de la naturaleza procura al hombre, donde el hombre puede darse plena cuenta de su relación con Dios. El hombre, de alguna manera debe *sentir* o *experimentar* a Dios: «Por eso el *ser del mundo* es como una sombra, que nos puede hacer intuir y ver el mismo *ser eterno*» (t. xxiv). Al acentuar este aspecto, todavía no nos movemos del orden más genuino de la *contemplación* de la natu-

raleza; aquí poco interesa hablar de las pruebas sobre la existencia de Dios.

Más aún, la contemplación de la naturaleza nos va conduciendo a una máxima cumbre; se trata de que el hombre llegue a su auto-posesión refleja: «El ser del mundo que es como un cuerpo compacto, dividido, distinto y ordenado mediante cuatro grados, nos hace encumbrar y nos manifiesta otro ser por el cual el ser humano fue producido» (t. XLV); «No hay ninguna creatura de la cual no podamos sacar doctrina o ejemplo para el bien y progreso del hombre» (t. XCIX). «Un don manifiesto es el mundo, y lo mismo todo lo que el hombre tiene en sí» (t. CVI):

... Et omnia alia dona non sunt nisi *signa* amoris, et *declarant* et *manifestant* ipsum amorem occultum et invisibilem... (t. CVI).

El diálogo del hombre con el universo, la audición silenciosa y callada de las manifestaciones de tantos prodigios y armonías, es para el mismo hombre el camino de su verdadera promoción y perfección; de esta manera avanza por la senda de su autorrealización; así va siendo más hombre. El acto existencial de contemplar la naturaleza interna y externa produce el gozo racional y afectivo tan necesario para el hombre. En resumen, para Sibiuda contemplar la naturaleza es construir el hombre, es una acción indispensable para edificar su existencia y su ser. El hombre debe encontrarse, y para ello debe contemplar.

V. EL ASCENSO DEL HOMBRE HACIA EL CONOCIMIENTO DE DIOS

Se ha insinuado algo sobre la necesidad que el hombre tiene de conocer a Dios. Vamos hablar aquí de este conocimiento como tal, pero considerándolo como conocimiento del hombre y en el hombre.

En definitiva, según la intención de Sibiuda, el *Libro de las creaturas* está orientado para que el hombre pueda conocer a Dios, puesto que el conocimiento de Dios es el máximo de los conocimientos. El hombre debe *conocerse* y *conocer a Dios*; pero que quede claro, el *conocerse* está orientado al *conocimiento de Dios*, que es el sumo de los conocimientos (Pról.). Esta concepción, Si-

biuda la repite constantemente; quiere que todos se percaten de que el hombre debe llegar a Dios y, por consiguiente, de cómo el hombre puede conocer a Dios.

El *antropocentrismo* de Sibiuda desemboca en un verdadero *teocentrismo*, en el sentido de que el estudio de Dios a partir del hombre no es simplemente un estudio lógico y especulativo a la manera de una mera metafísica racional, sino que este estudio es preocupación del hombre y vida del hombre; y un tal conocimiento debe inducir a todos los hombres a obrar orientados hacia Dios. El *Libro de las creaturas* ilumina al hombre «para conocerse y conocer a su Creador, y conocer todo el débito a que el hombre está obligado en cuanto hombre» (Pról.). No se puede separar el conocimiento del hombre y el de Dios; la ciencia que presenta Sibiuda da a conocer el hombre y Dios (cf. Pról.).

Todo conocimiento vital es para Sibiuda la atmósfera y el medio en el cual debe vivir su filosofía; no comprenderíamos su método ni su orientación, si desconectásemos de su filosofía lo realmente *humano*, o bien, dicho de otra forma, si considerásemos el hombre sin su profundidad *humana*. A su manera, Sibiuda es un humanista. Habla del «conocimiento de Dios engendrado en el corazón del hombre» (t. cxciv); y el hombre alcanzará una más profunda ciencia de Dios «cuanto más la busque en lo íntimo del hombre, en el alma . . . , ya que nada mejor conoce el hombre que aquello que siente (experimenta), de aquí se sigue que la noticia y comprensión de Dios adquirida *en el hombre* por obra de Dios . . . es la última y máxima» (t. cxciv).

Et hoc est vere cognoscere Deum, sentire opera sua circa seipsum per experientiam . . . (t. cxciv).

No es un proceso ciego e irracional el de Sibiuda. Con esta formulación pretende acentuar una categoría de intensidad humana en el proceso sobre el conocimiento de Dios. Efectivamente, el *sentimiento* o el simple *sentir* pueden resultar ciegos, pueden permanecer en la área de lo vago e impreciso, mientras que la sola razón puede llegar a ser algo congelado y sin el movimiento vital de lo plenamente humano. Sibiuda asienta claramente el valor de lo racional en el conocimiento de Dios: «Ya que Dios sólo es Ser intelectual y espiritual, no se puede conocer ni ver sino por el en-

tendimiento» (t. XXXIV); y se apresura decir: «de aquí se sigue que sólo el hombre en el mundo puede conocer a Dios, y el fin principal de la posesión del entendimiento es para que pueda conocer a su Creador» (t. XXXIV).

Los cuatro grados que Sibiuda detecta en la naturaleza: ser, vivir, sentir y razonar, en último término se encuentran reunidos en el hombre; y es por medio de esos grados como nos debemos acercar a Dios, puesto que «a partir del hombre vamos y subimos a Dios» (t. I). Mediante el examen de estos grados deducimos que «Dios vive, siente, entiende y tiene libre arbitrio. Por lo tanto tiene ser personal . . . » (t. XLV); de esta manera alcanzamos la máxima ciencia, la de Dios» (t. XLV).

Comparando el hombre con los cuatro grados naturales se llega a la afirmación sobre la existencia de *un solo* artífice y de *un ordenador* del mundo (cf. LIX).

Una vez Sibiuda llega a la afirmación de un *summum esse* a través del examen de grados, posee ya la base para poder hacer sus raciocinios acerca de Dios:

... Deus est suummet esse, eo quod suum esse est simplicissimum, et quia a nullo recipit esse, et ideo de se habet suum esse, et est ipsummet esse, et totum esse, et nulla alia res est suum esse, quia omnis alia res recipit ab ipso suum esse, et per consequens habent non esse de se, quia omnia quod de se non habet esse, de se habet non esse, et hoc ideo quia inter esse et non esse non est dare medium. Ergo nulla alia res est suum esse, sed magis dicitur de se non esse, nihil . . . (t. XII).

Este razonamiento es apelado como «conclusión indubitable» (t. XVIII), formulando luego una detallada síntesis del mismo. En este punto empieza el proceso de *descenso*; encumbrados a lo más alto y trascendente, Dios, hay que retornar al hombre y a todo lo creado: «Por lo tanto concluimos que Dios, que es el mismo ser *per se* subsistente, ha producido el *ser del mundo*, y lo creó “de non esse absque aliqua sui indigentia”» (t. XVIII). En este momento empieza la fase inicial del descenso según la concepción lulista.

Además, Sibiuda, sin dejar de considerar la naturaleza creada, también intenta llegar al conocimiento de Dios por razones metafísicas y puramente racionales. En este sentido podríamos decir

que traiciona su método; sin embargo, a pesar de todo, empieza exponiendo una regla que *radica en el hombre*, que es la siguiente: «Dios es lo que mayor que él no puede ser pensado, o bien, Dios es lo mayor que puede ser pensado. De aquí se sigue que Dios es todo aquello que puede ser pensado de manera máxima y como aquello que es mejor que sea que no que no sea. Por lo tanto, aquello que el hombre puede pensar como más perfecto, óptimo y digno . . . , esto es Dios. Y en esta regla se funda toda la ciencia y el conocimiento de Dios» (t. LXIII).

En este lugar, Sibiuda presenta un argumento para probar la existencia de Dios, que no difiere en nada del argumento célebre propuesto por san Anselmo, aunque Sibiuda simplemente le da unos matices propios que por ser muy secundarios no desfiguran el celeberrimo argumento ³²:

... Illud quo maius cogitari non potest esse in solo intellectu et cogitatione, minus est quam dicere aliquid quod potest cogitari in intellectu et etiam sic esse in re, quia ridiculum quod sit in solo intellectu et non in re. Tunc illud quo maius cogitari non potest, est illud quo maius cogitari potest, quod est impossibile. Ergo homo debet necesse affirmare et concedere, quod illud quo maius vel magis cogitari non potest est in intellectu et in re existens realitas (t. XLIV).

La controversia sobre el valor probatorio de este argumento netamente anselmiano tiene su historia; la inició Gaunilón que fue contemporáneo de san Anselmo; entre los hombres más destacados que se han pronunciado sobre este argumento hallamos santo Tomás, refutándolo; mientras que san Buenaventura lo acepta. Aquí vemos como Sibiuda, una vez más, siguiendo a san Anselmo adopta este argumento, manteniéndolo como altamente probatorio. Para Sibiuda la naturaleza de esta argumentación nacida en el hombre mismo no desentona dentro la línea del *Libro de las creaturas*.

No obstante, será bueno tener en cuenta lo que dicen sobre el argumento de san Anselmo algunos de los mejores intérpretes del *Proslogion*, como son A. Stolz y K. Barth, que en el fondo este argumento no es pura *filosofía*, sino verdadera *teología*, pues en definitiva presupone el dato de la fe y busca esclarecerlo ³³. Tam-

³² J. y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía . . .*, o. c., II, p. 127.

³³ Cf. SOFÍA VANNI-ROVCHI, *La Filosofía Patristica e Medievale*. En *Storia della Filosofia* di P. FABRO (Roma, 1954), pp. 165-170.

bién podemos subrayar aquí la influencia platónica del mencionado argumento ³⁴.

Luego, Sibiuda se detiene con distintos argumentos, siempre dentro de su sistema, en la consideración de los atributos y relaciones de Dios, a fin de poseer un conocimiento más integral del Ser supremo, pues lo que pretende con ello es que el hombre indocto pueda ser debidamente iniciado en el conocimiento de Dios, al mismo tiempo que el hombre docto halle confirmación de este sublime conocimiento en el *Libro de las creaturas*.

Por las propiedades del hombre podemos conocer las de Dios: «Y ya que el hombre es débil y frágil, Dios es fuerte; y porque el hombre puede hacer el bien, Dios puede remunerar» (t. CLXXV). Asimismo da reglas para «tener ciencia de las obras divinas... Por el honor y la utilidad se puede dar razón de todo lo que Dios obra *ad extra*... Estemos, pues bien enraizados en el honor de Dios y en la verdadera utilidad del hombre, ya que esto es la raíz de todas las obras divinas» (t. CLXXXIV). Acerca del conocimiento del nombre de Dios, afirma que «Dios no es conocido *extra se*, a no ser por las obras que aparecen y que nos son manifiestas... Todo lo que sabemos de Dios por sus obras, nos dice el nombre de Dios» (t. CXCIII); su nombre es Él en cuanto obra, y sus obras nos descubren su ser, es decir, su nombre.

A partir del título L, el *Libro de las creaturas* empieza a hablar de la *Trinidad de Dios*. Intenta esclarecer algo esta verdad revelada, no obstante, aquí, Sibiuda, no puede partir simplemente del hombre; resulta demasiado evidente que presupone el dato de la fe. Con todo, concede la dificultad de hablar de Dios: «A menudo el hombre conoce muchas cosas por experiencia, sin que la razón pueda comprender; p. e.: el cuerpo y el alma son muy diversos, sin embargo, forman *un hombre*, esto lo vemos, mas no podemos comprender cómo esto se efectúa. Si esto, pues, resulta incomprendible de la manera que es y no obstante el hombre conoce que es por *experiencia*, ¡cuánto más resulta incomprendible aquello que no puede ser considerado por ninguna experiencia humana!» (t. LIII).

Realmente Sibiuda es muchas veces paradójico, pero en definitiva se manifiesta lógico. Él quisiera probarlo todo por expe-

³⁴ J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía* (Barcelona, 1954), pp. 269-271.

riencia, éste es su firme propósito y su audacia manifestados en el *Libro de las creaturas*, mas llega en cierto punto que le fallan sus cálculos, y es entonces, al hablar de Dios y del Dios trino, cuando exclama: «... Ya que todo lo dicho son cosas altísimas y por encima de nuestro entendimiento...» (t. LIV). A pesar de todo vuelve con su método, y con audacia dice que son demostrables verdades que la teología sólo atribuye a datos de la revelación. «Así por esta regla (cf. t. LXIII) se puede mostrar (*ostendi*) la suma y eterna Trinidad en Dios, ya que en Dios conviene que se dé toda producción, y ésta que sea tal que no se pueda pensar otra mayor; de la misma manera se debe pensar en una comunidad tan perfecta y grande que no se pueda excogitar otra de mayor» (t. LXIV).

Sibiuda no puede dejar de ver en el hombre un cierto *vigor* que puede elevarle al conocimiento e inteligencia de los más altos misterios. Aquí muestra una concepción no muy adecuada y correcta entre el campo de la teología y el de la filosofía; hoy esto es inexcusable, en aquel tiempo quizá se podía pensar así.

De todas formas hay que insistir en que Sibiuda hace un esfuerzo por mantenerse dentro los límites de una justa razón. A él lo que le interesa es demostrar que el hombre en cuanto tal es capaz de explicar, partiendo de sí mismo, como los más altos y sublimes misterios de Dios y de la naturaleza no pueden ser incoherentes con los datos que nos proporciona la experiencia y ciencia humanas. «El conocimiento de Dios que nace en la propia naturaleza es para nosotros más cierto, más familiar, más placentero; de aquí que, en cuanto podamos, debemos trabajar para conocer mejor la naturaleza del hombre, y a través de nuestra naturaleza — la que está dentro de nosotros mismos — podamos conocer a Dios y todo lo de Dios» (t. LXXXII). Al unir el conocimiento *cierto* con el *placentero*, pretende insistir en un conocimiento pleno conforme al hombre, según el hombre total.

En la medida que el hombre total conozca más a Dios, más poseerá un válido y profundo conocimiento de sí mismo; el conocimiento de Dios por la inteligencia y la voluntad humanizan al hombre: «Dios hizo la creatura racional para que Él creciera en ella, es decir, para que una nueva noticia y conocimiento de Dios se creara en ella. Y puesto que la creatura racional tiene entendi-

miento y voluntad, Dios debe crecer en este entendimiento y en esta voluntad, y así la creatura debe llenarse de Dios... De manera que Dios crece en la naturaleza según que el conocimiento de Dios crece... , y así sucede en la creatura racional: el hombre va creciendo dentro de sí mismo a medida que se efectúa y se engendra en él el conocimiento de Dios» (t. cxc).

Así pues, el conocimiento de Dios, mediante el hombre *total*, realiza la plenitud del hombre; el hombre queda plenamente auto-realizado en la percepción existencial de Dios, es decir, cuando el hombre conoce a Dios y libremente, con la voluntad, se adhiere a Él. Y todo se realiza *en el hombre*; el hombre es método para el hombre.

VI. LA CRITEROLOGÍA DEL «LIBRO DE LAS CREATURAS»

Por un lado debemos considerar la cuestión de *procedimiento*, cuáles son las rutas por las que el hombre debe avanzar hacia los más altos conocimientos, lo que podríamos llamar la técnica del método; y por otro lado hay que analizar la *fuerza de la lógica* que, según Sibiuda, garantiza sus razonamientos y sus conclusiones. De manera unitaria se exponen a continuación estos dos aspectos sobre la criterología del *Libro de las creaturas*.

El proceso lógico de Sibiuda debe llamarse *gradual*, puesto que hace progresar el entendimiento humano en busca de la verdad por medio de *grados*. Estos grados son, ciertamente, objetivos, se hallan en la misma naturaleza. Partiendo de ellos y progresando en ellos la mente abstrae, compara y afirma o niega, y así asciende hasta la Suma Verdad y al Sumo Ser. La ciencia del *Libro de las creaturas* «no es otra cosa sino un pensar y un ver la sabiduría escrita en las mismas creaturas, para poder extraerla de ellas y colocarla en el espíritu, y entonces ver el significado de las creaturas. Así comparamos una creatura con otra, añadiendo una dicción a otra dicción, y mediante estas conjugaciones se nos da el resultado, la sentencia y la significación verdaderos; con tal que el hombre, luego, sepa entender y conocer» (Pról).

«Conviene ver ante todo el orden de las cosas del universo armonizado en diversos grados... , luego se procede a la comparación del hombre; así por *conveniencia* y *diferencia* se nos mani-

festará todo aquello que debemos saber de Dios y del hombre» (t. I; cf. t. LII). Nos encontramos en pleno procedimiento luliano. Con ello vemos como a Sibiuda le interesa, primordialmente y por encima de todo, conocer la verdad del hombre y la de Dios; para lograr este fin acepta el *orden de las creaturas* como camino válido y como «*escala inmóvil* que tiene grados sumos por la que el hombre le es concedido llegar a sí mismo» (t. I; cf. t. LV).

En la exposición de los grados, Sibiuda se muestra lulista³⁵: los contrastes, las diferencias y las comparaciones conducen a la verdad cierta. «Si quieres entender la verdad cierta compara siempre el ser con el no ser . . . » (t. XXXI), afirma al hablar del conocimiento de Dios.

Es así que la mente debe discurrir por unos caminos graduales que puede divisar bien marcados si contempla la naturaleza. Mediante este proceso y progreso se origina una lógica: el hombre puede abstraer y al mismo tiempo leer unos órdenes inferiores y otros superiores, que comparándolos entre sí y considerando su conveniencia y su diferencia (cf. t. LX) se puede llegar a la verdadera noción de ser y al conocimiento del hombre y de Dios.

Expongamos ahora, a manera de síntesis, como Sibiuda procede y justifica la lógica de sus proposiciones o razonamientos. De entrada hay que decir que la lógica de Sibiuda da más la impresión de proceder por saltos volitivos que por consecuencias netamente lógicas³⁶. El proceso mental por él expuesto a veces da la impresión de ser violento, entonces lo confirma y lo asienta con seguridad diciendo que aquello es: «ciencia cierta, infalible, indubitable . . . ». Mientras que es recio y contundente cuanto enseña al entendimiento a abstraer; en este aspecto es un verdadero aristotólico, dentro de su contexto propio de los grados (cf. tt. III, XVI, XVIII, XLV, CCVII . . .).

Sibiuda es el filósofo de la fe en la *naturaleza*: «El libro de la *naturaleza* no puede falsificarse, ni borrarse, ni interpretarse falsamente» (Pról.). Esta afirmación, además de decir que la naturaleza es el primer germen de verdad, contiene, de manera indirecta, una convicción sobre la aptitud de la mente para hallar la verdad.

³⁵ Cf. J. y T. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía . . .*, o. c. II, pp. 143 ss.

³⁶ Cf. ejemplos en los tt. IV, VI, VII, XLVII, LXIV . . .

En sus razones conclusivas aparece constantemente la presencia de la volición del corazón conjugada con las leyes de la lógica; p. e.: «Como el hombre tiene que creer aquello que engendra más gozo y consolación en el hombre . . . Así quien no quiere creer en lo que engendra gozo, consolación y esperanza, obra en contra de sí mismo y contra el hombre en cuanto hombre . . . » (t. LXXIX). La lógica de Sibiuda no siempre es según la expresión consecutiva: *por consiguiente se sigue . . .*, sino que muy a menudo las conclusiones son según un deseo profundo o conforme a sus sólidas convicciones. Sibiuda aparece muchas veces más con nobleza humana que con la ciencia; él todo lo mira con ojos humanos, con el corazón y el deseo de comunicar el bien que cree que debe comunicar. Podríamos decir que predomina en él como un sentido común, o la intuición sincera. En una palabra, Sibiuda procede por caminos que no son simplemente los caminos fríos de la razón pura. He aquí porque quiere llegar *al hombre en cuanto hombre* y porque pretende que de sus enseñanzas se aprovechen los más posibles: «a fin de que por todos pueda ser visto y comprendido» (t. LXXXII).

Jamás duda de que el hombre esté capacitado para llegar a la verdad de las cosas y a la certeza frente a evidentes razones: «*Es natural al hombre buscar la certeza y la evidencia clara, y no reposa hasta que encuentra el último grado de certeza*» (t. I). «La fuerza de toda prueba y el camino de toda certeza se origina de la certeza y poder del entendimiento» (t. Ibid.). Pero siempre se apresura a decir que la gran testigo de la certeza es la *experiencia*, el experimentar la naturaleza, «de la cual nadie puede dudar» (t. II); sobre todo exalta la experiencia que uno tiene de sí mismo, dicha experiencia es obra siempre del entendimiento, voluntad, sentimientos . . .

La regla de *afirmar y negar* es lo suficientemente sólida para engendrar verdad y certeza. «Otra operación u oficio muy noble del entendimiento es afirmar y negar, éste es el oficio propio del hombre. Por lo tanto, resulta muy útil y necesario poseer el arte de afirmar y de negar, a fin de que el hombre sepa qué es lo que debe conceder o refutar, y de esta manera esté cierto y no dudando» (t. LXV). Mas al proponer la práctica de esta regla lógica, no deja de inclinarse hacia el área de lo volitivo. «Ya que pertenece al

intelecto el afirmar y negar, el creer y denegar . . . , se concluye que el hombre, por derecho natural, debe y tiene que afirmar aquello que más utilidad y bien le proporcionara, y por consiguiente, ha de afirmar como verdadera la parte más *amable y deseable*, mientras que la opuesta la tiene que dejar por falsa» (t. LXVII). En esta conclusión se concentra algo de lo más característico de Sibiuda: aparejar la verdad con el amor, el entendimiento con el corazón y la lógica con la bondad, porque él siempre mira *al hombre en cuanto hombre*.

Ciertamente Sibiuda justifica su postura: «Si alguien dice, ¿por qué tu afirmación y creencia en aquello que no comprendes?» Él responde a esta pregunta, que él mismo formula al tratar sobre realidades de difícil comprensión: «El que así afirma cree a causa del bien y de la utilidad, y esto lo debe hacer naturalmente, es decir, por derecho natural; y quien obra según la naturaleza, hace lo que debe, y quien hace lo que debe tiene excusa. Y aquí el entendimiento no puede errar, cuando afirma y cree en aquello que es para sí un máximo bien y que su opuesto es la privación de este bien; así se hace un gran bien a sí mismo y a su voluntad. El hombre tiene que obrar así, ya que el entendimiento está hecho y dado al hombre para su utilidad y no en contra de sí» (t. LXVII). En verdad este párrafo, aunque no perfila toda la lógica de Sibiuda, nos da claramente uno de los acentos más fuertes en todo su modo de raciocinar. El hombre está hecho para la verdad y «en la naturaleza nada es falso» (t. LXVIII).

Con estos criterios y convicciones cree que el *Libro de las creaturas* podrá conseguir su propósito, el de que todos los hombres lleguen a la verdad: «He aquí el modo y la práctica de atraer a los hombres que no creen a creer y a afirmar aquello que no entienden por razón; de esta manera el entendimiento se robustece y se conforta» (t. LXVIII).

Sibiuda conduce al hombre a *sentir* la realidad de la naturaleza, que es la verdad o conduce a ella; de aquí porque el *Libro de las creaturas* es el «Libro de la naturaleza que todos lo pueden leer; a todos es común, natural y universal . . . » (t. CVIII). En este libro natural, el hombre debe ser el primero en experimentarse, «ya que el hombre no puede estar más cierto que cuando lo está por sí mismo y cuando se ve a sí mismo» (t. CXLVI).

El examen de la lógica o criteriología que Sibiuda plasma en su libro, nos conduce a la conclusión de que más que ir por los caminos emprendidos por los escolásticos (la especulación a ultranza), Sibiuda anda por caminos más humildes y muy humanos; revitaliza la fuerza del instinto de la verdad que hay en el hombre, y de las intuiciones de certeza creadas por la coherencia de las realidades naturales percibidas por experiencia. Es decir, racionaliza el instinto de verdad, da sabiduría al corazón, llamando todo esto *camino común*.

Acerca del *ascenso* y del *descenso* lulianos que parecen estar presentes en la obra de Sibiuda, podemos decir, en todo caso, que en ella queda muy inacabado este método de raíces platónico-agustinianas. El *ascenso* aparece bien explicado, sin embargo, el *descenso*, o sea, el deducir verdades científicas de las ideas arquetípicas por el hecho de haber ascendido a ellas, eso ya no queda tan claro, o mejor dicho, no se puede hablar científicamente de este *descenso* en sentido estricto. Pocas veces aparecen unos esquemas que algo digan sobre ello. En este punto Llull es realmente más explícito³⁷.

VII. UN JUICIO ACTUAL SOBRE LA ANTROPOLOGÍA DEL «LIBRO DE LAS CREATURAS»

Expuestos los puntos fundamentales de la *antropología* presentada por Sibiuda en el *Libro de las creaturas*, paso a emitir un juicio sobre la misma, a fin de proporcionar una orientación, desde mi punto de vista, y enmarcar así su fuerza de actualidad.

a) *El «Libro de las creaturas» y su contexto teológico.*

En primer lugar lo que hay que remarcar es que esta obra de Sibiuda fue pensada y escrita dentro de un marco de Teología; toda ella se halla dentro de un contexto teológico. En definitiva — ésta es la intención que entraña —, el *Libro de las creaturas*, cuyo título más normal y corriente es el de *Theologia naturalis*,

³⁷ Cf. J. Avinyó, *La ideología agustiniana Alma Mater del sistema científico lullià*, «Estudis Franciscans» (sin n. ni año), p. 357; J. y T. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofia...*, o. c. II, pp. 143 ss.

pretende ser una exposición global de las principales verdades del cristianismo. Es una *Summa* a pequeña escala y con un método propio para que la puedan leer, y, según él, comprender todos los hombres.

Este contexto y este intento no se pueden dejar de lado a la hora de valorar esta obra; sobre todo, como en nuestro caso, cuando sólo se considera un aspecto particular de la misma: aquí la *antropología*.

Sibiuda confunde con cierta facilidad *filosofía* y *teología*. Además, partiendo del *dato de la fe* que él como cristiano posee, y que sólo nos viene del hecho de la Revelación, parece ser que lo presupone oculto dentro de las realidades creadas y que con evidencia se puede descubrir. Sibiuda realmente ignora la naturaleza de la Teología como ciencia. El *dato* de la ciencia teológica, para Sibiuda no queda bien delimitado y especificado; confunde el dato, aquí *teológico*, sobre el cual se funda una ciencia determinada, con el dato de otras ciencias, concretamente el de la *filosofía* que pretende llegar a un conocimiento cierto e inmutable, como resultado de una deducción lógica a partir de principios ciertos, necesarios y universales. Este concepto de ciencia se funda en el aristotélico. Sibiuda vivía en este mundo.

El *dato* de la ciencia teológica — esta afirmación está ya consagrada en la teología actual —, no son *verdades reveladas* en el sentido de que sea primariamente un dato *doctrinal*, sino el dato de la Teología es un *acontecimiento personal*, una *Persona*: Jesucristo, en el cual se nos revela su obra salvadora con toda su complejidad: historia de la salvación; hecho obrado por el mismo Jesucristo; la Iglesia como Cuerpo del Cristo...

La *Revelación* cristiana se comunica por vía de *fe*, es un dato que está totalmente fuera del concepto de ciencia en sentido aristotélico, aunque la Revelación como hecho histórico y personal resulta ser un *dato, sui generis*, pero realmente dato positivo que puede tener bien determinado su método teológico; lo cual permite que la teología pueda ser llamada, en cierto sentido, verdadera ciencia positiva. Pero de ninguna manera se puede aplicar a la ciencia teológica, en un sentido pleno, aquel concepto de *ciencia*, como generalmente se hizo a partir del s. XIII, que la considera un conocimiento cierto e inmutable como consecuencia de

una deducción lógica, a partir de principios ciertos, necesarios y universales.

El *Libro de las creaturas* o la *Theologia naturalis* de Sibiuda, hoy no puede ser aceptado como un buen libro de Teología. Y a causa de la mentalidad experimental, positivista e inductiva de Sibiuda, como hombre que ya pronosticaba un concepto moderno de ciencia, queda todavía más debilitada la fuerza teológica de su obra; pues no toma, como modernamente se hace, el dato teológico de un concepto histórico y personal de la Revelación, sino de un concepto de Revelación meramente *doctrinal*. Sibiuda quiere probar unas *verdades* — una doctrina — cristianas, no analizar y explicar o formular un *hecho personal*, que por ser *salvador* está dentro del ámbito de la fe. La salvación es, en sentido científico, inexperimentable, sólo puede ser creída, luego se puede formular y, en cierta manera, también se puede hablar de una cierta *experiencia de la fe*, que es totalmente distinta de la experiencia científico-positiva. El don del Espíritu es inconmensurable e inefable.

Sibiuda, como teólogo, retrocede respecto de los grandes maestros medievales. Es inconsistente. Es verdad que él no tiene grandes ambiciones y que su propósito es muy popular; mas no por esto se puede justificar la Teología, como ciencia, del *Libro de las creaturas*.

b) *La ciencia antropológica del «Libro de las creaturas»*

El aspecto concreto que he presentado del *Libro de las creaturas* no ha sido el de la Teología, sino la *Antropología*. Pues, en efecto, Sibiuda quiso hacer Teología sobre una Antropología. El hecho de que escogiera el hombre como centro de su obra, y sobre el cual y a partir del cual elaborara todo su intento, resulta, por tratarse de un autor de la primera mitad del siglo xv, algo excepcional. Sibiuda no será para nosotros, los que vivimos en la segunda mitad del siglo xx, un buen teólogo, pero, en cambio, como antropólogo en el sentido de ciencia sobre la persona humana, nos resulta más aceptable e, incluso, más familiar. Pensemos que desde el tiempo de Sibiuda hasta nosotros, siglo xx, han habido muchos y grandes vacíos en el estudio del hombre; prolongadas ausencias de la consideración del hombre como «medida de todas

las cosas». Es por esto que hoy, en este aspecto, nos hallamos muy cerca de Sibiuda y Sibiuda se nos presenta como un hombre de hoy.

La insistente y preocupada atención para el hombre que Sibiuda demuestra, le dan un carácter totalmente nuevo, en aquel tiempo, y se granjea la simpatía y la aceptación, en el nuestro. En esto Sibiuda, no digo que sea original, pero sí que se constituye universal.

Evidentemente la antropología de Sibiuda resulta muy primitiva, si hablamos conforme está hoy desarrollada esta ciencia; no obstante la concepción que él tiene del *hombre* y su acusado *antropocentrismo* hace que continúe siendo hoy una voz válida y profética para el hombre de la era espacial. Por otro lado, Sibiuda, aunque de una manera muy tímida, tiene unas intuiciones antropológicas y cósmicas que no desdicen de la obra maestra y concepción presentada en nuestros días por un Teilhard de Chardin; evidentemente que esta afirmación hay que entenderla dentro de sus justas proporciones.

En fin, Sibiuda como antropólogo es un digno y remoto precursor, y aquí radica su mérito, de la «Declaración de los derechos de la persona humana». En este sentido Sibiuda es muy evangélico, y con su fuerza científica reivindica para el hombre la dignidad, la misión y el lugar que Dios le ha concedido en medio de la creación. No es de extrañar que Pascal leyera el *Liber creaturarum* antes de escribir sus *Pensées*. Todavía hoy Sibiuda tiene actualidad al ver cómo considera y mide el hombre con su libertad, su misión de amor y su destino trascendental.

c) *El «Libro de las creaturas», obra singular.*

Aquí simplemente cabe resumir algunos de los datos ya expresados en el decurso del estudio.

Sibiuda con su obra aparece como un pensador solitario en una época de transición. Existen, ciertamente, algunos coetáneos de Sibiuda que nos han legado obras de primera categoría, por ejemplo Nicolás de Cusa; sin embargo, el *Libro de las creaturas* aparece en un espacio de tiempo en el que reinaba un cierto silencio dentro del ámbito de la filosofía. Sibiuda llena un hueco en el transcurso de la historia de la filosofía europea. No será un autor

de primera magnitud, pero su obra es egregia y digna de ser considerada.

Sibiuda tiene su originalidad a pesar de haber sido fiel discípulo y tributario de algunas corrientes filosóficas maestras, como lo fue de la agustiniana. La singularidad u originalidad de Sibiuda está más bien centrada en su concepción metódica, en el aspecto de haber concebido toda su obra dentro de una rígida y lógica unidad, el soporte de la cual era el *hombre*. Sobre todo esta concepción tiene mérito y resulta importante por su audacia —, consideremos bien su época —, frente al influjo poderoso que ejercían el método y la mentalidad filosófica del mundo de la escolástica. Sibiuda, tratando precisamente un tema teológico-filosófico, resulta, situado en su tiempo, un hombre singular y abierto hacia un futuro. La antropología de Sibiuda, incluso como *actitud* filosófica, resulta original, pues fiel a todo un vigor de fuerzas científicas que estaban germinando supo darse cuenta de que los caminos de hallar la verdad deben estar siempre en consonancia con las realidades históricas en las que vive el hombre. La antropología de Sibiuda es una filosofía historicada. Pudo Sibiuda interesar a los hombres de su tiempo.

Por último, y en consonancia con lo dicho anteriormente, hay que afirmar que Sibiuda con su *Libro de las creaturas* no creó ninguna *escuela*; más bien esta obra está situada dentro de una *corriente histórica*, la que condicionaba e iba madurando desde aquellos primeros días del siglo xv, cuando la aurora del *Humanismo* y del *Renacimiento* empezaba a clarificar una nueva generación. Sibiuda no es padre de ninguna escuela filosófica, pero es un maestro que nos ha enseñado a ser fieles a los hombres y a la historia.

RAMÓN POU

II. BIBLIOGRAFÍA PARTICULAR

referente al estudio «La antropología del *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda»

Fuentes

SABUNDE, Raymundus de, *Theologia naturalis, sive Liber Creaturarum. Specialiter: De Homine et Natura eius, in quantum homo, et de his quae sunt ei necessaria ad cognoscendum Deum et seipsum, et omnem debitum ad quod homo tenetur et obligatur, tam Deo, quam proximo.* Auctore Raymundo de SABUNDE, Artium ac Medicinae Doctore, et SS Theologiae quondam Professore. Francofurti, M.DC.XXXV.

SABUNDE, Raimundi de, *Theologiae Naturalis seu Liber Creaturarum ad optimarum editionum fidem denuo recognitus. Prefatio* von Joachimus SIGHART (Frisingae, 1852). Sumtibus J. E. Saidel, Solisbaci, MDCCCLII.

SABUNDUS, RAIMUNDUS, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum.* Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach, 1852. Mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus I von Friedrich STEGMÜLLER. Stuttgart - Bad Connstatt, 1966.

Estudios

ALTÉS ESCRIBÁ, J., *Raimundo Sibiuda y su sistema apologético.* Barcelona, 1939.

AVINYÓ, Joan, *Història del lullisme,* Barcelona, 1925. *Moderna visió del lullisme segons la ideologia dels neolullistes hodierns.* Barcelona, 1929. *Breu estudi crític del filòsof català Ramon Sibiuda.* Criterion 11 (1935) pp. 127-138; 12 (1936) pp. 86-107.

BATLLORI, M. e GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, *Il pensiero della Rinascenza in Spagna e Portogallo.* En *Grande antología filosofica, diretta da M. Sciacca.* Vol. VI, pp. 279-657. Marzaroti, Milano, 1964. (En las pp. 225-226 se habla de Ramón de Sibiuda con aportación de bibliografía.)

BATLLORI, M., *El lullisme del primer Renaixement.* Palma de Mallorca, 1955.

MONTAIGNE. Tr. with an introd. by A. S. Beattie. F. Ungar Pube Co. New York, 1959. 128 pp.

BONA, cardenal, *Notitia Auctorum.* Véase la palabra: *Raymundus de Sabunde.*

- BOVÉ, Salvador, *Assaig crític sobre'l filòsoph berceloní En Ramon Sibude*. Jocs Florals de Barcelona, 1896.
- Íd. *El sistema científic luliano*. Barcelona, 1908.
- BRUNSCHVICG, Léon, *Oeuvres complètes de Pascal*, vol. VII (1904), páginas LXXIII-LXXV.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás y Joaquín, *Historia de la Filosofía Española — Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV —*. (2 tom.) Madrid, 1943 (cf. To. II, cap. xx, pp. 101-174).
- CARRERAS Y ARTAU, Joaquín, *La cultura científica filosófica en la España medieval hasta 1400*. En «Hist. de las Literaturas Hispánicas», vol. I, Barcelona, 1949, pp. 749-765.
- Íd. *La difusió del lulisme Teològic a Europa en la primera meitat del s. XV*. Palma de Mallorca, 1955.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Sibuda (Sabunde)*. Discurso en la Real Academia de Buenas Letras, Barcelona, 1928.
- Íd. *Introducció a la Història del Pensament Filosòfic a Catalunya*. Barcelona, 1931 (veure pp. 55-58).
- CICCHITTI-SURIANI, F., *Sopra Raimondo Sabunda, teologo, filosofo e medico del secolo XV*, *Studio storico critico*. Aquila, 1889.
- COLOMER, Eusebio, *El ascenso a Dios en el pensamiento de Llull*. Pensamiento (1962) pp. 165-184.
- COMPAYRÉ, G., *De Raymundo Sabundo ac de Theologiae Naturalis libro*. Paris, 1872.
- COPPIN, J. *Montaigne traducteur de R. Sab.* Lilla, 1925.
- DREANO, M., *L'augustinisme dans l'«Apologie du Raymond Sebond»*. *Bibl. Hum. Ren.* 24 (1962), pp. 559-575, Paris.
- GILSON, Etienne, *Études sur la rôle de le pensée médiéval dans la formation du systeme cartésien*. Paris, 1930.
- Íd., *La Philosophie au Moyen Age*. Paris, 1944.
- GUY, Alain, *Les philosophes espagnoles d'hier et d'aujourd'hui*. Paris, 1956. (Existe trad. española: Losada, S. A., Buenos Aires, 1966.)
- HEGEL, *Gesch. der Phil.* III B. 6.195 citado por Sighart, ver *Prefatio* a la *Theologia Naturalis*, Raimundi de Sabunde.
- HIRSCHBERGER, Iohannes, *Historia de la Filosofía*. Herder, Barcelona, 1956.
- HOLBERG, Fr., *De Theologia naturali Raimundi Sabunde*. Halle, 1843.

- HUTTLER, Maximilian, *Die Religions Philosophie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie.* Augsburg, 1851.
- KLEIBER, *De Raymundi, quem vocant de Sabunde, vita et scriptis.* Berlin, 1856.
- MARTINS, Mario, *As origens de Filosofia de Raimundo Sibiuda.* «Revis. port. Filos.» 4 (1948) 72-77.
- Íd. *Sibiuda, a «Corte Imperial» e o Racionalismo Naturista.* En «Estudos de Lit. Medieval», pp. 395-415, Braga, 1956.
- MATZKE, David. *Natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 15. Jahrhunderts.* Breslau, 1846.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles.* Santander, 1947, vol. II, pp. 344-348.
- Íd. *Historia de las Ideas Estéticas en España.* Santander, 1946, vol. I, pp. 418-429.
- Íd. *Ensayos de crítica Filosófica.* Madrid, 1918.
- MONTAIGNE, M. de, *Essais*, II c. 12: *Apologie de Raymond Sabonde.* Edic. Lefèbre, Libr. (Paris, 1818), t. III, pp. 1-364.
- Íd. *Theologie naturelle de Raymond Sebonde.* Paris, 1569.
- NITZSCH, F., *Quaestiones Raimundianae.* «Zeitschrift für die historische Theologie», Gotha, 1859, pp. 392-435.
- PROBST, J. H., *Le lullisme de Raymond de Sebonde.* Toulouse, 1912.
- Íd. *Ramon de Sibiude et la Theologia Naturalis.* «Arxius de l'Institut de Ciències», Barcelona, 1915, III, pp. 1-10.
- REULET, D., *Un inconnu célèbre: Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde.* Paris, 1875.
- RÉVAH, I. S., *Une source de la spiritualité péninsulaire au XVIème. siècle: la Theologie Naturelle de R. Sebond.* Lisboa, 1953.
- ROTHE, *Disertatio de Raymundo de Sabunde.* Turici (Tours), 1846.
- SCADUTO, M. *Láinez e l'Indice del 1559: Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo.* «Arch. Hist. S. I.» 24 (1955) 3-32.
- SCHAARSCHMIDT, Art. *Raimundus Sabieude.* «Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche». Tom. XVI, pp. 415-422, Leipzig, 1905.
- SCHAUR, J., *Raymundus von Sabunde.* Programa de 1850 para la universidad de Dillingen: «Ein Versuch der Natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde», pp. 3-34.

- SCHENDERLEIN, *Die philosophischen Anschauungen des Raimund von Sabunde*. Leipzig, 1898.
- SCHUMANN, A., *Raimundus von Sabunde und der ethische Gehalt seiner Naturtheologie*. Crefeld, 1875.
- SIGHART, J., *Prefatio* a la *Theologia Naturalis*, Raimundi de Sabunde. Sulzbach, 1852.
- STEGMÜLLER, F., *Prólogo* a la reedición en facsímil de la edic. *Theologia Naturalis*, Sulzbach, 1852: Fr. Frommann, Stuttgart, 1966, pp. 3-23.
- TORRAS I BAGES, J., *La Tradició Catalana*. Barcelona, 1935, vol. I, pp. 372 ss.
- VILLOSLADA, Ricardo García, *Renacimiento y Humanismo*. Hist. Gener. de las Liter. Hispánicas, vol. II, pp. 319-430. Barcelona, 1951.

EL PROTESTANTISMO
VISTO POR EL PRELADO BARCELONÉS
JOSÉ DOMINGO COSTA Y BORRÁS (1850-1857)
CONTRIBUCIÓN A LOS ORÍGENES DE LA SEGUNDA
REFORMA ESPAÑOLA

En las abundantes condenas de la jerarquía eclesiástica contra las corrientes heterodoxas durante el Trienio liberal, la anatematización de las creencias protestantes y del proselitismo de sus adeptos ocupa un lugar relativamente reducido. Por el contrario, el consolidamiento del sistema constitucional en la primera guerra carlista daría paso a una situación distinta. El nuevo ordenamiento legal, que comenzó entonces a perfilarse — sobre todo, una vez abolidas definitivamente la Inquisición y las Juntas de Fe y sancionada la Constitución de 1837 —, así como las presiones diplomáticas de las potencias sostenedoras de la causa cristiana, resquebrajaron las firmes posiciones jurídicas y sociales que en el Antiguo régimen impidieron la difusión de las ideas reformadas por el solar hispánico. A este respecto el atribiliario e indesmayable proselitismo desplegado por Jorge Borrow durante el mandato de la Reina Gobernadora es el más conocido, aunque no el único de los episodios inauguradores de la trayectoria del moderno protestantismo español, que revestiría desde el primer instante un acentuado y casi exclusivo tinte británico. Característica, por lo demás, lógica, dada la influencia ejercida por Inglaterra sobre los destinos nacionales a lo largo del robustecimiento del *establishment* liberal, en particular durante la época de las regencias¹.

¹ D. Sevilla Andrés en su valioso y sugeridor libro *Historia política de España (1800-1967)* (Madrid, 1968), pp. 69-72, ha consagrado al tema — aún por estudiar monográficamente — del intervencionismo francobritánico en los destinos de la monarquía isabelina páginas penetrantes. Sobre la misma cuestión, muy re-

Aunque la posición internacional de Francia — especialmente a partir de que el presidente de su II República se transformara en Napoleón III — y su ascendiente sobre los gobiernos españoles de corte moderado alcanzasen el mismo nivel que los de la monarquía victoriana, la impronta de su minoritario calvinismo en la naciente Reforma hispánica fue, en realidad, nula. Ni aun en el Principado catalán, cercano a regiones como el Languedoc de fuerte densidad calvinista y en el que durante los últimos decenios del setecientos se habían entablado contactos ecumenistas entre pastores reformados y sacerdotes, es susceptible de rastrearse la huella del protestantismo galo en los orígenes del español. Muy probablemente, quizá no quepa atribuir tal hecho de manera exclusiva a la alta temperatura que registraba en aquel entonces el catolicismo catalán, ya que otros poderosos factores, como la afinidad lingüística y la existencia de una gran urbe, podían facilitar una eventual propaganda de las doctrinas reformadas. Sin embargo, en el estado actual de las investigaciones, la cuestión no admite una respuesta tajante, o, cuando menos, medianamente satisfactoria.

En cuanto al proselitismo de la Reforma inglesa, algunos de sus sectores, como el metodista, se lanzarían a una vasta siembra apostólica, cristalizada en la expansión experimentada por su fe durante el segundo tercio del XIX. Labor en la que, al lado de un activo fermento espiritual no permanecieron ausentes una poderosa organización financiera — aprestada sobre todo por las Sociedades Bíblicas² — y unos excelentes cuadros de mando. Era, pues, hasta cierto punto normal que a socaire de las circunstancias diplomáticas ya mencionadas y de los múltiples lazos económicos y geo-políticos — presencia casi secular en Menorca, Gibraltar, omnipresencia en el Portugal de D.^a María Gloria — que

lacionada con el presente estudio, vid. L. DÍEZ DEL CORRAL, *El liberalismo doctrinario* (Madrid, 1955), 455 y ss.; J. M. JOVER, *Caracteres de la política exterior de España en el siglo XIX*, Homenaje a Johannes Vincke (Madrid, 1962-63), II, 764 y ss.; M. T. PUGAS, *El matrimonio de Isabel II* (Pamplona, 1964), 20-21 y pasim; A. ETBAS ROEL, *Moderados y carlistas: la «Patuleia» y la reacción española*, Revista Portuguesa de Historia, XIV (1960) 199, todos los cuales amplían o matizan la clásica obra de J. BECKER, *Historia de las relaciones exteriores de España durante el siglo XIX* (Madrid, 1924).

² Acerca de los medios crematísticos de tales instituciones, vid. el juicio coetáneo de J. BALMES, *Obras Completas*, V (Madrid, 1949), p. 238.

vinculaban a su patria con la Península, las iglesias británicas viesan en ella un frente primordial de su misión apostólica y una magnífica rampa de lanzamiento para proyectar su fe sobre todo el Mediterráneo.

Muy influido por Balmes, el episcopado isabelino tuvo plena conciencia de ello, como lo patentiza el que centralizase sus diatribas sobre el proteico protestantismo anglosajón. Todos sus miembros resaltaron sin descanso las grandes dificultades en que se debatía éste en los años iniciales del reinado victoriano por la crecida del «movimiento de Oxford» y las campañas emprendidas por O'Connell³; hasta el extremo de que, en opinión de varios prelados, la propaganda de «las sectas» había sido planeada como el mejor medio para acallar sus disidencias internas y presentar, cara al avance incontenible del catolicismo, un muro compacto e infranqueable. Al propio tiempo, no conviene olvidar que un enconado e irrastrañable recuerdo latía en los sañudos ataques de los obispos españoles contra el protestantismo, para los que la desamortización de Mendizábal y las tentativas cuasi cismáticas de crear una Iglesia nacional durante la regencia esparterista, debían gran parte de su inspiración al modelo inglés, imantador de numerosos gobernantes del Nuevo régimen, cuya madurez política granara en los años de exilio en tierras británicas.

No obstante el acusado andalucismo de actores y escenarios de la primera expansión protestante por el suelo peninsular en la centuria decimonónica — denominada «etapa gibraltareña»⁴ —, las dos capitales de la nación habían de convertirse en campo de propaganda de las ideas reformadas si éstas aspiraban verdaderamente a poseer una irradiación nacional. Principalmente, sus medios de información atraerían las miras de los propagadores protestantes como caja de resonancia que hiciera llegar sus creencias a los círculos más sensibilizados e influyentes del país. La difusión de ciertas ideas filo o semiprotestantes — muy rara vez, totalmente reformadas — por la prensa madrileña y barcelonesa perfila el gran interrogante de saber si su divulgación obedecía a la sincera

³ Ibid, VIII (1951), pp. 5 y ss. «Acerca del movimiento de Oxford» también Balmes se mostraría perspicaz, VI (1950), p. 211.

⁴ Ibid., pp. 59-66, y un reciente estado de la cuestión en J. ESTRUCH, *Los protestantes españoles* (Barcelona, 1968), 16-8.

convicción de sus redactores o de si, por el contrario, éstos pretendían tan sólo introducirlas como caballo de Troya que abriera la nación al clima de libertad religiosa contenido de forma implícita en la raíz del sistema ordenador de la convivencia ciudadana. ¿Fin o medio? Al igual que ocurre como el problema historiográfico planteado por el crecimiento de la masonería durante el reinado de Fernando VII, el ahíncado en el umbral mismo del desarrollo de la Reforma hispana contemporánea estriba en dilucidar con precisión el interrogante expuesto. Mas, dados los canales individualistas y anarquizantes en que se encauzara el apostolado protestante anterior a la «Gloriosa», y caso de no concederse excesiva amplitud a la posible venalidad de los ambientes periodísticos del momento, tal vez cabría afirmar la instrumentalización del ideario reformado por los más belicosos e insobornables paladines de las esencias liberales, como brulote que forzara las compuertas de la monolítica confesionalidad legal.

De manera antidogmática y dejando amplios márgenes a ulteriores rectificaciones, acaso pueda decirse que, con miopía histórica superior a la manifestada ante el protagonismo proletario durante la restauración canovista, los cuadros jerárquicos de la Iglesia española no acertaron a intuir —salvo alguna excepción muy aislada— todo el alcance y significado de las premisas fundamentales del ciclo revolucionario burgués. Pese a la persuasión de que fuera objeto y de los incesantes contratiempos y amarguras de que se adoleciera durante las regencias, el episcopado isabelino permaneció reluctante a extraer las lecciones elementales que de tales hechos y de la evolución general de los pueblos informados por un pensamiento liberal se desprendían; sin comprender que, en dicho contexto, la terminante confesionalidad expresada por la Constitución de 1845 y el Concordato de Bravo Murillo no podía, realmente, sobrepasar los límites de una solución de compromiso, como el bienio progresista y, sobre todo, la apertura de la onda democrática en 1868 habían de evidenciar⁵.

⁵ J. M. CUENCA TORIBIO, *La revolución de 1868 y el episcopado de la baja Andalucía*. «Anales de la Universidad hispalense» (n. 27, 1967) y *El episcopado catalán ante la revolución de 1868*, «Analecta sacra Tarraconensia» 40 (1967) 159 ss.

En su obra *La libertad religiosa en Córdoba* (Córdoba, 1969), 53 y ss. M. NIETO PULIDO aporta datos de interés sobre la expansión experimentada por la Reforma española a socaire del librecultismo sancionado por el Gobierno provisional y por la Constitución de 1869.

Abierta, insistimos, la herida de la desamortización, la mayor parte de los esfuerzos de la jerarquía en sus relaciones con el Poder a lo largo de la mayoría de edad de Isabel II tuvieron como primordial objetivo el mantenimiento incólume de la unidad religiosa, preservada de toda veleidad reformista por el texto concordatario de 1851, por la religiosidad de la reina y de los estratos mayoritarios del país. Extremo este último en que, tácticamente, los obispos, conforme a los principios inspiradores del sistema, hicieron hincapié sin tregua ⁶.

Blanco del fuego cruzado entre los afectos a una interpretación amplia y tolerante de la legislación civil y penal en materias religiosas y los partidarios de su aplicación literal e, incluso, restrictiva, la capacidad de maniobra de los gobiernos isabelinos en el terreno señalado — con la salvedad de los del bienio progresista — fue muy escasa y condenada a una permanente hostilidad. Sus alianzas diplomáticas, su prestigio exterior e interior en los medios intelectuales, al tiempo que la propia dinámica del *establishment*, inclinaban a los gabinetes moderados y unionistas a la adopción de flexibles posturas respecto al proselitismo de credos no católicos. Mientras que por su parte, los obispos, conscientes de los poderosos factores que militaban a favor de su actitud y deseosos de no perder una batalla en la que cifraban el porvenir de su patria, así como el peso de su influjo en ella, esgrimieron siempre frente al Poder en las cuestiones litigiosas surgidas de la propaganda ilegal de creencias opuestas al catolicismo una postura jurídicista a ultranza: firmante de un solemne acuerdo con la Santa Sede, la Corona debía responsabilizarse con los compromisos contraídos en él.

Como podía esperarse de un experto conocedor del Concordato por el papel destacado que en su redacción alcanzó, en la posición acabada de delinear se situaría D. José Domingo Costa y Borrás cuando su pontificado barcelonés (1850-1857) le obligase a descender a la arena polémica para atacar la difusión de las corrientes protestantes, empresa acometida acaso con mayor violencia y sistemática que ningún otro prelado isabelino ⁷.

⁶ J. M. CUENCA TORIBIO, *El pontificado pamplonés de D. Pedro Cirilo Uriz y Labayru*, «Hispania sacra» 22 (1969) 129-286.

⁷ Hasta el presente el más extenso estudio biográfico de José Domingo Costa

El breve y agitado período en que la sede de la ciudad condal estuvo regida por el obispo vinarocense encuentra una clara línea divisoria en la primavera de 1854, fecha en que se viera forzado a abandonar su diócesis, a la que no regresó sino dos años después, en tránsito casi para la silla tarraconense, que gobernó hasta su muerte. Con relación al objetivo perseguido en las presentes páginas, dicha parcelación guarda menos vigencia que en otras facetas de su actividad episcopal, por cuanto la óptica desde la que Costa sensible variación entre las fechas delimitadoras de su pontificado y Borrás se enfrentara con el ideario reformado no experimentó barcelonés. La importancia — siempre con referencia al tema objeto del actual estudio — de los años en que el prelado catalonense rigió personalmente la sede de San Paciano dimana del hecho de que sería durante esta fase cuando diversos sucesos le indujeran a explicar con latitud su postura ante el protestantismo. Tiempo adelante, en la etapa de destierro cartagenero, dicha actitud no sufrió mudanzas o cambios sensibles, pese a la posibilidad brindada por la indicada circunstancia de manifestarse más sosegadamente, sin las gangas de apresuramiento o imperfección que las acaloradas discusiones periódicas podían haberle prestado.

Sin duda, el escueto y puntual relato que de las motivaciones de sus polémicas con algunos sectores de la prensa barcelonesa y, en particular, madrileña, hizo el primer biógrafo de Costa y Borrás, excusa, al precisar claramente las dimensiones alcanzadas por aquéllas, el análisis lineal y cronológico de su pensamiento anti-protestante⁸. Por otra parte, quizá no resulte muy aventurado

y Borrás (Vinaroz, 13-I-1805, Tarragona, 14-IV-1864), jefe de fila de un amplio sector del episcopado de su tiempo y aglutinador de su más importante corriente, es la semblanza trazada — apologeticamente — por su colaborador R. DE EZENARRO al frente de las *Obras del excelentísimo e ilustrísimo señor doctor...* (Barcelona, 1865), pp. 11-77.

La obra de juventud de F. CORTADELLAS SANROMÁ, *El arzobispo Costa y Borrás* (Tarragona, 1948), de ágil y brillante estilo literario no entraña, sin embargo, un progreso documental o metodológico destacado con relación al estudio anterior. Un apretado esquema biográfico del célebre prelado aparecerá próximamente en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* publicado por C. S. I. C.

⁸ *Obras del excelentísimo...*, 20-41. De importancia obvia para la reconstrucción de los pontificados barcelonés y tarraconense de Costa y Borrás — no sucede igual con el leridano — es el análisis de la problemática planteada por sus relaciones con la prensa. Aunque marginal a nuestro propósito actual, señalaremos, no obstante, cómo a pesar de los esfuerzos del citado obispo por establecer dis-

presuponer que la tarea que acometiese su historificación no aportaría datos que lo enriqueciesen considerablemente y obligaría, en cambio, a incurrir en insoslayables repeticiones. A mayor abundamiento, el esquema de las causas que desembocaron en el creciente antagonismo del citado obispo y las autoridades barcelonesas y la prensa militante del progresismo del recién fundado partido demócrata, no se ofrece excesivamente complejo. La escasa ductilidad intelectual del prelado no encontró indudablemente el terreno más propicio para pasar inadvertida en una prensa banderizada, que tenía en la soflama y la demagogia sus armas predilectas, como tampoco en unos poderes renuentes en hacer efectivas las leyes en uso. Tras unas escaramuzas llevadas a cabo en los inicios del pontificado por ciertos diarios barceloneses con las que sus redactores pretendieron crear un clima desfavorable al nuevo obispo, el eco hallado entre sus fieles por sus severas censuras contra determinadas representaciones escénicas, le malquistó con los propietarios de los teatros — verdadera industria local —, que buscaron el apoyo de la autoridad temporal. Las extralimitaciones de ésta, reforzada en sus ataques contra el obispo por unos órganos informativos adentrados a velas desplegadas por el camino trazado por el Poder, condujeron finalmente a Costa y Borrás — desoído hasta entonces en sus reiteradas reclamaciones ante la Corona — a presentar, al término del verano de 1852, su renuncia ante el nuncio Brunelli, sin que le fuera aceptada. Por el contrario, la decisión del obispo castellanense cuando aún estaba fresca la firma del Concordato obligó al gabinete de Bravo Murillo a satisfacer algunas de sus reivindicaciones (R. órdenes de 20 y 27 de septiembre de 1852).

tinciones entre la «prensa revolucionaria e impía» y la colocada al servicio del auténtico bien común, todo el mundo periodístico, «la gran palanca del siglo «era mirado con indisimulable prevención por el celoso prelado: «Estamos persuadidos — dirá en uno de sus escritos (I, 391) — que si hoy vivieran los herejes de otros tiempos, se hubieran hecho periodistas». Tras insistir en la trascendencia del tema apuntado — cuyo estudio acaso emprendamos en ocasión ulterior —, indiquemos, por último, que en su denodado combate contra ciertos órganos informativos, así como en toda su actuación barcelonesa, Costa y Borrás contó con la adhesión incondicional del episcopado catalán y de numerosos obispos de otras regiones. «Su vida — resumiría, en fin, su primer biógrafo — ha sido una lucha constante con la prensa revolucionaria, que disputando a la Religión el dominio de las ideas, intenta arrastrar en su degradación al hombre, y, con él, a la familia, y, con la familia, a la sociedad entera. Sus malas artes, su hipocresía y criminales fines han sido pregonados y juzgados por este intachable ministro, juez y custodio de la ley divina», I, 7.

Sin embargo, el compás de espera abierto en las tensionadas relaciones entre el prelado y sus adversarios por la aceptación, bien que parcial, por la Corona de las reclamaciones del primero no disminuyó el elevado grado de su acritud. A fines del ministerio del conde de San Luis, cuando el mencionado antagonismo alcanzó su clímax, Costa y Borrás fue llamado a Madrid, de donde partiría para el exilio, ya en el bienio progresista. En él, y a la manera de otras destacadas figuras eclesiásticas de la primera mitad del ochocientos — Fr. Francisco Alvarado, Inguanzo, Villanueva, Balmes, Romero, etc. —, las reflexiones del prelado desterrado acerca de los acontecimientos religiosos más resonantes de su actualidad — incumplimiento del Concordato, supresión de relaciones con la Santa Sede, proyectos de una nueva formulación constitucional del estatuto de confesionalidad, etc. —, se vertieron en una serie de cartas que con el título de *Observaciones sobre el presente y porvenir de la Iglesia en España* verían entonces la luz. El tema del protestantismo constituye uno de los polos magnéticos de sus páginas.

Antes, empero, de acometer su análisis, resulta inexcusable indicar cómo la obra balmesiana fue la principal y más caudalosa fuente de los escritos del obispo castellonense en tal materia. Como es obvio, *El protestantismo comparado con el catolicismo* delimita la parcela más importante de esta deuda intelectual, que no obstaculiza, sin embargo, la estrecha dependencia de la bibliografía de Costa y Borrás con otros estudios y trabajos balmesianos menores, cuyos ecos resuenan constantemente en su pluma. Incuestionablemente, la reconstrucción exhaustiva del influjo del pensador viquense sobre el obispo barcelonés, el cotejo de las posiciones de ambos ante la Reforma sería empresa de gran velamen para el esclarecimiento del más reciente pasado religioso español que arrojaría al mismo tiempo gran luz sobre un capítulo esencial de la Iglesia decimonónica: su fundamentación doctrinal. Al margen de los resultados que depararía dicha labor, el máximo interés en el análisis comparativo del ideario de las dos figuras quizás estribe en observar cómo de lejano peligro, de tema de discusión y controversias semiacadémicas, el protestantismo se convirtió en el lapso entre la muerte del autor de «Cartas a un escéptico en materia de religión» y la descomposición de la «década mode-

rada», en candente problema, alzado en el primer plano de la actualidad política y social de la nación⁹.

Por último, en la somera filiación ideológica del pensamiento de Costa y Borrás con respecto al tema que nos ocupa, puede también comprobarse cómo, un tanto sorprendentemente, el famoso *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* no influyó en su toma de actitudes doctrinales, sin que las razones de ellos nos sean conocidas. No obstante, tal vez pueda explicarse por el carácter fundamentalmente abstracto y filosófico — en el que rara vez se aprecia una ejemplificación histórica o factual — del libro donosiano¹⁰.

La impugnación del credo reformador por el prelado vinarocense tuvo siempre un idéntico punto de partida y una inalterable conclusión: la defensa de la unidad religiosa, último y mayor elemento cohesivo del ser histórico nacional. En consonancia con la mentalidad prevalente en la Iglesia moderna, Costa y Borrás mantuvo la más irreductible intransigencia ante la libertad de cultos, propugnada por algunas esferas intelectuales y políticas como medida indispensable para acompasar el ritmo de España al de los países más evolucionados de occidente y potenciar su adormecido catolicismo. En esta línea, la cantera de la historia antigua servía al obispo barcelonés para proveerse de incontables ejemplos que testimoniaban a favor de la intolerancia religiosa, piedra angular de toda sociedad bien estructurada; en tanto que, de forma significativa, su apelación a la historia como *magistra vitae* se detenía

⁹ Durante la regencia de Espartero, los escritos de Balmes atañentes al tema delatan, no obstante, un hondo y real temor ante la desaparición de la unidad religiosa legal; sin embargo, en el quinquenio posterior sus recelos se dispararían casi por completo, pese a que, pasajera y alguna vez volviera a incidir su autor en cierto pesimismo frente a la actitud de los gobernantes moderados.

Muy estudiada desde diferentes ángulos, la obra de Balmes espera aún un análisis a la luz de los avatares socio-políticos de su tiempo.

¹⁰ Con la parcial salvedad de D. SEVILLA ANDRÉS, *Polémica española sobre el Ensayo de Donoso Cortés*, «Anales Universidad Valencia», cuaderno II, ninguno de sus exégetas y comentaristas contemporáneos aborda el influjo de la obra donosiana en los autores peninsulares coetáneos. Los valiosos estudios de Westmeyer, Shram, Schmitt, Juretschke, Díez del Corral, Comellas, Monsegú, G. de Armas o Suárez Verdeguer — a quien se debe probablemente la mejor síntesis de la vida y obra del gran orador extremeño — se ocupan, por desgracia, de esta vertiente de los escritos del marqués de Valdegamas. «La repercusión del *Ensayo* en España — escribe el último de los historiadores citados — a través de los periódicos daría, sin duda, nueva luz al impacto causado en la mentalidad española, poco conocida aún» *Introducción a Donoso Cortés* (Madrid, 1964), p. 213.

en el pueblo elegido, sin rebasar casi nunca el marco de experiencias posteriores. Envuelto así en la dialéctica simplificadora — común, por ley de espíritu, a casi todas las polémicas doctrinales — el pensamiento de Costa y Borrás no detectaba en su recorrido por el pasado los estadios de tolerancia registrados en la singladura histórica de múltiples naciones — entre ellas, España —, ni reparaba en los modelos aportados coetáneamente por tierras de vieja cristiandad, como Francia o Bélgica, donde — pese a su opinión contraria — la proclamación de la libertad de cultos no había influido en medida apreciable en el sentir tradicional de las masas populares¹¹.

En las fronteras mismas de la teocracia, la identificación en el caso español de los conceptos de patria y catolicismo, consagrada jurídicamente desde los días de Recaredo, implicaba, en opinión del obispo barcelonés, el que la vulneración del legado irrenunciable de los antepasados supusiese un mortal atentado contra las esencias más genuinas de la historia nacional, cuyos fastos se nu-

¹¹ «La intolerancia que tanto se ataca y ridiculiza — expresa el obispo barcelonés —, es como el derecho natural en materia de religión. Si el consentimiento unánime y universal en un mismo punto, lo proclama Cicerón como ley de naturaleza, la intolerancia indudablemente puede gloriarse de tan indispensable requisito. No hay solicitud que pueda compararse a la de todas las gentes en conservar ilesa su creencia religiosa y en excluir toda obra que pudiera rivalizarla, desvirtuarla o desacreditarla.» Y tras enumerar múltiples ejemplos a favor de su tesis, explicaba así las motivaciones de tales hechos: «¿Y sabéis, amados hermanos, por qué? Prescindiendo ahora de otras causas, debéis tener por cierto, que la principal era la conservación de su religión. Esta puerta debe tenerse muy cerrada, porque desde el acto que se franquea la entrada a otras religiones, son muchas en el nombre, pero ninguna en la realidad. La duda se apodera de los ánimos, la ansiedad la acompaña, la frialdad la sigue, la sugestión y empeño son inseparables en semejante situación, no tarda en llegar el monstruo de la indiferencia, y lo que principió por quererlas todas termina por no amar ninguna. Religión no puede haber más que una, amados hermanos, y es preciso haber perdido el sentido común para afirmar que Dios manda la tolerancia de cultos. Dios no manda ni puede mandar la condenación de los hombres. Horror causa el haber de llegar a estos extremos. Si Dios mandara la tolerancia de cultos, autorizaría o daría ocasión a la ruina de aquellos desgraciados que los profesaran, porque fuera de la Religión Católica, apostólica, romana no hay salvación. Dios es luz y no puede mandar que estén a su lado las tinieblas, ni la verdad puede mandar que esté a su lado la mentira.» I, 212-4. En idéntico extremo abunda en III, 131-33. Con el objeto de poner al descubierto las flagrantes violaciones del texto concordatario de 1851 por el Estado Costa y Borrás acostumbraba a principiar sus escritos pastorales con la inserción de aquellos de sus artículos sancionadores de la unidad confesional de la monarquía isabelina. Tangencial también a la temática de las presentes páginas, pero de gran trascendencia para el conocimiento del ideario del citado prelado es su visión de las relaciones Iglesia y Estado, expuesta con particular precisión y modernidad en, IV 3 y ss. y, especialmente, 13.

trios siempre de una fe exaltada e incandescente¹². La mentalidad veterotestamentaria tan persistente en la Iglesia hispánica del Antiguo régimen volvía a aflorar en la visión de Costa y Borrás al considerar a España como pueblo de Dios, tierra por excelencia del catolicismo, suelo fecundado por la sangre de innumerables mártires y santos. En efecto, sólo a la clara predilección divina podía atribuirse el que, abandonada de sus minorías dirigentes, hubiera España conservado ileso el preciado depósito de su religiosidad a través de las múltiples pruebas por las que atravesara desde la ofensiva enciclopedista. El ejemplo de Francia, protagonista desgraciada, a su juicio, de un intensivo proceso des-cristianizador, era bien elocuente...

¹² La teologización del pasado español — tan aguda y documentadamente estudiada por el libro de A. MARTÍNEZ ALBIACH, *Religiosidad hispánica y sociedad borbónica* (Burgos, 1969), 17-62 y passim — en que incide multitud de ocasiones la obra de Costa y Borrás quizás nunca fuera tan vívidamente explicitada como en la carta pastoral con que inaugurara su breve pontificado ilerdense: «... Considerad ahora, hermanos míos en Jesucristo, si es de poco momento el favor que nos dispensa hoy el cielo. (La ocupación de sillas episcopales tras la reanudación de las relaciones con la Santa Sede en 1847-48.) ¡Tantos prelados a la vez! ¡Oh España, si comprendieras bien el don de Dios, y supieras debidamente apreciarlo! ¿Qué otro pueblo del mundo se te podría comparar? Acuérdate de sus antiguas glorias y del principio y causa a que las debes... Mas, ¿qué significa, me diréis, este acontecimiento? Para los hombres del ciego acaso, nada... Pero dejemos a estos seres miserables que vegeten. Para los que todo lo explican por combinaciones políticas, pocas cosas, porque todo es de acá bajo; pero para los verdaderos glósofos, que son los fieles de la Providencia, muchísimo... Esto significa que Dios nuestro Señor en su infinita misericordia no abandona a España, antes bien quiere que ella sea su pueblo, y ser él su único Dios para remediar sus males y colmarla de bendiciones. Aquí no han escaseado los medios para combatir las creencias verdaderas que hicieron felices a nuestros padres; aquí se han esparcido con profusión folletos destinados a propagar el veneno de los más perniciosos errores; aquí se ha pretendido inocular el protestantismo, como si un soplo de aire mortífero pudiera vivificar a este monstruo de cien cabezas que está agonizando; pero todo en vano, merced a una especial providencia de Dios. Es cierto que una mano augusta en días aciagos cortó el hilo de nefandos proyectos; lo es igualmente que Prelados y escritores celosos han cooperado a mantener ileso la pureza de la fe española; mas, si somos ingenuos, debemos confesar que todo esto, aunque muy laudable por cierto, hubiera sido impotente para mantener los impetuosos arranques del error, y poner coto a sus demasías. Hay, pues, a no dudar, un rasgo de misericordia extraordinaria en la conservación de la fe en España, digno, por cierto, de una especial gratitud hacia nuestro buen Dios. Así es como se concibe por qué el sentimiento religioso vive aquí, por qué el corazón de los españoles es cristiano, por qué cada entrada de Prelado en su diócesis es una verdadera ovación, que apenas tiene en la historia cosa alguna que se le pueda comparar» I, 95-96. La identificación, ya señalada, de patria y catolicismo en las páginas de la obra de Costa y Borrás puede también constatarse en *ibid.*, pp 291 y ss. y passim; páginas todas ellas que ofrecen gran semejanza de fondo e, incluso, de forma, con otras balmesianas sobre el mismo tema. Cf. en particular este último, VI, 72.

Colocada en religión a una altura envidiable [España], ha podido dirigir miradas compasivas hacia otros pueblos sin ventura, de quienes ha visto desaparecer la verdad de Dios, después de haberse despedazado en luchas sangrientas. A su acendrado catolicismo debió el engrandecimiento y preponderancia de que gozara en unos tiempos en que buena parte de la Europa padecía dominada de un vértigo, cuyo solo recuerdo estremece la humanidad... Esta Iglesia tiene rasgos los más característicos de originalidad; no es copia de ninguna otra, ni reconoce por madre y maestra sino a la Romana. Sanísima en su doctrina y disciplina, ha opuesto un muro de bronce al error; y tanto por carácter, como por hábito y por convicción, debe ser intransigente con el mismo¹³.

Frente a la desaparición de la unidad religiosa, «inestimable joya que ya de mucho tiempo pretenden [los extranjeros], arrebatarnos», los bienes económicos y morales que, de creer a los librecultistas, harían olvidarla, eran rechazados en bloque por el prelado castellonense, personalmente solidario, sin embargo, como subrayaría en diversas ocasiones, con los progresos y adelantos integradores del desarrollo espiritual y material¹⁴. Ni las inversiones extranjeras — principal señuelo esgrimido por los enemigos de la unidad de fe — aumentarían con la libertad de creencias, ya que la tolerancia de *facto* se hallaba hondamente enraizada en el suelo español, ni el catolicismo se purificaría en el troquel de la controversia.

¹³ IV, 73. Igual tema en 291 y 393 del mismo tomo.

¹⁴ «Amamos mucho los progresos y adelantos pero este amor va siempre asociado al brillante plan de la armonía, sin la cual hay desnivel, y esto es fatal. La armonía consiste en que los progresos materiales aparezcan unidos a los morales y religiosos. Si los primeros preponderan a los segundos, la materia entonces prevalece contra el espíritu, lo innoble lleva ventaja a lo noble, el hombre va transformándose en máquina, y tenemos ya el admirable plan de la infinita sabiduría completamente trastornado y contrariado en mengua de una criatura tan excelente, formada a imagen y semejanza de Dios, y redimida con la sangre preciosísima de Jesucristo. Esto no puede acaecer sin gravísimo perjuicio del orden eterno y divino, del que el natural y el social deben ser una emanación y como un reflejo. Aquí está la revolución... La verdadera felicidad y sabiduría no están ni se han de buscar, amados hermanos, en estos monstruosos sistemas (protestantismo y filosofismo) que no son sino unos miserables plagios de otros cien veces pulverizados por los defensores de la razón religiosa y del orden de Dios, únicos depositarios de aquellos, que tan bien se avienen con nuestra dignidad, con nuestro fin, con nuestros destinos, con nuestros más caros intereses. El conocer y acertar el camino por donde éstos se han de buscar el sabiduría consumada, y ésta no se halla en la tierra, ni habita en el corazón dominado por el vicio.» I, 421-22. Vid. también sobre igual tema I, 82 y 260; III, 63; IV, 277-278 y *passim*.

No es la libertad de cultos, ni vergonzante ni encubierta — afirmaré en uno de sus escritos más vibrantes — lo que necesita el pueblo español para recobrar su grandeza y virtudes proverbiales, sino la verdadera restauración del principio religioso, tal cual lo han profesado, respetado y acatado nuestros mayores. La libertad de cultos sería la que pondría el sello a la obra de disolución comenzada tiempo ha...¹⁵.

La contradicción en que se debatió siempre la jerarquía decimonónica entre la proclamación enfática de la unanimidad del sentimiento católico nacional y el temor a su confrontación con otros credos quedaba, pues, también reflejada en los escritos de Costa y Borrás, consciente de la rudimentaria o nula instrucción religiosa de extensos sectores. No obstante, aun a riesgo de incurrir en una parcial digresión, puede afirmarse que la responsabilidad del episcopado isabelino ante esta situación acaso fuera menor que la imputable al de otros períodos ochocentistas. La tercera restauración religiosa que presencié el XIX se singularizaría tal vez por ser la fase de mayor consagración de los cuadros sacerdotales a sus deberes catequísticos, aunque éstos se encauzasen por derroteros con frecuencia desfasados¹⁶. A pesar de que su celo y dinamismo en el desempeño de sus funciones le ponían al abrigo de cualquier sospecha fundada de negligencia pastoral ante los peligros que el proselitismo librecultista entrañaba para el sencillo pueblo, Costa y Borrás, en la orientación ya apuntada, preferiría atribuirlos más que a su infracultura religiosa, al peso del pecado original...

Ningún estudioso de la centuria pasada desconoce cómo en los años que precedieron a la revolución de 1848 algunos teorizantes socialistas difundieron en pos de Saint Simon, autor del *Nouveau Christianisme* (1825), la tesis de la venida de un segundo reino mesiánico, secularizado y encarnado en el «cuarto estado». Pobres y desvalidos frente a la todopoderosa burguesía, que adoraba en el lucro al principal motor del progreso, los apóstoles de la segunda buena nueva se transformarían en levadura del proletariado¹⁷. En contraste con su hermético silencio respecto a la evo-

¹⁵ IV. 281. Vid. igualmente I, 386-89.

¹⁶ J. M. CUENCA TORIBIO, *La tercera restauración religiosa del siglo XIX. Contribución a la historia de la Iglesia sevillana contemporánea*. «Anales de la Universidad hispalense», n. 26 (1966).

¹⁷ Vid. las páginas algo tendenciosas y unilaterales pero agudas de C. SCHMITZ,

lución obrera catalana en general y de la barcelonesa en particular y con su simplista enfoque de la «cuestión social»¹⁸, la obra

Interpretación europea de Donoso Cortés (Madrid, 1952), 46-48; también F. SUÁREZ, 1954, 26; VERDEGUER, *Introducción a...*, 207-08, y *Donoso Cortés en el pensamiento europeo del siglo XIX*, Madrid.

¹⁸ Como se habrá tenido ocasión de comprobar, resulta en extremo dificultoso avanzar hacia las metas específicas de este trabajo sin adentrarse por terrenos colaterales pero estrechamente unidos al campo propio del actual estudio. Pese a que somos los primeros advertidos de que esta inextricabilidad puede conducir a eventuales y enojosas digresiones, la innegable trascendencia que, sobre todo, en su vertiente antiprottestante para el conocimiento del ideario de Costa y Borrás—reviste su enfoque de la «cuestión social», no resistimos la inserción del siguiente texto:

«Nada más ominoso ni más opuesto a la Religión y a la recta razón (el comunismo y el socialismo). Aquella inculca repetidamente el respeto a las autoridades, y el primer paso para inaugurar tan fatales teorías debía ser el desacato a aquéllas y aun su misma destrucción. Los libros santos recomiendan y prescriben la limosna, y esto no se concibe, ni puede practicarse sin que haya ricos y pobres en mayor o menor escala. Como una consecuencia de la ley de orden, cual es el Evangelio, se previene en el mismo el respeto debido a cada clase, y esto necesariamente las presupone. Las creencias cristianas presentan como sagrada la propiedad, condenando el robo; y un trastorno como el que se pretende no podría realizarse sin un saqueo universal, en el cual el más inocente, tímido y virtuoso debería llevar la peor parte. La razón se estremece y rechaza un sistema altamente injurioso a ella, y que está hollando sus fueros más sagrados. Nada más justo que el hombre laborioso, sobrio y económico, prospere y lleve la ventaja al holgazán, inmoderado y manirroto, premio bien merecido de la virtud. ¿Y cuántas horas había de durar la soñada nivelación de fortunas? Ni una tan solamente, porque a nadie es dado plantearla, y si esto fuera realizable, sería preciso exigir de la naturaleza, o del supremo Hacedor, por mejor decir, que nos fundiese a todos en un mismo molde y nos conservase siempre en iguales dimensiones físicas, morales e intelectuales, pues de otra suerte la desnivelación y desigualdad son consecuencias inevitables...

»Desengañémonos, amados hermanos—continuaba el prelado barcelonés en una línea muy semejante a la seguida por Donoso en su visión del tema social—, que en este mundo no puede darse mejor lenitivo para nuestras penas, ni remedio más eficaz para los males que aquejan a la desgraciada humanidad que la Religión. Ella sólo posee el secreto admirable de hacer rico al pobre, y pobre al rico, sin estrépito ni revolución. Las severas conminaciones que Dios hace al primero si no usa bien de su fortuna, y los consuelos que se dan al segundo si lleva con resignación su escasa suerte, son unas verdades de la más alta trascendencia. Ella sola es la que hace suave y llevadero el yugo de la autoridad, viendo en la misma personificado el Autor de todo el poder. Practicándose la virtud y aborreciéndose el vicio, es como viene la paz interior, la que no pudiéndose contener encerrada en el corazón, rebosa y hace sentir sus efectos en todos los actos de la vida. De aquí la felicidad y bienestar de las familias y de las sociedades. Si hay abundancia, el justo alaba a Dios y comparte con sus hermanos lo que ha recibido de la largueza del Padre común. Si hay escasez, no menos le bendice, porque sabe y está seguro que su adorable providencia, siempre benéfica, le da aquella proporción en la medida que más le conviene. Si ha de procurarse la subsistencia madrugando y trasnochando, también glorifica al Señor que acepta benigno aquellos sacrificios, resignándose con su santa voluntad, y creyendo firmemente que llegará un día, y no lejano, en que estas privaciones, fatigas y lágrimas serán reemplazadas con aquella abundancia de la casa del Señor que embriaga a los bienaventurados con aquel reposo y solaz sin término ni cotejo, y con aquella alegría sempiterna que inundara a

de Costa y Borrás — debido quizás una vez más al influjo balme-siano ¹⁹ — atestigua una aguda percepción de la fuerza asimiladora y propagandística de las corrientes socialistas y comunistas, de cuyos principales ideólogos puede quizá conjeturarse que poseyese un conocimiento directo. El temor a su contagio en las masas españolas le induciría a redoblar sus ataques al protestantismo, que, tras dinamitar las bases religiosas de la nación, abriría sus fronteras al indiferentismo, fértil campo para la semilla de la anarquía y la revolución:

Las ideas disolventes del protestantismo, aunque en gran parte nacieron con destino a la Iglesia, ella, inspirada por Dios, las rechazó y ha seguido constantemente rechazándolas, como monstruoso engendro de una cabeza tan perdida y delirante, que se jactaba de estar en relaciones con el diablo y aprender de él. Este baldón que lleva impreso en su frente la malhadada Reforma, debía ser un motivo decisivo para que todo hombre, y en especial si es cristiano, mirase con horror las máximas perversas, brutales y trastornadoras que aquélla entraña. Pero por un castigo de Dios ha sucedido que, si la Iglesia, que vive de su espíritu, las repele, no faltan quienes las halagan y acarician. Reflexionemos bien sobre el carácter y tendencias de ciertos libros y papeles, y nos convenceremos que domina en ellos el sentimiento protestante ²⁰.

Al privarle de energías creadoras, la postura defensivista a ultranza de la Iglesia durante numerosos decenios del XIX condi-

todo el que sirve a un Dios que nos tiene preparado lo que ojo no vio, ni oído oyó, ni acertó jamás a comprender la cortedad del ingenio humano. Con este magnífico porvenir se saborean ya los justos, y por su amor refrenan sus pasiones y apetitos. La sublime filosofía de la Religión les presenta las cosas como son en sí, no bajo el prisma engañoso del mundo. Por más que éste blasone de poderoso, es bien cierto que su triste patrimonio se cifra en la concupiscencia de la carne, en la de los ojos y en la soberbia de la vida. El virtuoso lo desprecia y doma su cuerpo, pues conoce que como mejor se le trata peor corresponde, aparta su vista de cuanto pueda empañar el brillo de su conciencia, y de este tesoro que jamás se agota saca inmensos recursos para cualquier trance, oponerse constantemente al orgullo de la vida, y la vida le es grata, porque es inocente. Como una consecuencia redúcese en todo a lo que su posición le permite. No derrocha su fortuna ni la consume en profusiones, y esto le hace prosperar y aumentar su capital. Mira el lujo inmoderado como uno de los más formidables enemigos, y excusa innumerables pecados, porque son sin cuento los que se cometen para dar pábulo a una pasión que entonces precisamente nos hace más pequeñas, cuando pretendemos parecer más grandes.» I, 118-20. Sobre la limosna como solución al problema social, vid. también, II, p. 50.

¹⁹ Cf. sobre todo, V, 557 y ss.

²⁰ I, 259. Vid. también II, p. 16.

cionó que el horizonte sobre el que centró su principal actividad apologética no fuera muy dilatado y complejo. En este como en otros muchos extremos configuradores de la mentalidad eclesial de su tiempo, el pensamiento de Costa y Borrás se nos ofrece como arquetípico. Los ejes que lo articularon fueron así, en general, y monocordes. Uno de ellos, según se tendrá ocasión de comprobar, redicó en considerar al protestantismo como fuente nutricia de las tendencias disolventes del «orden» social, sobre todo de su célula básica: la propiedad. La alusión algo críptica al socialismo y comunismo como lejanas pero directas hijuelas de la Reforma, perceptible en el texto anteriormente transcrito, aparecerá sin ninguna veladura en otros pasajes de la obra del prelado castellonense:

Los discursos de los anabaptistas están escritos, como así los de Luis Blanc y su escuela, y no hay más que cotejarlos para ver su identidad. Si de nada sirven las buenas obras, y con la sola fe se atraviesa con seguridad este mar borrascoso, cada cual procure asirse de aquella tabla, y por lo demás, ya puede acallar y satisfacer sus perversos instintos de cualquier clase que sean. Estos errores, amados hermanos, son profundamente desoladores, y llevan en pos de sí la extinción de todo sentimiento recto y saludable, porque son la muerte de la conciencia del género humano ²¹.

Puestos de relieve los desastrosos efectos consecuentes a la implantación de la libertad de cultos, razones coloreadas de cierto oportunismo político y tributarias de la incansable defensa del principio de autoridad desplegada por la Iglesia moderna — con singular acento en el pontificado del papa Mastai — se aunaban en los acerados dardos que dirigía el prelado barcelonés contra el protestantismo, pervertidor *per se* de toda jerarquía y orden. Sin duda, no resulta arriesgado presumir que una sociedad aún sin decantar como la surgida del triunfo del liberalismo y unos gobiernos actores de la crisis del modernismo inicial y de las antinomias del bienio esparterista, debieran complacerse en todas las apologías de la autoridad, especialmente cuando provenían de un sector como el eclesiástico, de tan incontestable influjo en la opinión pública popular.

²¹ Ibid., 358.

Toda época tiene una especificidad intransferible, una peculiar sensibilidad, y todas, como expresaba un gran coetáneo de Costa y Borrás, Ranke, están igualmente cerca de Dios. No obstante, al historiador le asalta la duda de si el episcopado hispano ochocentista no llegaría a hipertrofiar y estancar el dinámico y estimulante principio de autoridad en un entorno cada día más pluralista y menos penetrado de sacralidad. De si no llegaría — aunque de modo inconsciente, si así se desea — a instrumentalizar la doctrina cristiana al considerarla como pilar inmovible del «orden» establecido. Existen, por supuesto, diversos factores que obligan a la matización y, en última instancia, a la comprensión de dicho fenómeno. El catolicismo siempre ha considerado la negación del principio de autoridad radicado en el Papado como núcleo medular de las creencias protestantes; sin embargo, ¿se hacía tan necesaria la insistencia en él cuando, desaparecidos de raíz los antiguos brotes jansenistas, los sectores contestatarios españoles se reducían a escasos y vocingleros periodistas, sin predicamento ni audiencia entre las masas? También en dicho extremo, como en otros varios de su actividad, la postura adoptada por la jerarquía isabelina en su enfrentamiento ideológico con el Poder y los «espíritus fuertes» distó de acomodarse a la mantenida a la hora de su actuación cara a las realidades cotidianas. Como tampoco dejan de ser ciertas las reservas y distingos que a veces hicieron algunos — muy pocos — prelados en sus monolíticas actitudes en el orden de los principios — origen del un tanto bizantino tema de la relación «tesis» e «hipótesis», que llenó con sus ecos todo un amplio segmento de la Iglesia decimonónica. Pero no por ello, los contornos de la duda — o, al menos, de la sospecha — acaban por desaparecer para el estudioso...

El florilegio de los textos probativos de las opiniones de Costa y Borrás en la materia acabada de hacer referencia pueden, con escaso esfuerzo del antólogo, abarcar varias páginas. Sin excluir la desmaña de la elección, los dos siguientes — cuya extensión viene impuesta por la trascendencia de su temática — reflejan bien el pensamiento del prelado barcelonés:

Lutero proclamó: NINGUNA AUTORIDAD, en su titulada *Liber-tad cristiana*: enseñó a sacudir todo yugo; erigió la inobediencia en

sistema, despreciando leyes y legisladores, y sublevando las masas. Por efecto de sus doctrinas y las de sus secuaces, corrió a ríos la sangre, se levantaron ejércitos formidables, abalanzándose algunos sobre las propiedades para que todas fueran comunes, como sucedió en la guerra llamada de los *paisanos* o *campesinos*. Aseguró que la sola fe salva. sin necesidad de buenas obras, y... Así se proponía dar en patrimonio el cielo y la tierra al crimen y al libertinaje... ¿Qué otra cosa es la fe sin obras, que un cuerpo sin alma, que la fe de los demonios?... La Iglesia no cesa de clamar para que sacudamos la enemiga pereza, y seamos solícitos y diligentes en el bien obrar. Apenas hay en ella cosa alguna que no sea propia para avivar nuestro celo, a fin de que, con el ejercicio de las virtudes cristianas, demostremos lo que somos, y hagamos cierta nuestra vocación y elección por medio de las buenas obras. Estas sublimes máximas vienen del cielo, son las que lo conquistan, y al mismo tiempo nos hacen felices en la tierra. Nada hay más excelente ni más social que esta doctrina del Catolicismo. Si los que rigen los destinos del mundo la secundan y promueven, afianzarán la sólida prosperidad de los pueblos, porque en ellos dominará el verdadero espíritu de Dios, único resorte para hacerlos dóciles y gobernables. Por el contrario, los errores de Lutero y secuaces acerca de estas materias vendrían a convertir la sociedad en un hato de hombres viciosos y criminales, que podrían vivir a su antojo, dando rienda suelta a sus pasiones, sólo con tener una corta dosis de fe²².

El *leift motiv* de gran parte del ideario de Costa y Borrás volvía a expresarse en un «fortissimo» antiprotestante:

Los cristianos de los primeros siglos fueron pacientísimos en medio de las mayores aberraciones y llevaron el respeto a la autoridad hasta el punto que manda el Señor... El protestantismo, según sus tendencias, debe naturalmente ofrecer un resultado contrario. Lutero exclamaba: *Ninguna autoridad*. Ésta no puede salir sino sumamente viciada y malparada de manos de la *libertad cristiana* de aquel herejía de la exageración de la razón y el libre examen. La experiencia lo confirma, como no puede menos, porque desde la aparición del protestantismo se percibe con mucha claridad el desprestigio y debilitamiento de aquel principio que con tanto vigor y lozanía ha mantenido siempre el verdadero catolicismo.

Ni es menos sagrada la propiedad, según las máximas de nuestra santa Iglesia, cosa que con tanta facilidad puede barrenarse según los principios protestantes. Uno de los pecados más graves es el hurto, del cual enseñamos que no se perdona si no hay restitución, y lo perseguimos aun en lo más íntimo del corazón, porque prohibimos hasta

²² IV, 23-24.

el deseo de lo ajeno. Según las máximas protestantes, también el principio de la propiedad sufre las más recias sacudidas. Lutero comenzó a minarla, poniendo a merced de los príncipes los bienes de la Iglesia, y es sabido, que estando, como están, las propiedades eslabonadas, quien toca una, alarma todas las demás. Según sus principios, la fe basta para justificarse, y esto abre una brecha espantosa a cualquier delito, incluso el de la violación de la propiedad que lleva consigo la más vehemente tentación. La conducta observada por los secuaces de estas doctrinas en aquellos tiempos y el poco respeto que tenían a la propiedad garantizan esta observación. En orden a jerarquías y demás consecuencias no es menos admirable la doctrina de nuestra santa Iglesia. La del sistema protestante con la sola aplicación del principio capital de Lutero va a la anarquía. Así podríamos proseguir hasta evidenciar que es tan imposible entre los verdaderos cristianos, católicos, apostólicos, romanos, el socialismo o comunismo, como posible entre los protestantes y filósofos. Poco importa el que se nos diga que en sus leyes está afianzada la propiedad, porque aquí no consideramos lo que aparece en la superficie de las cosas, sino lo que existe en el fondo y está como entrañado en las mismas. Todo esto se concibe fácilmente²³.

El profundo desgarramiento que padeció el país durante el ochocientos — plasmado en un triple escisionismo religioso, ideológico y social — y el ardor de las luchas políticas imprimieron al lenguaje de las disputas y controversias de la época un tono de gran aspereza. Desde los debates en torno a la Inquisición durante la primera singladura constitucional hasta las polémicas suscitadas por el colaboracionismo con la monarquía canovista, el radicalismo de los religiosos sólo se vio superado, en ocasiones, por los entablados en el campo de lo social. Incluso una personalidad como Balmes, que tuvo en el distanciamiento del cainismo ibérico una de sus metas permanentes, no logró por entero eludir los maximalismos y fustigó con pluma inmisericorde e inmatizada la cosmovisión protestante y a los hombres partícipes de ella²⁴. No era difícil, en el clima del momento, superar marcas. Costa y Borrás llegaría a afirmar: «Nada tiene de extraño, amados herma-

²³ I, 403-04. Un corto texto es, si cabe, aún más revelador que los trascritos: «Hemos impugnado el protestantismo como semillero fecundo de errores en el orden a la Religión, y recorriendo rápidamente el inmenso campo que se presentaba a nuestra vista, ningún esfuerzo hemos omitido para fortalecer el principio de autoridad que aquél enerva y debilita. Y aplicado esto a la práctica de nuestra España, ¿a quién se defiende al defenderse estos principios? Claro está...» I, 411-12. Vid. igualmente II, 331, y I, 66.

²⁴ *El protestantismo comparado con el catolicismo*. Obras Completas, IV, pp. 18, 23, 26 y passim.

nos, que un católico dude y pregunte si un protestante cree en Dios... » para, a continuación, dar rienda suelta a un alud de imprecaciones, que hallarían indefectiblemente en el campo opuesto adecuada y, a veces, explicable respuesta, aunque no eximente origen ²⁵.

A la vista del concepto que le merecían las relaciones de los protestantes con Dios, no es sorprendente que, en el surco trazado por la apologética católica desde el quinientos — ahondado, además, recientemente por Balmes —, los forjadores de la Reforma se le representaran al obispo castellonense como encarnaciones satánicas ²⁶. Igualmente, en el cuadro abocetado de la etiología y expansión inicial del movimiento protestante no se abría resquicio a la luz o a la indulgencia. En la impugnación del credo reformado ninguna arma era desechada por la aduana ideológica de Costa y Borrás, tan rigurosa por lo común. Autores como Voltaire y Rousseau suministraban amplio material a la crítica antiprotestante del prelado barcelonés, quien, experto en la dialéctica polemista, reverdecía las lecciones recibidas en sus tiempos de seminarista, utilizando también *ex abundantia* censuras y acusaciones dirigidas contra las doctrinas reformadas por sus propios o antiguos adeptos.

En una palabra — resumirá, tajante, sobre la causística y desarrollo del protestantismo —, cuantas historias se han escrito por hombres

²⁵ «Sí, amados hermanos, por más que blasone el protestante de creer en Dios, es muy positivo que se le forja a su antojo, y no cree en Dios de la manera que debe creer... Dios nuestro Señor nos ha hablado en los últimos tiempos por medio de su Unigénito Hijo, después de haberlo verificado en los antiguos de muchas y diversas maneras por los Profetas. El Deseado de las gentes, Dios y Hombre verdadero, conversó con los hombres y formó su Iglesia. Puso en ella por vicario suyo al Sumo Pontífice, centro de unidad, rector, doctor y maestro universal. Quien no está con él, no está en la Iglesia, y quien no tiene a la Iglesia por madre, no tiene a Dios por padre. Pues bien, aquí tenéis, amados hermanos, sin necesidad de prolijas explicaciones, lo que es un protestante. Un desgraciado, un espurio sin fe, sin padre ni madre, y de consiguiente, sin Dios. Lo tendrá al decir de ellos, pero no lo tiene del modo que lo debe tener, que es como si no lo tuviera.» I, p. 203. Acerca de la unidad en el marco católico, así como de la explicación del enfrentamiento histórico provocado por tal idea entre Roma y el mundo protestante vid. la posición de Y. CONGAR, *Cristianos desunidos. Principios de un ecumenismo «católico»* (Estella, 1967), con la que el autor de este trabajo se identifica sin reservas. El mismo Congar ha vuelto sobre el tema — muy abordado por la publicística religiosa actual — en otras de sus obras, pero especialmente en *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo* (Barcelona, 1967).

²⁶ I, pp. 233-34.

inteligentes, críticos e imparciales son otras tantas refutaciones del protestantismo, de más o menos mérito, pero todas victoriosas. No hay sino manifestar su origen protervo, los horrores que le siguieron y la violación de todos los derechos, y esto es su mejor refutación. No parecía destinado a vivir ni a tener más duración que la de un relámpago que se deja ver unos momentos, si bien son para causar el espanto y la destrucción; pero la miseria humana es superior a todo encarecimiento y la ceguera, nacida de las pasiones, rehúye la luz y se complace en las tinieblas. En el inmundo cenegal de aquéllas tuvo origen el protestantismo que a diferencia de otras herejías menos audaces, tomó por su cuenta trastornar el dogma, la moral, y la disciplina de la Iglesia. La ocasión se brindaba, todo estaba a punto y sonó la hora fatal de la revolución. Pretextó abusos, no para corregirlos, sino para justificarse y tomarlos por asidero, añadiendo otros más perjudiciales que los alegados.

No puede leerse sin horror la conducta licenciosa y libertina de los patriarcas del protestantismo. Inauguraron la llamada reforma por antífrasis, proclamando una libertad sin límites, una igualdad quimérica, declarándose contra la autoridad de las legítimas Potestades con la pluma y las armas²⁷.

En otros textos la descripción de los orígenes de la Reforma se hará con tintas aun más recargadas, que trazarán un cuadro lindante con el aguafuerte:

Asimismo, los sujetos que se hallaban al frente de la pretendida Reforma eran muy a propósito para desacreditar cualquier empresa, por más que se procurara cohonestar. Esta mancha de su origen no puede lavarla la rebelión protestante, iniciada y promovida por hombres turbulentos, inmorales, sediciosos, que después de poner en combustión los pueblos, tuvieron todos ellos el fin más trágico. Los eclesiásticos que se dejaban arrastrar por el vértigo fatal, no tardaban en descubrirse con la apostasía de su estado y violación de sus más sagrados votos; y los seglares también se daban a conocer sus vicios, por su libertinaje y rapiña, especialmente de las cosas sagradas. Todos eran unos, maestros y discípulos.

La sangre se hiela en las venas al contemplar los excesos de todas clases con que se inauguraba lo que sólo podría llamarse Reforma por antífrasis. Con tales elementos, no es extraño que el crimen se paseara ufano por todas partes, y que arrollarse cuanto se le ponía por delante... ¿Y qué diremos de las doctrinas ominosas que se propalaban? Lutero reunió lo peor de los demás heresiarcas; tuvo bastante audacia para divulgarlo, y los que le siguieron, demasiada predisposición para

²⁷ I, pp. 232-33.

cogerlo. ¡Período tristísimo en verdad!... ¡y dichosa la Europa, si los pueblos hubiesen retrocedido horrorizados apenas oyeron los monstruosos delirios de este genio infernal... Rebelión contra las autoridades; anarquía en la Religión y en la sociedad; comunismo; desmoralización completa, y, por fin, un desquiciamiento universal, todo esto, y no menos, entrañan los principios y las obras de los protestantes²⁸.

²⁸ II, pp. 36-37.

Árbol como el del protestantismo sólo podía proceder de raíces deletéreas. La razón, erigida en plataforma de todo el edificio doctrinal de los reformados — su alfa y omega — daba lugar a un nuevo torrente de fulminaciones. Este antirracionalismo omnipresente en todo el ideario del obispo castellonés hace aún más extraña su desconexión de las corrientes fideístas que inspiraran gran parte del pensamiento donosiano y de otros autores tradicionalistas de comienzos del XIX. Proclive a colocarse en las antípodas de la célebre frase de uno de los creadores del racionalismo, «toda la dignidad del hombre radica en su pensamiento», el ideario de Costa y Borrás se situaba con ello en una posición inconsecuente y estéril, cuyo doble antagonismo con puntos vertebradores de sus creencias — la razón como reflejo de la inteligencia divina e insustituible medio en la obra salvífica de la Iglesia — y de su tiempo — ciencia y técnica asociadas en prodigiosos avances — rara vez llegó a concienzarlo²⁹. La carencia en el universo mental

²⁹ «Manifestado lo poco que vale la sola razón en lo concerniente a la Religión y a la moral, ya podéis, amados hermanos, formar un juicio cabal del punto adonde nos llevan los que sostiene los desmedidos fueros de aquélla en perjuicio de la Revelación y del principio de Autoridad. Al paganismo con todas sus consecuencias, porque pensar que la sola razón puede dar más de sí de lo que ha dado en estas materias, es pensar en lo excusado. El progresismo es un sueño dorado, como lo demuestra la experiencia de los sangrientos escándalos que en épocas recientes han tenido lugar por la aplicación de esta malhadada máxima. Si faltaban pruebas de tal verdad, las ofrece abundantísimas el protestantismo, calcado sobre el cimiento deleznable de la razón. Inestable, fraccionado y en continua variación, no tiene un punto de apoyo, porque le falta el aplomo de la Autoridad.» No obstante esta rotunda declaración de antirracionalismo, Costa y Borrás explicitaba a continuación algunas reservas y matizaciones que daban nueva luz a su postura: «Reduciendo a muy breves cláusulas esta discusión, se nos presenta una razón pagana, otra protestante, y una tercera que debemos apellidar católica. La primera es un abismo, como queda demostrado; la segunda tiene sus puntos de contacto con la anterior, y es un monstruo de cien cabezas; la última es la única en tranquilizar a un hombre sensato e imparcial, y de conducirlo al fin deseado, porque hay en ella una admirable combinación, como que es obra de todo un Dios. La razón, según la doctrina de la Iglesia, es algo, pero no puede serlo todo, sin exponerse a caer en este precipicio y profunda sima en que ha caído siempre que se la ha dejado

jarse con particular fuerza en su concepción del mundo, selva de pasiones, para cuyo tránsito sólo el católico encontraba delineado el camino. De ahí también que, a tono con dicha idea, en la filosofía de la historia del obispo barcelonés, la prevalencia del mal apareciese con caracteres casi absolutos. Por desdicha, la inveterada costumbre de Costa y Borrás de no citar con precisión alguna sus fuentes profanas y el hecho de que no se rastreen en sus escritos referencias concretas a los de De Bonald, De Maitre o Marqués de Valdegamas impiden que la semejanza — en ocasiones casi literal — entre sus cuadros históricos y la de los autores mencionados pueda atribuirse con exactitud al influjo de su lectura o a la identidad del fondo argumental, en la que su pesimismo antropológico e histórico no encerraba concesión alguna a la moda del tiempo, sino que traducía sólidas y arraigadas creencias³⁰.

Torpedeadas las consideradas por el prelado castellonés como bases ideológicas de la Reforma, la disección de su «corpus» dogmático discurría, en punto a su asistematismo y ausencia de uniformidad, por los moldes clásicos legados por Bossuet en su famoso tratado *Historia de las variaciones de los protestantes*, y actualizado en 1839 por *El protestantismo comparado con el Catholicismo*, de Balmes. El alanceamiento del «hediondo cadáver» del protestantismo, arrastrado inercialmente por el río de la historia, era llevado a cabo por Costa Borrás con morosidad y conforme una línea argumental de cuño escolástico, en la que, a veces, a fuerza de acentuar exageradamente su videncia, los testimonios

de Costa y Borrás de presupuestos raciovitalistas había de reflexionar. Para que le sirviera de tal y fuera su mejor doctor está la Revelación, que declara y explica lo que ella apenas puede vislumbrar, valiéndose de la lengua de la Iglesia, que es la lengua de Dios. Así es tan seguro el acierto en todo, según este sistema, como lo es el desacierto, según los dos precedentes. No se crea que la razón ningún papel representa, sino que tiene el que corresponde, pero no más; porque lejos de favorecerla, se la perjudica, poniendo de manifiesto su poquedad, cuando se la empeña en empresas que le son superiores». I, pp. 270 y 273 respectivamente. Vid. también I, p. 356.

³⁰ «En la noche tenebrosa del mundo, y para llegar felizmente al término de nuestra peregrinación, necesitamos luz, y la razón nos la da crepuscular, la Revelación solar, y la autoridad de la Iglesia vigila siempre para que no demos un paso en falso, porque también con mucha luz se tropieza, y se cae». I, p. 273. En otra ocasión dirigiéndose a los seminaristas leridanos dirá: «No queráis amar al mundo ni las cosas que hay en él; si alguno ama al mundo, os dirá con san Juan, la caridad del Padre no está con él, porque todo lo que hay en la tierra es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos, y soberbia de la vida.» Ibid., p. 101.

aducidos como invalidores de la fe reformada rozaban las fronteras del sofisma o de la falsedad. Sentado el principio del libre examen y su corolario lógico, el sacerdocio universal, la incoherencia y la dispersión plantaban sus tiendas en el centro neurálgico del organismo doctrinal del protestantismo, presa, por consiguiente, en todos sus miembros, de la contradicción y la parálisis. La doctrina protestante se reducía, pues, al reino de la atomización de creencias y opiniones. Desde el momento en que desgarró la túnica inconsútil del catolicismo, el protestantismo debía forzosamente conducir a una «incalificable babel» de interpretaciones de la palabra de Dios, con sus exégesis contrapuestas y discordantes. De acuerdo con la alternancia caracterizadora de su apologética, Costa y Borrás, desde el elevado plano de los principios, acostumbraba a realizar frecuentes incursiones a la realidad de la España de su tiempo, invadida, sobre todo, en el bienio 1854-1856, por Biblias cuajadas de glosas y comentarios privados de la única intérprete fiel del Magisterio divino: la Iglesia de Roma.

Es indecible — escribiré en una pastoral dirigida a sus diocesanos desde Cartagena con el fin de prevenirles contra la propaganda protestante — lo que han trabajado los sectarios para desterrar la legítima y genuina palabra de Dios entre los hombres, so color de difundirla y popularizarla. Ellos, después de haber erigido en jueces e intérpretes de la misma a los pueblos, les han impuesto como tal sus falsas traducciones, sus malignas y sacrílegas composiciones, añadiendo, quitando, trasponiendo cuanto podía favorecer sus propias y particulares opiniones. Lutero hizo una traducción del Nuevo Testamento, y Zuínglio decía que había corrompido la palabra de Dios; pero aquel herejía se desquitaba de este otro, asegurando a la vez, que la versión de los zuínglios era un trabajo de *asnos, fatuos y anticristos*. Beza afirmaba que la versión de Colanpadio, publicada en Basilea, era impía y contraria al espíritu de Dios. Los anglicanos no han titubeado en declarar que la versión de Ginebra era la peor y más infiel de cuantas existían. Los protestantes de Estrasburgo descartaron del canon de las Escrituras la Epístola a los hebreos, la de Santiago y el Apocalipsis de san Juan. En fin, seríamos interminables si hubiéramos de referir el infame comercio que estos sectarios hacen de la palabra de Dios, llevando las cosas hasta el extremo, que ni pueden conocer el número de los libros divinos, ni la fidelidad de las versiones, ni menos la interpretación de la santa Escritura³¹.

³¹ II, pp. 31-32. Reproduce este texto casi literalmente el tomo IV, 17-18

Un conjunto de diversos factores — desde el robustecimiento del poder papal hasta la fuerza asimiladora de la sociedad cuantitativa que entonces despuntaba, sin indicar ningún otro elemento propiamente nacional — se concertaban para que en la fenomenología católica de la época isabelina unidad y uniformidad se confundiesen con la consiguiente traumatización que en el orden de las realidades temporales ello implicaba³². Desde tales perspectivas, el protestantismo se presentaba como la encarnación del mal absoluto. En su disgregación y división doctrinales, en el inabarcable polimorfismo a que le arrastraba el libre examen, se encontraba una de las pruebas más irrefragables de su falsedad³³. Abandonados a todo viento de doctrina, sin más faro que el de la «enflaquecida razón», los fieles protestantes debían caer inexorablemente por la propia naturaleza de sus creencias en toda suerte de desvaríos:

Ni son de extramar semejantes aberraciones, porque el buen protestante lleva consigo el «quien como yo»... mientras el verdadero católico le contesta: ¿quién como Dios?... Aquél se jacta de que ha de ser inmediatamente inspirado, y esto le pierde, porque fomenta su orgullo, su soberbia y su egoísmo; mientras éste espera que la Iglesia, según la promesa de Dios, le enseñe, guíe y salve. Pues bien: siempre variando, y siempre discordando en puntos esenciales, ¿cómo podía

³² «¿Por ventura los protestantes, aun bautizados válidamente, dejan de ser herejes? ¿Y cómo han de estar los herejes en la comunión cristiana? No hay que hacerse ilusiones, porque en la comunión de Cristo no caben, ni están los protestantes. Comunión es participación de los derechos de la sociedad de Jesucristo. Comunión es paz, sociedad, unidad. ¿Y qué participación, y qué paz, y qué sociedad, y qué unidad han de tener los que están divergentes en puntos capitales y menos capitales, privados y separados de las relaciones indispensables con el vicario de Jesucristo? No, no. Ninguna parte tiene la luz con las tinieblas, ni los miembros del Dios verdadero con los de Belial. Ni viven del espíritu de Cristo, ni de su Iglesia, ni su savia divina y vivificadora circula por estas ramas secas y áridas, destinadas al fuego eterno si no se enmiendan.» I, pp. 216-17.

³³ «Basta con esto — afirmaba tras el texto inserto en la nota 25 —, sin necesidad de extendernos a otros puntos, para que veáis al instante cómo la gran máquina del protestantismo se viene abajo. Reunid votos y pasmaos de la divergencia... Cada cual tiene su espíritu y su modo de comprender lo que Dios ha dicho, y uno entiende de una manera y otro de otra la voluntad y la palabra de Dios. Esto conduce naturalmente a que cada cual forme su idea de Dios, y todos juntos constituyan aquella incalificable Babel, que es un padrón de la ignominia para sus afiliados y secuaces...

»Digámosle, pues, todos con una católica y profunda convicción... Vosotros estáis discordes y divididos... Luego la verdad no está aquí, sino que ha huido espantada de entre vosotros.» I, pp. 204.

habitar entre ellos la verdad de Dios? ... Ni aun se concibe. ¿Y por qué estaban tan satisfechos los que esto hacían y veían? ¿Cómo no cejaban en su obra de perdición? ¿En cuál de las fracciones, que se despedazaban con sangrientas luchas, se hallaba depositado el patrimonio de las eternas promesas? En ninguna, porque éste se disipa y se destruye, abandonando la casa solar, que es la Iglesia de Roma; centro de unidad ³⁴.

Con riguroso determinismo teológico-moral se cerraba el círculo demoníaco en el que Costa y Borrás sumergía al protestantismo y a sus fieles, colocados así en un nivel de clara subhumanidad. La dialéctica de sus creencias abocaba a los seguidores de la Reforma al inexorable destino de convertirse en máquinas de guerra contra sus semejantes. La inutilidad de las buenas obras en el plan salvífico del protestantismo hacía que, tanto los predestinados a gozar de la presencia de Dios como los privados de ella, se dejasen llevar por una existencia anómica y atenta exclusivamente al propio provecho. La elementalidad de la argumentación del prelado barcelonés en una de las claves de bóveda del edificio protestante — cuya síntesis, como en los restantes razonamientos, hemos procurado no deformar — queda, pues, elocuente y sorprendentemente subrayada ³⁵.

³⁴ I,

³⁵ «En esta atención, os aseguramos que los mismos protestantes no saben lo que son, ni pueden explicarlo. Son una mera negación de todo lo bueno, porque destruido el sagrado principio de la autoridad, se llega pronto al *non serviam* ... *quis sicut ego?* Ni son propiamente cristianos, ni pueden honrarse con tal nombre los que abrazan el protestantismo. Mejor les cuadra el nombre de anticristianos, porque ellos han dividido la túnica inconsútil de Jesucristo, que es la Iglesia. En una palabra, su nombre es un crimen a los ojos de Dios y de la Religión.

»Ni tampoco viven según el Evangelio, ni según la santa Biblia. Achaque antiguo de estos sectarios el hacer alarde de un nombre pomposo y obrar de un modo diametralmente opuesto al mismo. Recordamos el dicho de un testigo nada sospechoso, que en su origen les echaba en cara que nadie había menos evangélico que ellos, aunque se titularan evangélicos. En la serie de los tiempos siguientes, vemos en su comportamiento el enorme desvío de las máximas santas. Y no puede suceder de otra manera, porque si las interpretan a su antojo, nadie puede salir garante del acierto, ni de la conformidad de su conducta con aquéllos. Sólo la Iglesia es la que debe guiarnos y garantizar nuestros pasos.» I, pp. 206. «Recordemos — expondrá en otro texto quizás más taxativo que el primero —, amados hermanos, que la moral de los protestantes es a medida del gusto de cada uno, porque con decir que el Espíritu Santo dicta e inspira una cosa en el orden de las creencias o de las costumbres, nadie tiene derecho a contrariar a quien tal afirma. Tal vez diga alguien que ellos tienen sus sínodos, confesiones y congregaciones, empero, es muy sabido que todo esto es una pura farsa, es nada. Oíd si no a Calvino: «Decidan los sínodos y las

Observada incluso desde los parámetros de su tiempo, más explicable que el estrecho enfoque de Costa y Borrás de la obra de Redención y de la universalidad del mensaje cristiano, se ofrecía su tenebrista valoración de los sacrificios humanos, de la explotación del hombre por el hombre que comportaba la revolución industrial, cuyas lacras se patentizaban con cegadora luz en la protestante Inglaterra, disolviendo su entramado social y moral. Un eclesiástico español ilustrado y diligente conocedor del espíritu de fraternidad que había alentado en algunas organizaciones laborales del Antiguo régimen — en trance ya de irremediable desaparición — debía ineluctablemente proclamarse resuelto adversario de la falta de misión social y de conciencia solidaria manifestada por las clases usufructuadoras del proceso industrializador. Con todo, las diatribas del obispo barcelonés contra una situación degradadora de la condición humana se evidenciaban en exceso unilaterales y parciales. Sus prejuicios antipotencialistas y su hipertrofiado nacionalismo le impidieron calibrar el anverso de la obra industrializadora, tal como Balmes acertara a ver³⁶. Aparte de su obnubilación religiosa, la oposición de Costa y Borrás a la idea, tan coreada en su tiempo, del «progreso indefinido»³⁷ debió formar otro poderoso ingrediente de su crítica de la Inglaterra victoriana, objetivo y modelo para nutridos sectores de la España isabelina, afincados en parte no pequeña en su diócesis. No obstante, por vía un tanto de paradoja, según se señaló páginas atrás, la plasmación en Cataluña — siquiera en forma incipiente y raquí-tica — de algunas fases de la industrialización no provocó en el prelado barcelonés, en contacto inmediato con sus secuelas y efectos, reacción alguna.

Repítese con énfasis que los reinos florecen sin curarse de esta razón religiosa y de este orden de Dios — afirmaba el prelado barce-

congregaciones como mejor les plazca; si no eres de su opinión, mantente en la tuya, y no dejarás por eso de ser un verdadero hijo de la iglesia reformada». No olvidéis, amados hermanos, que el grito de rebelión que dio Lutero fue el de *ninguna autoridad; la Escritura y nada más interpretada por el juicio privado*. De aquí puede inferirse cuán elástica debe ser la moral de los protestantes. Dígalo su corifeo, que fue el tipo de la inmoralidad. Sus primeros discípulos se atemperaron perfectamente a la moral de las circunstancias. *Ibid.*, p. 278.

³⁶ Vid. particularmente, VI, pp. 203-05.

³⁷ I, pp. 383-84.

lonés en una teologización absoluta del acontecer humano — y que los hombres ilustrados se ríen de tales paradojas. No es así, amados hermanos; Dios es quien se ríe, si se sufre hablar de esta manera, y burla los proyectos insensatos de los que edifican sobre la arena de su menguada razón. Somos unos niños en este mundo, que estamos como jugueteando, y Dios, que nos ha hablado, mira y compadece nuestra rara distracción, y todas sus palabras se cumplirán hasta la jota y el ápice. No niega a veces la prosperidad temporal a los que de él se apartan, pues de esta manera premia así algunas buenas acciones, o aun castiga para mayor obcecación. Pero el camino lo tiene razado, y toda esa felicidad de los pueblos que viven apartados de su Santa Iglesia, no suele ser sino un vano oropel con que se cubre su miseria y se fascina a los incautos, dejando mucho que desear a los que no se pagan de las solas apariencias. Parécenos conveniente desenvolver un poco esta idea poniendo por ejemplo a Inglaterra, cuyos recuerdos históricos nos llenan de ternura por haber sido la Isla de los Santos.

Observemos en primer lugar que tales reinos, católicos en otro tiempo, poseen muchos principios que son nuestros, como de los antiguos filósofos decía san Ambrosio. En segundo lugar registremos cuidadosamente su verdadero estado y el de todas las clases que lo constituyen, no sólo en la parte material, sino muy en especial en la moral y religiosa. Sucede a menudo que se nos hace dentera con la relación de una felicidad que no existe más que en la lengua del apasionado o en la del que ha mirado las cosas someramente, y este ardid ni es nuevo, ni es extraño al enemigo de la salvación del hombre... ¿Qué es allí la mayoría del pueblo? ¿Dónde las masas proletarias se ven sujetas a mayores rigores y penalidades? ¿Dónde el pauperismo desgarrar más las entrañas de la humanidad? ¿Qué destino se da al exceso de la población? ¿Qué es allí la mujer sino la primera criada de la casa? ¿Comparte con su marido las satisfacciones y los sinsabores? ¿Le abre éste el corazón como compañera? ¿En qué país hay más violación de los deberes conyugales, nacida de la viciosa organización del matrimonio? ¿Puede leerse sin estremecimiento la venta infame de las mujeres por sus maridos, según lo anuncian de vez en cuando los periódicos? Otro tanto nos dicen de los niños, cuya educación está comúnmente abandonada confundiendo entre sí los sexos, y dándose margen a una corrupción precoz. Como consecuencia de todo esto el número de infelices prostitutas y de hijos ilegítimos se multiplica de una manera espantosa.

En otros puntos de legislación no son pocos los correctivos que se necesitan, aun según los principios que ellos dan en los libros y no cuidan mucho de practicar. ¿Cómo está allí la propiedad? ¿Bien o mal distribuida? ¿Estacionaria o en movimiento, aglomerada o diseminada? ¿Los obispos y pastores están en actual servicio, o en solaces perpetuos? ¿Tienen una retribución proporcionada o exorbitante bajo

todos conceptos? ¿Hay una estadística criminal más aterradora que la del pueblo inglés? ¿En dónde menudean más los atentados, parricidios y sacrilegios? ¿Qué opinan los políticos y economistas tocante a las causas del aparente engrandecimiento de Inglaterra, de los medios empleados y de su porvenir? ¿Qué dicen sobre varios de los mencionados puntos los mismos protestantes cuando quieren ser imparciales? ¿Cómo piensa la Universidad de Oxford? ³⁸

El ejemplo de Costa y Borrás — primer obispo español que pudo recorrer en tren parte de su diócesis y en contacto con la única geografía peninsular transformada por la industrialización — constituye un excelente paradigma de las limitaciones de la Iglesia hispánica decimonónica en su tarea de evangelizar las realidades alumbradas por los nuevos tiempos. Con la excepción de alguna inteligencia superior como el cardenal Romo, la mentalidad del episcopado isabelino no se vio oreada por las corrientes renovadoras — muy escasas por lo demás — que en los ambientes católicos de ultrapuertos aspiraban a dar respuesta a la más acuciante problemática de su hora. En consecuencia, la *Weltanschauung* de la jerarquía isabelina siguió instalada en un férreo monismo, que, en círculo vicioso, le incapacitaba para comprender los derroteros de una historia aceleradamente pluralista. Por añadidura un hado adverso impediría que la única gran oportunidad de abrir canales de permeabilidad entre la Iglesia española y el exterior llegase a buen puerto. Todos los prelados exiliados en el extranjero por los gobiernos de las regencias — en general los de mayor inflexibilidad doctrinal y temperamental y menos proclives, por tanto, para recibir el influjo de su nuevo ambiente — murieron allende los Pirineos, antes de restablecerse la concordia entre la Iglesia y el Nuevo régimen. Abstracción hecha del célebre arzobispo de Santiago de Cuba, Fr. Cirilo de la Alameda y Brey ³⁹, la única excepción vino dada por el primado tarraconense, Antonio Fernando de Echanove, cuyo destierro transcurrió en la Roma de Gregorio XVI, de quien fue muy admirado... En el mismo orden de cosas, ninguno de los miembros del episcopado isabelino traspasó las fronteras de su patria, salvo las visitas *ad limina*, efec-

³⁸ Ibid., pp. 415-16.

³⁹ J. M. CUENCA TORIBIO, *La jerarquía eclesiástica en el reinado de Isabel II*. «Atlántida» 36 (1968) y V. LA FUENTE, *Historia eclesiástica de España* (Madrid, 1875), VI, pp. 222-23.

tuadas sobre todo — tal fue el caso de Costa y Borrás — con motivo de las grandes solemnidades romanas de la década 1860-1870. Salidas emprendidas, por consiguiente, en edad madura y, a menudo, proveya, cuando el espíritu se mostraba escasamente poroso a realidades extrañas en esta ocasión, muy poco moldeables también por los fenómenos configuradores de la contemporaneidad.

Desde su elevación a la silla tarraconense hasta la fecha de su muerte, Costa y Borrás rara vez volvió a ocuparse con cierta latitud del protestantismo, en un período en que, no obstante, se ensanchaban sus dominios en España, al abrigo en gran parte de la actitud tolerante de los gobiernos de la Unión Liberal. La inexistencia en Reus y Tarragona de una prensa tan varia y combativa como la de la ciudad condal, junto con la preocupación creciente por atajar la «heterodoxia» intelectual surgida en los grandes centros universitarios determinarían el reemplazamiento del protestantismo en el frente más apremiante de la actuación pastoral de Costa y Borrás, muy solícita al mismo tiempo de aportar su concurso a la defensa de la soberanía temporal del Papado, convertida, realmente, en la *magna quaestio* de la problemática eclesiástica de los últimos años de la vida del primado tarraconense ⁴⁰.

Por todo ello, tal vez no sería absolutamente inútil intentar inferir un juicio global acerca de los efectos de la actitud de Costa y Borrás ante el protestantismo, posición que nos atreveríamos a hacer extensible a la mayor parte del episcopado de su tiempo. Sin deseo de incurrir en el anacronismo de observar un segmento de la trayectoria eclesiástica ochocentista desde el talud de una situación alzada sobre el aporte de tendencias y afanes ecumenistas más o menos vigorosos, quizá quepa afirmar que la jerarquía isabelina careció en amplia medida de sentido histórico y de las realidades de su tiempo. Como le ocurriera al episcopado fernandino en su ciega resistencia al consolidamiento del *establishment* liberal, ¿no malgastó el isabelino en su obstrucción a la propaganda reformada energías y esfuerzos que hubieran sido mejor aprovechados en una ampliación, en extensión y profundidad, de la tarea catequística entre las masas? Canadá, Nor-

⁴⁰ Pese a ello, la defensa de la unidad religiosa continúa informando parte de su actuación tarraconense. Cf., especialmente, III, pp. 279-19.

teamérica, Inglaterra, Bélgica y Alemania evidenciarían, en las décadas que encuadraron la actividad episcopal de Costa y Borrás y en las inmediatamente siguientes, cómo un catolicismo robusto podía, en la prueba, redoblar su poder y contribuir a acortar las distancias entre la Ciudad de Dios y la ciudad de los hombres. Para seguir la ruta que conduciría al porvenir habría sido, sin embargo, necesario que los obispos españoles hubiesen tenido una mayor conciencia de la fraternización de que dieron muestras, al paso que un mejor empleo de sus recursos catequísticos. Si se repara, empero, en que en los inicios de la era espacial, la distribución y coordinación de funciones del clero español se hallan lejos de acomodarse a una mínima racionalización pastoralista, resulta indudable que, en el terreno aludido, la crítica al pasado no debe nunca desmesurarse.

JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO

NOTAS Y CRÓNICAS

SOMMES-NOUS ARRIVÉS A L'ÉPILOGUE DU DIALOGUE?

Il est, à l'heure actuelle, très difficile de caractériser la situation oecuménique. Elle s'établit selon les courants d'idées et la manière dont surgissent les divers problèmes. On veut bien reconnaître certaines erreurs mais, pour cela, il est nécessaire d'envisager de temps à autre une autocritique de ses propres conceptions.

Les raisons suivantes expliquent les imperfections du mouvement oecuménique: le mouvement oecuménique est animé par des groupements confessionnels très divers, dont la situation géographique et sociologique est souvent variée, et les points de vue théologiques très ancrés et de longue tradition. C'est pourquoi, une certaine Église ne peut pas considérer prioritaires des problèmes considérés tels par une autre dénomination confessionnelle.

Plutôt que de constater que nous sommes arrivés à un point mort, n'est-il pas préférable de dire que nous traversons une période de transition? Il est vrai que, en ce qui concerne les questions dogmatiques, les progrès accomplis ne sont guère réjouissants. Il a suffi d'effleurer ces questions de dogmes pour constater l'énorme distance qui nous sépare encore les uns des autres. Les plus pessimistes constatent que c'est la fin, c'est l'épilogue du dialogue. Au lieu d'admettre notre échec et de poursuivre vaillamment notre chemin dans l'oecuménisme, nous avons préféré nous écarter du sujet initial pour traiter des problèmes d'une autre nature, où une collaboration est plus facile. Dans un tel dialogue, il y a encore un autre point à relever: on utilise souvent les mêmes termes tout en leur attribuant un sens différent; c'est-à-dire que chacun, selon ses positions théologiques, essaie de donner des thèmes essentiels

de la Tradition, du Ministère, de la Communion, de l'Ecclésiologie, de la Parole de Dieu, de l'Esprit Saint, de l'Autorité, de la Participation, etc., une interprétation qui convient à ses propres traditions. Pour surmonter ces obstacles, on est tenté de dévier de ces sujets critiques, tout en s'occupant d'autres problèmes considérés marginaux ou para-dogmatiques. C'est le cas de l'Assemblée d'Upsal et pour la réunion du Comité Central à Cantorbéry, où le racisme et le développement sont devenus des sujets prioritaires.

Pourtant, en tant que chrétiens, il ne suffit pas de s'attaquer aux symptômes du mal, c'est-à-dire de le combattre superficiellement; tant que les racines n'en auront pas été extirpées, les symptômes réapparaîtront, travestis, et le mal ne disparaîtra jamais. Dans nos rencontres oecuméniques, on ne donne pas assez d'importance à la crise morale, au fléchissement spirituel, aux bouleversements des valeurs spirituelles, etc. On se contente de traiter ce qui est flagrant, et non ce qui est caché. Et c'est pourtant ce qui reste dissimulé qui est souvent à l'origine des troubles d'ordre spirituel et social de notre siècle.

La crise oecuménique actuelle provient encore d'un autre facteur. Le Conseil oecuménique des Églises, dont les membres sont de plus en plus nombreux et divers, craint de ne plus pouvoir faire face à une telle expansion des idées, et voit la tâche d'une coordination efficace entre ses membres toujours plus difficile. Le côté quantitatif risque de nuire au côté qualitatif. En tant qu'Orthodoxes, nous constatons que les Églises issues de la Réforme ne font pas de distinction entre les abus de la théologie post-réformée et les doctrines maintenues dans l'Église une et non divisée. Il est grand temps que nos amis protestants commencent à distinguer ces deux points, afin de définir plus clairement la vraie raison d'être de la Réforme. Sinon, la grande rupture entre la Réforme et l'Église une et non divisée reste le plus grand obstacle à une foi commune, proclamée et maintenue par le Corps de Christ.

Certes, à cause de ces nombreuses difficultés, l'oecuménisme traverse des phases d'avancement et de recul. De plus, il se heurte à l'indifférence de la masse. L'homme, dépourvu du sens du sacré, ne s'inquiète pas d'une Église divisée. Par contre, il s'élève un

mouvement d'indifférentisme et de contestation de la part des Laïcs contre les Ecclésiastiques.

Face à cette crise qui nous menace tous, Protestants, Catholiques, Orthodoxes, nous ne pouvons rester plus longtemps sur nos positions du passé. Nous devons trouver une solution à ces problèmes, en recherchant une voie nouvelle, et il nous faut rechercher l'idée du pluralisme dans l'Unité. Il ne s'agit pas de procéder à des concessions et des compromis, mais fidèles à notre Tradition, nous devons renforcer l'Unité qui nous a été donnée par Jésus-Christ.

Les causes des nos divergences

Un obstacle non négligeable pour pouvoir arriver à un accord doctrinal entre les Églises est l'obstacle sémantique, la différence des formules employées dans les dogmes; les grandes vérités du salut devraient être revêtues inévitablement d'un certain vocabulaire commun, tiré de la langue courante. A présent la tâche des Conciles Oécuméniques inspirés par le Saint-Esprit face aux interprétations erronées des hérétiques, était de formuler les grandes vérités dans un langage clair reflétant l'intelligence courante, et acceptable pour l'Église Universelle.

A quelles constations arrivons-nous aujourd'hui? Nous voyons qu'un certain nombre des confirmations théologiques ne se heurtent pas à une entente parfaite avec la vérité en tant que telle, mais les formes qu'elles ont prises à travers les conciles a provoqué une disparité entre le contenu de la foi et son expression verbale. En d'autres mots, les dogmes sont habillés de termes humains qui souvent ne sont qu'un reflet relatif et non pas absolu de leur sens mystique et infini.

Pour sortir de ces difficultés, il faudrait d'abord ne pas identifier la foi avec la Théologie. Et nous arrive en effet très souvent d'être d'accord sur le sens d'une certaine vérité, sans pour autant être du même avis sur sa forme extérieure et standardisée.

Nous croyons souvent à la même chose, mais en rejetant la façon dont cette chose est formulée dans un texte. Une différence de vue s'introduit dans notre dialogue, et cette divergence nous

fait perdre de vue son facteur déterminant qui est culturel et strictement non théologique. Il y a un grand nombre de facteurs sociologiques et non-théologiques qui ont produit la cristallisation de telle ou telle formule doctrinale; prenons par exemple le ministère dans son aspect juridique, en Occident. Pendant le Moyen-Âge, il est obligé de se défendre contre l'immixtion du pouvoir séculier, tandis que pour les Protestants il est lié au status sociologique qui leur a fait rejeter toute autorité. Dans l'Église Catholique, par contre, le ministère dépend d'une centralisation du pouvoir sacerdotal autour du Pape, dispensateur d'une autorité universelle.

Ainsi la primauté s'exprime par le cumul des pouvoirs distribués directement de Rome.

Si nous ne nous rendons pas compte de tous les facteurs, souvent invisibles, qui ont provoqué et, souvent, rendu nécessaire cette centralisation, nous n'arriverons jamais à comprendre les causes de nos divergences.

Il est triste de constater que, trop souvent, on n'étudie d'une Église déterminée, qu'une seule question prise isolément, sans rendre compte des causes particulières, et non tout le contexte.

Ceci est le cas du problème de l'intercommunion.

Ces derniers temps, on met l'accent sur le fait que la foi dans la présence réelle devrait suffire à une communion ouverte. Bien que cela soit en effet un facteur indispensable, il ne réunit pas toutes les conditions exigées, car le communiant en s'approchant de la Sainte Cène ne s'approche pas du sacrement en tant qu'individu isolé, ce sacrement étant lié intimement avec les autres sacrements de l'Église. Le communiant se dirige vers le calice en tant que membre reconnu et ordonné d'un corps organique, qui est la communauté eucharistique. Il appartient donc à la communauté sacramentelle. Il confesse la même foi dont l'apogée est sa communion, qui est le signe visible de son union avec le Christ (dont il est le peuple). Il lui est donc impossible de séparer la communion des autres articles de la foi et de mettre uniquement la question qui l'intéresse en relief.

Pour que ce dernier point devienne plus compréhensible, je me permettrai de me référer à l'attitude de l'Église envers les pénitents. Un pénitent reste un croyant, même si pour des méfaits mo-

raux il est exclu de la table commune. Il n'est pas assailli par le doute sur les grandes vérités si l'Église ne lui accorde la communion qu'à la condition qu'il ait accompli préalablement certaines disciplines pénitentielles.

* * *

L'influence de la théologie contemporaine nous met en face d'une autre tendance. Beaucoup de gens soucieux de redécouvrir les origines authentiques de la foi chrétienne recourent aux sources anciennes. Ils pensent que l'on doit maintenir les éléments sémitiques exclusivement et rejeter tout ce qui provient de l'influence des cultures anciennes, grèque et latine. En procédant à la déshélénisation et à la délatinisation de notre foi nous commettrions une grande erreur de jugement, cela équivaldrait en effet à jeter la terre avec la plante. Une fleur doit aussi son existence au sol qui est incorporé dans ses racines.

La prédication du Christ, le «Kerygma», les écrits pauliniens, étaient toujours à la portée des peuples auxquels ils s'adressaient, en tenant compte de la pensée de l'homme courant, et en admettant tous les éléments positifs de l'antiquité. Dans toutes les épîtres de Saint Paul nous voyons que le message du Christ a été incorporé, mêlé intimement et organiquement à certaines valeurs humaines qui ont aussi leur prix.

Le Christ n'est pas une doctrine nue et irréelle. L'Homme-Dieu représente aussi la grande vérité de l'Incarnation. Le Logos est devenu homme.

J'estime que pour rendre productives les valeurs humaines dispersées dans une diversité harmonieuse parmi les Églises géographiquement séparées, et pour leur rendre plus accessibles toutes ces considérations, il faudrait les étudier à la lumière de ce qui nous différencie et, considérant nos insuffisances, modifier nos méthodes pendant cette première étape de l'ère du dialogue.

Que l'impossibilité d'aboutir à une uniformité de forme doctrinale ne nous empêche d'ailleurs pas de chercher l'unité essentielle de la Foi qui a emprunté au cours de siècles toutes les expressions à sa disposition et est encore prête à s'associer avec des nouvelles formes d'une époque technocrate et multidimensionnelle.

En vérité, oecuménistes et non savent ce qu'ils ne veulent pas, mais ne savent point ce qu'ils veulent.

La plus grande confusion règne dans les esprits quand on veut chercher les foyers précis de crise oecuménique. On a le sentiment que deux formes de pessimisme contraires se partagent certaines fractions d'ailleurs diversement nombreuses et agissantes. Certains redoutent tout changement de position et d'attitude, toute remise en cause; il lient formules doctrinales et expressions théologiques à des choses en elles-mêmes respectables, mais non immutables, ils quettent l'hérésie; ils condamnent et se referment sur un fixisme sans concessions; rien n'est solide à leurs yeux sinon le passé.

À l'autre extrême, on trouve ceux qui n'accordent plus aucune valeur aux structures et mentalités produits d'une piété enracinée d'une certaine communauté. Ils ne veulent voir que le caduc et le relatif. Comment se conduire? La situation actuelle est marquée par le contraste entre des paroles éloquentes pour une ouverture et un immobilisme et fixisme. Manie des gestes pour une réconciliation chez les uns, peur des concessions chez les autres; à un pluralisme qui semble menacer l'unité se joignent une série de colloques interminables avec discussions stériles et fatigantes. Il arrive qu'on s'en félicite, suivant que l'on souhaite mettre en relief les aspects positifs, ou, au contraire, que l'on souhaite entendre sonner l'alarme. La nécessité imperative du dialogue commandée par notre époque ne se tourne pas à déprécier ce qui se cherche et ce qui germe.

Il est incontestable que nous sommes encore esclaves de limitations linguistiques. Les défenseurs du langage théologique de tous bords n'ont rien fait pour dépouiller l'influence d'une façon de penser, d'une imagerie plus ou moins consciemment engagée dans un conservatisme extrême. Qu'on songe par exemple aux clichés qui pour le grand public sont liés à Athènes ou à Rome et à leurs civilisations, clichés sans doute créés en partie par les écrivains grecs et latins eux-mêmes, et largement repandus par les manuels traditionnels. Dans le passé on s'est dans le camp complu à glorifier tout aussi unilatéralement leur société et à l'ériger en justification d'une culture insoutenable.

Un premier effort consistera à rompre les amarres avec cette

conception idéalisée du passé classique, qui voyait dans l'étude des langues antiques une école de vertu, à dépasser le moralisme philosophique auquel la langue cache et à atteindre la réalité psychologique, historique et sociale que masquent les slogans et les lieux communs.

MGR. EMILIANOS TIMIADIS
Metropolitte du Calabre

CONSEJO DIOCESANO PARA EL APOSTOLADO SEGLAR Y CONSEJO PASTORAL

En el panorama postconciliar hemos visto surgir el siguiente problema: Se pregunta si, en virtud de la prescripción del Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n.º 26a, debe existir en la diócesis un Consejo Diocesano para el apostolado seglar como organismo distinto del Consejo Pastoral.

Antes de contestar directamente a la pregunta, intentaremos poner en claro el sentido de la prescripción conciliar citada.

1) *Qué es el Consejo diocesano para el apostolado seglar*

a) Elementos de historia:

La formación del texto siguió una línea quebrada, que es necesario conocer para tener una idea de su sentido general. He aquí, ante todo, el texto que presentaba la segunda redacción impresa (1963), inmediatamente antes de cambiar radicalmente:

(Instrumenta mutuae coordinationis). Hierarchiae sollicitudini commendatur opportunorum constitutio centrorum in ambitu paroeciali, dioecesano, nationali et Ecclesiae universalis, ut variae associationes et incepta apostolica convenire inter se et communicare possint, et, salva uniuscuiusque indole et aethonomia, operam suam mutuo coordinare (*Schemata Constitutionem et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Schema Decreti De Apostolatu laicorum*. Typis Polyglottis Vaticanis, 1963, p. 15, n. 24).

Pero habiendo cambiado radicalmente al actual párrafo tercero, en el sentido de minimizar la autoridad del organismo romano (cf. *Propositiones quaedam de retractando* numero 30: «*Instrumenta mutuae coordinationis*», en Archivo Comisión Conciliar de Ap. Laic., VI, n. 106; cf. también *Acta Commissionis Conciliaris De Fidelium Apost.*, I, p. 35-36: «R. P. Tucci adnotat: De facto non optatur iurisdictio, quia agitur de omnibus formis apostolatus laicorum; nunc autem quaedam non possunt coordinari sine distinctione (sic et simpliciter)», p. 36, se vio la necesidad de hacer lo propio con el texto del actual párrafo

primero referente al Consejo diocesano (... «mutata est paragraphus de coordinatione in ambitu diocesano, paroeciali et interparoeciali, interdiocesano et internationali, propter parallelismum cum dictis de Ecclesia universali», *Acta Commissionis Conciliaris de fidelium apostolatu*, II, p. 114c). Y si bien este paralelismo buscaba la unicidad de organismo laical diocesano a semejanza del organismo romano, en vez de la duplicidad entre centros para el apostolado directo y consejos para las obras caritativas o sociales (*Tres casus dubii*, Archivo Comisión Conciliar de Apostolatu Laicorum, XXI, 376, p. 3; cf. en la edición citada del esquema, p. 40, n. 70 y p. 45, n. 84a), estaba también presente la intención de parificar el organismo diocesano con el romano en el punto de falta de autoridad.

La intención de establecer un organismo diocesano sin autoridad jurídica consta por diversas razones: a) Así, a la pregunta del P. C. Leatham: «Consilia in dioecesibus... habentne auctoritatem absolutam? (*Animadversiones ad Schema De apostolatu laicorum/redactio 27 nov. 1964*), Archivo Com. Conc. De Apost. Laic., XXXVII, n. 678, p. 41, n. 198), la Comisión contestó que «Si de secretariatu apud Sanctam Sedem dicitur esse indolis consultativi (*sic*), propter parallelismum haec consilia nullam veram auctoritatem habent» (*Acta Commissionis Conciliaris de fidelium apostolatu*, III, p. 164, n. 24). b) Por otra parte, las fuentes de las que se tomó el texto de la primera parte del actual párrafo primero confirman aquella intención; en efecto, resuenan todavía en el texto actual las frases que el citado texto del año 1963 dedicaba al Consejo para la acción social (p. 45, n. 84a):

Texto 1963

Commendat Sancta Synodus ut pro dioecesibus aliquod de actione sociali christiana consilium instauratur, ex peritis sacerdotibus simul et laicis compositum, quod Hierarchiam in eius apostolico munere adiuvet.

Texto definitivo

In dioecesibus, in quantum fieri potest, habeantur consilia quae operam apostolicam Ecclesiae... adiuvant, cooperantibus convenienter clericis et religiosis cum laicis.

Es también posible que influyera en esta redacción nueva el documento del COPECIAL *Un «office» du Saint-Siège pour l'apostolat des laïcs*, sobre todo para la frase de la obra apostólica de la Iglesia como objetivo de tales consejos (cf. doc. cit., Archivo Com. Con. de Apost. Laic., XX, n. 362, pp. 1-2, n. 1 y 3). Pues bien, los Consejos para la Acción social desde el principio se han querido diversos de los centros de coordinación que entonces se preconizaban: «Hoc consilium distinguendum est ab illa institutione coordinativa, de qua supra in Parte I, n. 54 sermo est, eique inserviat» (*Quaestiones de Apostolatu Laicorum. Schema Constitutionis De A. L. propositum a competenti Com-*

missione. Pars IV. De A. L. in actione sociali. 1962, p. 10, nota 2), y la diferencia estaba en que no se lo concebía como órgano de coordinación (recordemos las frases de Mons. Castellano: «Actus coordinationis est actus iuridicus» y «...coordinatio... supponit iurisdictionem» *Acta Commissionis Conciliaris de fidelium apostolatu*, I, pp. 36-37) sino de ayuda. Lo mismo vale para la propuesta del Copecial sobre el organismo (romano): «...l'organisme à créer serait chargé de tâches de documentation, d'étude, de promotion d'une collaboration fraternelle entre les différentes organisations, etc.» (loc. cit., p. 2, n. 1).

b) Sentido literal de *Apostolicam Actuositatem*, 26a:

In dioecibus, in quantum fieri potest: La explicación de la forma plural se halla en la *Relatio circa rationem qua schema elaboratum est*, que acompaña al *Schema Decreti de Apostolatu Laicorum* del año 1964, y dice así: «Aliqua Conferentia Episcopalis optat ut dicatur '...vel pro regione aut natione', quia saepe hoc non erit possibile pro una dioecesi. — Unus Pater etiam haec scribit: 'pro dioecibus, regionibus et ditionibus'. Commissio libenter assentit, et ideo in textu nunc modo magis amplo declaratur illarum commissionum constitutio» (p. 56, B). Y esto coincide con la razón por la que se introdujo la frase «en la medida posible» «Admittitur modus *in quantum fieri potest*, quia non in omnibus dioecibus erit possibilis erectio consiliorum» (*Acta Commissionis Conciliaris De Fidelium Apostolatu*, IV, p. 193, n. 26). Puede, pues, tratarse de un caso paralelo al admitido por el Decretum de Pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia, n. 42a frente a necesidades que saltan por encima de los límites de una diócesis y piden que «in servitium omnium vel plurium dioecesium alicuius determinatae regionis aut nationis nonnulla constituentur officia».

habeantur: Por ser la palabra preceptiva hay que precisar su sentido. No se manda que se establezcan, sino que existan. Esta precisión nos la da el hecho de haber introducido esta misma palabra en el párrafo segundo, en sustitución del anterior verbo *constituantur*, pues un Padre, en el supuesto de que había que *establecer* tales consejos sugería se suprimiera el plano internacional (*Schema Decreti De A. L. Textus recognitus et modi...*, 1965, p. 124, n. 67), sin duda porque en este plano existía ya la Oficina de las O. I. C. Se trata, por consiguiente, de que existan tales Consejos. Y es interesante observar la forma impersonal del verbo, que no vincula tal existencia a ninguna iniciativa episcopal; esto último queda confirmado por el hecho de que en el texto impreso del año 1964 el párrafo empezaba con las palabras *Curent Episcopi ut in dioecibus habeantur...* (loc. cit., p. 17, n. 20c, línea 31). La supresión de estas palabras confirma nuestra sentencia.

consilia quae operam apostolicam Ecclesiae, sive in campo evangelisationis et sanctificationis sive in campo caritativo, sociali et aliis: El plural de *consilia* tiene una significación precisa: «*Multis Patribus*

omnino necessarium videtur constitutio consiliorum in dioecesibus. — Unus Pater tamen dubitat num exacto Concilio liceat quaerere quot sint Consilia quae in dioecesi vel in patria Episcopi constituere debent. — (Y ahora la respuesta) Textus rem sat generali modo declarat; ideo secundum exigentias locorum seu dioecesium possunt esse plures commissiones vel una tantum» (*Relatio circa rationem qua schema elaboratum est*, en *Schema...* del año 1964, p. 55, n. 20,B). Puede darse, pues, un solo Consejo que abarque todo el campo del apostolado de la Iglesia y pueden darse diversos Consejos que se repartan los sectores, tantos cuantos ofrezcan campo de acción apostólica; por esto, la enumeración de campos no se ha limitado a los ya conocidos por el capítulo II del Decreto (De Finibus assequendis, y en concreto por sus números 6-7-8), sino que ha añadido al final *et aliis*, teniendo en cuenta la sugerencia de los obispos de Alemania y Escandinavia y del cardenal Doi (cf. *Relatio provisoria Subcommissionis V*, Archivo Comisión Conciliar, XXXIV, n. 615, p. 4, n. 20, III), quien añadía estas razones: «dantur et alii campi in quibus cooperatio cleri et laicorum est magni momenti, ut illi scientiae, artis, etc.» (*Animadversiones a Concilii Patribus scripto exhibitae super schema De A. L.* [15 sept. 1964], p. 15, n. 95).

adiuvent: Hemos explicado ya en la parte histórica que este verbo procede de un texto que deseaba evitar el que el consejo poseyera autoridad o jurisdicción. Es el punto central del paralelismo buscado con el organismo romano tal como lo había dibujado el Concilio en el párrafo tercero de este número; también hemos demostrado en la parte histórica que la carencia de autoridad es uno de los elementos intentados con el paralelismo. Así, pues, las funciones de servicio e impulso del apostolado, que el Concilio preveía para aquel organismo serán también las propias del o de los Consejos diocesanos, a saber «de información, estudio y consulta» o consejo (*Relatio* citada del esquema 1964, p. 29, V, n. 4), servicios todos que son previos a las decisiones responsables de la persona u organismo que ejerce la autoridad.

cooperantibus convenienter clericis et religiosis cum laicis: De una parte, con esta frase «proponitur participatio habitualis sacerdotum et laicorum» (*Acta Commissionis Conciliaris De Fidelium Apostolatu*, I, p. 35) y por otra (creo significativo el matiz, introducido lo mismo aquí que al final del párrafo tercero y por ello intencionado) el que sean los clérigos y religiosos quienes colaboren con los laicos (cf. *Schema Decreti De A. L.* 1945 (textus emendatus), p. 54, n. 26, línea 38 y p. 55, n. 26, líneas 13-16 y compárese con el *Textus recognitus et Modi*, 1965, p. 125, n. 70 y *Acta Commissionis Conciliaris de fidelium apostolatu*, p. 193, n. 26). El sentido general de la última frase del párrafo tercero, concentrado en la frase paralela a la nuestra «cooperantibus cum laicis etiam clericis et religiosis», es indudable, y consiste en acentuar la laicidad de tales organismos de acuerdo con las peticiones de bastantes

Padres que se resumían en la frase: «ut membra sint praesertim e laicis eligendi» (*Relatio de singulis numeris*, en *Schema Decreti de Apostolatu Laicorum*, 1965, p. 59, n. 26,B).

Haec consilia poterunt mutuae coordinationi inservire: Es cuanto queda de las redacciones más primitivas, en las que se describía la finalidad de aquellos centros de coordinación con las siguientes palabras: «... ut variae associationes et incepta apostolica convenire inter se et communicare possint, et, salva uniuscuiusque indole et autonomia, operam suam mutuo coordinare» (*Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus. Schema Decreti de Apostolatu Laicorum*, 1963, p. 15, n. 24). En un primer momento, representado por la redacción impresa del año 1964, se conservó prácticamente intacto el texto que acabamos de transcribir, junto con la nueva redacción de la primera parte (p. 17, n. 20, línea 34-p. 18, línea 2). Para el texto del año 1965, resultante de la revisión del texto anterior sobre la base de las intervenciones de los Padres, se presentó ya el texto actual (*textus emendatus*, p. 54, n. 26, línea 39-42); se consideraría el cambio como evidente, pues no se le acompañó explicación alguna; y es realmente diáfano, si se parte del supuesto, nunca discutido, de que coordinación equivale a jurisdicción y autoridad (vide supra, pág. 3; nosotros, por lo menos, lo interpretaríamos así: prescindiendo del hecho de que en los Consejos se encontrarán los representantes de las diversas obras y asociaciones apostólicas, lo que representará una ocasión de comunicarse y prescindiendo por ello del elemento de coordinación espontánea que pueda conseguirse a través de los Consejos de los que se ha hablado en la primera parte (por esto se suprimieron las palabras 'convenire inter se et communicare possint'), lo cierto es que tales Consejos, además de lo que se ha dicho en la primera parte, pueden ser órganos de coordinación oficial, en el supuesto que reciban esta misión (se trataría de una misión en el más estricto sentido de la palabra, el expuesto en el n. 24f, pues la autoridad y la jurisdicción son prerrogativas propiamente jerárquicas). La forma como empieza, en la práctica de los hechos legales, a interpretarse el número que nos ocupa parece confirmar la exposición ofrecida; así, en Alemania, el Consejo diocesano de los Católicos, después de la reestructuración postconciliar, tiene en concreto como una de sus funciones principales la de fomentar y coordinar mutuamente «aufeinander abstimmen) el trabajo de los Consejos parroquiales y de las organizaciones y grupos reconocidos eclesiásticamente, amén de otras que suponen autoridad: mediar en los casos de conflicto, decidir la realización de tareas supararroquiales, etc. (J. B. Hirschmann: *Laienapostolat nach dem Konzil. Zur institutionellen Neuordnung des Laienapostolats in Deutschland*. «Stimmen der Zeit» 180 [1967] 293). Ofrecemos también como indicio que la intervención que más influyó en la revisión del primer párrafo en general fue la de Mons. Duschak

(cf. *Relatio provisoria Subcommissionis V*, Archivo Comisión Conciliar, XXXIV, n. 615, p. 4, n. 20, III), aunque él se refiriera a los Consejos parroquiales; según él, tales Consejos deben ser, como el organismo romano, de información, estudio y consejo, pero no directivos, aunque añade a continuación «quin nimis urgeatur negatio vocis et voti directivi in ambitu paroeciali» (*Animadversiones a Patribus Conciliaribus in Aula factae super schema De A. L. B. Animadversiones particulares*, p. 155, n. 256).

c) La figura del Consejo diocesano para el apostolado seglar

Intentaremos resumir todo lo anterior en la descripción siguiente: Se trata de un grupo, formado básicamente por seglares representantes de obras u asociaciones apostólicas a quienes se juntan clérigos y religiosos para colaborar con ellos, la finalidad del cual es la de ayudar (con información, estudio y consejo) al apostolado de la Iglesia, ya en su conjunto, ya por sectores. Este organismo, que podría llamarse Consejo diocesano (simple) para el apostolado laical, y que por el solo hecho de ofrecer ocasión de reunirse ya contribuye a coordinar los esfuerzos apostólicos, puede recibir la misión y la autoridad jerárquica consiguiente de coordinar el apostolado seglar de manera oficial (en cuyo caso podría llamarse Consejo diocesano coordinador para el apostolado de los laicos).

2) ¿El Consejo diocesano para el apostolado seglar es idéntico al Consejo Pastoral?

a) Los autores que se ocupan del asunto están todos concordes en la respuesta negativa.

Mons. Castellano: «I due organismi non sono identici: la Commissione (*sic*) pastorale diocesana prevede solo un'attività di studio e di proposizione, e di essa fanno parte solo alcuni dirigenti e assistenti dell'apostolato dei laici; il Consiglio diocesano per l'apostolato prevede anche un'attività di coordinamento e di esso devono far parte tutte le opere e iniziative di apostolato dei laici» (*Il decreto sull'apostolato dei laici. Genesi storico-dottrinale. Testo latino e traduzione italiana. Esposizione e commento*. Elle Di Ci, Torino-Leumann, 1966, p. 322).

Mons. J. Streiff (secretario de la Subcomisión encargada del capítulo IV del decreto): «Le même Décret sur les évêques parle également d'un autre conseil, qu'il appelle conseil pastoral...» (*Les Laïcs. Texte du décret conciliaire sur l'apostolat des laïcs. Commentaire de Mgr. Jean Streiff*. Bourges, Tardy, 1966, p. 97; para entender el texto citado, hay que tener en cuenta que, inmediatamente antes, el autor había completado la doctrina del párrafo a) de nuestro número 26 con las frases iniciales del n. 17a del Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos en la Iglesia).

V. Bachelet: «Benchè ciò non sia del tutto esplicito, sembra che tali consigli non coincidano con la commissione pastorale prevista dal Decreto sull'Ufficio dei Vescovi...», en Bachelet-Carretto-Ceriani-Gedda-Maggiolini-Tettamanzi: *Commento al decreto sull'apostolato dei laici*, a cura di Grazioso Ceriani. Milano, Massimo/Didascaleion, 1966, p. 111.

M. Gozzini: Il decreto sull'ufficio dei Vescovi... prevede un Consiglio pastorale composto di preti, di religiosi e di laici (n. 27). Il Decreto sull'apostolato dei laici... invita i vescovi a costituire un Consiglio episcopale di laici (n. 26). Dovrebbe trattarsi di due organi diversi...» (*Responsabilità del laicato per un rinnovamento della cristianità italiana*, en Atti del 1.º Convegno nazionale della Rivista 'Testimonianze': *Il laicato italiano dopo il Concilio*. Firenze, Edizioni di 'Testimonianze', 1966, p. 61).

b) Prescindiendo de las razones en las que puedan apoyar su posición los autores citados, nuestra respuesta es también negativa. Nos llevan a ello las consideraciones siguientes:

aa) El Consejo pastoral es de cada diócesis (in unaquaque dioecesi, *Christus Dominus*, 27e), mientras que el Consejo diocesano para el apostolado seglar puede ser único para más de una diócesis (véase la explicación dada a *In dioecesisibus, in quantum fieri potest*).

bb) El Consejo Pastoral tiene como objeto todo el campo de la pastoral en la diócesis (ea quae ad pastoralia opera spectant, *Christus Dominus*, 27e), mientras que los Consejos diocesanos para el apostolado seglar pueden ser, ya uno solo para todo el campo del apostolado de la Iglesia, ya diversos para los diversos sectores (véase la explicación a *Consilia quae operam apostolicam Ecclesiae...*)

cc) El Consejo Pastoral debe ser presidido por el obispo en persona (cui *Episcopus dioecesanus ipse praesit*, *Christus Dominus*, 27e), y no en cambio el Consejo diocesano para el apostolado seglar, de cuya presidencia nada dice el Concilio; y la estructuración alemana de hecho ha establecido que sea un laico el Presidente del Consejo diocesano de los católicos (esto, por lo menos, parece deducirse de las afirmaciones del P. Hirschmann en el artículo citado; lo afirma claramente del Consejo parroquial: «Deswegen wird der Pfarrgemeinderat auch seinen Vorstand selbst bilden um einen Laien zum Vorsitzenden wählen» (p. 292) y la estructura del Consejo diocesano es en general paralela: «Für ihr zahlenmässiges Verhältnis gilt das über die Zusammensetzung des Pfarrgemeinderats Gesagte in gleicher Weise» (p. 293).

dd) El Consejo Pastoral debe ser establecido por el obispo (instituat, *Christus Dominus*, 27e; ceterae dispositiones liberae *Episcopi dioecesanii determinationi relinquuntur, Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, n. 16,6), mientras nada se dice a este respecto sobre el Consejo diocesano para el apostolado seglar, sino todo lo contrario (véase la explicación a la palabra *Habeantur*), de lo que se deduce que en abso-

luto un Consejo (simple) para el apostolado seglar puede nacer de la libre iniciativa de los seglares, como ejercicio de su derecho de asociación.

Consideración final. En el último supuesto, sería urgente estudiar y quizá publicar unos puntos-base para regular el ejercicio de este derecho, teniendo en cuenta que estableciendo las bases para una auténtica colaboración entre seglares y jerarquía se evitará el peligro del que los mismos laicos son conscientes y que parece no ser utópico: «occorrerà stare in guardia dal pericolo di determinare un separatismo nuovo tra laici e clero, a parti invertite, se se ne escludessero troppo rigorosamente i laici... Si deve mirare allo sviluppo di un costume diverso, di collaborazione ordinaria, fra eguali nella missione anche se non eguali nell'ufficio» (M. Gozzini, loc. cit., p. 61-62). Por esto creemos que los puntos-base, además de recordar la doctrina según la cual las responsabilidades de la Iglesia y su edificación son idénticas para todos los miembros del Pueblo de Dios (cf. *Lumen Gentium*, n. 32c) y la de la libertad de asociación (cf. *Apostolicam Actuositatem*, n. 19d, 24c), deben ser igualmente claros al recordar la necesidad de comunión jerárquica (cf. *Apostolicam Actuositatem*, n. 23a), la cual, para el Consejo diocesano (simple) para el Apostolado seglar podría concretarse en estos puntos:

1) El Consejo diocesano para el apostolado seglar no se considerará tal mientras no tenga el reconocimiento del obispo diocesano, a tenor de *Apostolicam Actuositatem*, n. 24d.

2) Al Consejo diocesano reconocido por el obispo deben vincularse todas las obras apostólicas de la diócesis que trabajan en el campo para el que se ha establecido el tal Consejo.

3) Una vez el obispo diocesano haya reconocido un Consejo diocesano de Apostolado seglar no será lícito formar otro para el mismo sector apostólico.

4) El Consejo diocesano para el apostolado seglar formará parte del Consejo de Pastoral.

5) La Delegación diocesana de apostolado seglar debe estar representada en el correspondiente Consejo diocesano de modo que se cumpla lo prescrito por el número 17 del Decreto sobre el ministerio Pastoral de los obispos en la Iglesia: «...foveatur... in universa dioecesi vel in eiusdem peculiaribus regionibus, omnium operam apostolatus, sub moderamine Episcopi, coordinatio atque intima coniunctio...»

J. PERARNAU

Cròniques

1. COLLOQUIUM BIBLICUM LOVANIENSE *

Aquest «Colloquium», conegut també com «Journées Bibliques de Louvain», tingué lloc entre els dies 3-5 de setembre de 1969, sota la presidència del pro-rector de la Rijksuniversitet d'Utrecht, professor Van Unnik. Més d'un centenar de professors, la majoria centroeuropeus, assistiren regularment a les conferències i seminaris.

El tema de les jornades indicava un camp tant extens com ambiciós: *La littérature et la théologie intertestamentaires*. En el curs de les sessions aparegué la dificultat de dominar una matèria tant extensa i heterogènia. Es constatà igualment la incomoditat experimentada per alguns ponents d'adaptar-se a l'expressió «Literatura i Teologia Intertestamentàries». En general, dominà més la preocupació literària que la teològica. Era una demostració que els estudis sobre la literatura apòcrifa o pseudoepígrafa són encara escassos i deficientes, per bé que existeix una voluntat decidida de prestar més atenció a una matèria fins al present molt oblidada, tant des del punt de vista històric com teològic.

W. C. UNNIK (Utrecht), *La littérature juive entre Tenach et Mischna*.

El títol de l'exposició feta pel que presidia les jornades és exponent de que l'anunciat general no reïx a evitar totalment l'equívoc. L'expressió «literatura intertestamentària» correspon més o menys al que els catòlics anomenen «literatura apòcrifa» i els protestants «literatura pseudoepígrafa», encara que no es corresponguin exactament. Per evitar aquests equívocs i els prejudicis dogmàtics que el vocabulari pot fer néixer entre catòlics i protestants, el món anglosaxó ha inventat l'expressió «literatura intertestamentària», expressió que pretén ser dogmàticament menys confessional. Tanmateix, es tracta d'una denominació que solament pot ser emprada pels cristians no pels jueus, essent així que aquests no admeten l'existència de dos testaments. És per això que ens sembla més reeixida l'expressió utilitzada per Van Unnik per tal d'enquadrar genèricament els treballs de les jornades. No obstant, no es pot oblidar, i en això Van Unnik no matisà suficient-

* Les notes a peu de plana són exclusivament de l'autor d'aquesta Crònica.

ment, que per als jueus Tenak representa un cànon ben definit, essent així que inclou uns llibres determinats de la Torah, dels Nebiim i dels Ketubim.

El ponent destacà la utilitat d'aquesta literatura no solament en ordre als estudis véterotestamentaris sinó també, i potser més encara, als neotestamentaris perquè ajuden a copsar el pensament jueu en un estadi ja cristià. Aquesta importància no s'ha descobert sinó fins a dates ben recents. Probablement, encara que no ho digui el conferenciant, prejudicis dogmàtics d'origen divers han contribuït a que se'ls mantingués lluny de l'esfera d'un interès real. Cal afegir, endemés, que els criteris i els mètodes fins ara emprats en l'estudi d'aquesta literatura s'han demostrat no simplement insuficients sinó que en bona part invàlids.

L'atenció que fins ara es concedia a aquests escrits es limitava a punts molt concrets, sense relació amb la resta de la literatura bíblica. No es pot comparar l'interès enorme que han desvetllat els escrits del Mar Mort amb el de la literatura en qüestió. Ens trobem davant d'una desproporció il·lògica ¹.

Després de la Segona Guerra Mundial, i en connexió amb els descobriments de Qumran, la literatura entre el Tenak i la Mishnah coneix una època de respecte i interès científics. Tanmateix, en el treball de valorització d'aquesta literatura els hellenistes no han ocupat el lloc que els corresponia, sobretot si es té present el paper que han volgut jugar els exegetes. Aquesta desproporció ha tingut i segueix tenint resultats negatius.

Van Unnik indica encertadament que no obstant i que els qumranites s'hagin pogut servir dels escrits intertestamentaris, això no vol dir que aquesta literatura nasqués en un ambient essení, donat que alguns dels escrits del període entre Tenak-Mishnah contenen heretgies. Ara bé, els qumranites poden ser considerats radicals i sectaris, però no heretges ².

De l'exposició del ponent se'n pot treure la conclusió de la necessitat d'una major participació dels hellenistes en l'estudi d'aquesta literatura. Es fa també evident la urgència d'una edició crítica d'aquests escrits o d'una revisió de les ja existents, i d'una exegesi seriosa tan des d'un punt de vista de *Redaktionsgeschichte* com de *Motivgeschichte*. Es desprèn igualment la conveniència d'un estudi profund

¹ Per bé que resti encara molt a fer, també és cert que els «apòcrifs-deuterocanònics» han estat més ben tractats gràcies a l'atenció que els han prestat els catòlics. Això es deu al fet que formin part de llur Cànon.

² Sens dubte que algú podria posar objeccions a aquest punt de vista de Van Unnik. El concepte d'aquest sobre heretgia és massa estret per a poder encaixar degudament en aquell món cultural. Com a mínim, s'hauria de matisar molt més. Qui pot negar, per exemple, certa influència essení en el llibre d'Henoch? Crec que és un mateix conciutadà del conferenciant que l'admet. Cf. C. P. VAN ANDEL, *De structuur van de Henoch-traditie en het N. T.* (Utrecht, 1955).

de la historiografia jueva i grega per tal de poder establir una exegesi seriosa de llibres com 2Macabeus. S'imposa la necessitat d'un estudi científic de la psicologia de les religions per a una lectura profitosa del gènere apocalíptic. No es pot oblidar tampoc la qüestió del judaïsme normatiu i de l'escatologia: es tracta de saber si l'escatologia és un aspecte principal o secundari de la literatura apòcrifa-pseudo-epígrafa. Resta un camp bastant verge encara, el del gnosticisme; el problema de les seves relacions amb la cultura hellènica i amb la jueva. No s'ha prestat la suficient atenció al tema del judaïsme palestinenc, com tampoc al del judaïsme de la diàspora.

Com pot veure's, l'exposició del president de les jornades tingué més aviat el caire del que els escolàstics anomenarien *status quaestionis*. En aquest sentit, les seves paraules tingueren el valor d'una introducció, encara que potser no respongueren massa al títol de la conferència, ni definiren tampoc amb exactitud els camins que havien de seguir els ponents successius.

M. BLACK (St.-Andrews), *Problems of the Book of Enoch*.

Sota un títol una mica general, el professor Black es referí a problemes de composició, de llengua, d'estil i de doctrina. Pocs estudiosos com ell podien parlar del tema amb tanta competència, demostrada pel seu llarg treball de preparació d'una edició crítica de l'escrit. Potser a causa d'això s'entretingué en una quantitat de detalls que per a un profà en la matèria resulten un luxe, però que, en tot cas, són exponent d'un treball seriós.

El *Llibre Henoch* constitueix un dels testimonis més interessants de l'abundant literatura apocalíptica, tan útil per al coneixement i intel·ligència de les idees religioses, nacionals i polítiques no simplement jueves sinó també cristianes. De fet, les interpolacions cristianes fan d'aquest llibre una obra d'apocalíptica cristiana, per bé que conté molts elements cabalístics³.

En 1959 Black estudià al sector jordà de Jerusalem els documents del Mar Mort conservats en el «Rockefellers'Museum» i es pot beneficiar de l'útil ajut del professor Milik, el qual li prestà generosament els fragments trobats a Qumran⁴.

La qüestió de la llengua original del *Llibre d'Henoch* fa anys que està en discussió. Quasi tots els estudiosos antics sostenien que l'hebreu és la seva llengua original. Però N. Schmidt, vers l'any 1925, començà a pronunciar-se per la possibilitat que l'obra hagués estat escrita

³ No obstant, no sembla pas que les paràboles d'Henoch es puguin dir cristianes; en elles domina una visió genuïnament jueva.

⁴ Aquests fragments són els que ja anteriorment havia editat el savi professor polac. Cf. J. T. MILIK, *The Dead Sea Scrolls Fragments of the Book of Enoch*, «Biblica» 32 (1951) 393-400; *Hénoch au pays des aromates: Fragments araméens de la grotte 4 de Qumran*, RB 65 (1958) 70-77.

en arameu⁵. Aquesta tesi ha estat acceptada recentment, per bé que sols en part. Es a dir, s'admet que la versió etiòpica fou feta directament de l'aramèu, però la grega de l'hebreu. Black creu que l'obra fou escrita originàriament en arameu perquè la seva terminologia és aramea. Certament que de tant en tant apareix algun hebraisme, però això es deu al traductor.

Dóna la impressió que el ponent accepta massa cegament la tesi de Schmidt i no mesura degudament les raons presentades per Milik. Sembla que Black concedeix massa importància al vocabulari i massa poca a la sintaxi i no prova suficientment la suposició que la versió etiòpica sigui una traducció de la versió grega.

Sigui quina sigui la tesi que s'accepti, resta encara un aspecte important per estudiar i que, en certa manera, condiciona la resposta que s'ha de donar a la qüestió de la llengua original. Aquest aspecte és el de les relacions entre el suposat original arameu i les versions grega i etiòpica. En aquest punt l'exposició de Black sembla llacunosa, tot i que assenyala una quantitat notable de variants que indiquen el mètode parafrasejador i terguminitzador de les esmentades versions. És indubtable que aquestes variants assenyalen una determinada orientació teològica.

J. W. DOEVE (Utrecht), *L'arrière-fond historique des écrits entre Tenach et Mischnah*.

El treball de Doeve representa un intent de situar vitalment l'origen dels escrits intertestamentaris. D'aquí la necessitat d'estudiar les relacions entre els jueus i les nacions dominadores. El ponent es fixa sobretot en la importància que suposa en aquest sentit l'aparició en l'escena de la història d'Israel de la figura de Cir. Com a sobirà intel·ligent i tolerant sap guanyar-se la benvolença dels seus nombrosos súbdits, entre els quals es compten també els jueus exiliats. Al primer any del seu govern babilònic promulga el famós edicte que permet als exiliats retornar a Jerusalem i reconstruir el temple⁶. L'edicte de Cir implica una altra concessió important: la creació d'un domini territorial sagrat. Aquest domini no pot identificar-se amb Judà, sinó que és molt més extens. Tanmateix, Cir imposà diverses taxes per a in-

⁵ Schmidt creu que aquest és el resultat al qual condueix una lectura de les traduccions grega (fragmentària) i etiòpica. Cf. N. SCHMIDT, *The Apocalypse of Noah and the Parables of Enoch*, Orient. Stud. Paul Haupt (1927) 295-315.

⁶ Doeve sembla pressuposar l'autenticitat del decret de Cir. D'aquí que no s'aturà en la cèlebre qüestió de com és possible que el monarca persa no simplement autoritzés sinó que ordenés també l'edificació del temple i que fins i tot hi col·laborés monetàriament. El ponent tampoc no entrà, per tant, en les dificultats d'ordre ideològic que ofereix el text (expressions de regust monoteístic) i d'ordre lingüístic (text redactat en hebreu). Cf. Esd 1, 1-4; 6, 3-5. La seva exposició es beneficià dels treballs d'aquells que sostenen l'autenticitat. Entre aquests, cf. J. BICKERMANN, *The Edict of Cyrus in Ezra*, JBL 65 (1946) 249-275.

dicar que l'àrea sagrada restava sempre sota la seva jurisdicció. Els jueus feien efectius aquests impostos del rei persa a través del gran sacerdot. La fundació es converteix ben aviat en centre de reanimació, fins i tot per als jueus de la diàspora. Es torna a experimentar la força mística de la terra.

Aquest estat de coses dura fins que apareix a l'horitzó de la història jueva la figura d'Antíoc IV Epífanes. El legítim summe sacerdot, quan Antíoc IV pujà al tron, era Onas III, home del partit més conservador, que havia estat a Antioquia, intentant ser escoltat per Seleuc IV, en missió de pau, al precís moment en què era assassinat (2Mac 4,1-6). Durant la seva absència, el seu germà Jasson oferí al nou rei una notable suma de diner, a canvi del càrrec de summe sacerdot, afegint a l'ensibornament la promesa de completa cooperació amb la política reial (2Mac 4,7-9). Això representa una especie de concordat entre el poder polític i religiós que modifica la situació del domini sagrat, del que desde Cir havien fruit els jueus. Tot obeïa a una sèrie de circumstàncies. La primera d'elles era la importància del tresor existent en el temple⁷. Al costat d'això, Antíoc IV, que tenia, per experiència personal, un saludable temor envers Roma, sentí una desesperada necessitat d'unificar la modificació del *stato quo* respecte al domini sagrat, fou la divisió existent entre els jueus referent al problema de l'acceptació de la cultura grega, i el grau en que podia ser adoptada sense deixar de ser jueus. Tots pretenien obtenir la benvolença del monarca seleucida, el qual, naturalment, prestava més atenció al qui prometia major quantitat de diner. D'aquí la seva intervenció en els afers religiosos jueus.

Després de Jasson se suprimeix el sacerdoci «ad vitam»; es trenca la successió de pare a fill i assoleix el summe sacerdoci un home que no és de família sacerdotal: Menelan⁸. La situació s'agreuja quan Antíoc IV retorna d'Egipte. A l'emplaçament de l'antic palau davidic, aixeca una ciutadella anomenada Acra, en la qual resideixen, a més d'una guarnició militar, una colònia de pagans hel·lenitzants i de jueus

⁷ Crec que més que per la importància del tresor del temple de Jerusalem, les mesures d'Antíoc IV estaven dictades per la seva crònica escassetat de reserves monetàries. Els seus destrets financers feien que cobegés totes les fonts d'ingressos que estaven al seu abast. Posà els ulls sobre les riqueses dels temples que queien sota els seus dominis. Abans que el temple de Jerusalem, havia requisat els temples d'Artemis, a Elam, i el de Diana, a Hieràpolis. Cf. M. NORR, *Historia de Israel*, Barcelona, 1966, 325.

⁸ Malgrat que Doeve no es fixà en aquests aspecte, és important senyalar que la desaparició del domini sagrat implicava automàticament desfer un equilibri i permanència en les funcions sacerdotals que duraven des de després de l'exili. Els sadoquites s'havien mantingut a Jerusalem fins a la captivitat i la legitimitat del seu sacerdoci no fou mai posada en dubte, per bé que subsistís l'hostilitat entre la descendència de Sadoc i la d'Abiatar, a la que havien suplantat. Després de l'exili es conclougué un pacte entre ambdues famílies, que s'adscrigueren als fills d'Aaron: la de Sadoc a Eleazar, la d'Abiatar a Itamar. Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, 1964), 482-507.

renegats. Es tracta d'una autèntica *polis* grega, dotada de constitució pròpia. Probablement la mateixa Jerusalem era considerada territori d'aquesta *polis*. Això significa que el temple deixa de ser propietat del poble jueu.

Durant el pontificat d'Alcimos el domini sagrat s'estén fins a Hebron i existeixen endemés petites colònies jueves fora del domini general, a Galilea i a Transjordània.

L'any 153 Jonatan és anomenat summe sacerdot per Alexandre Balas, i tres anys després és anomenat cap militar de Judà. En contra de la tradició jueva, el summe sacerdot és al mateix temps rei i estranger. Aquesta situació dura fins a l'any 63, data de l'entrada dels romans. Amb aquests desapareix el domini del temple, fins que Herodes, per raons polítiques, reïx a canviar un mica les coses. Desaparegut aquest monarca, els romans no respecten ja la divisió que ell havia volgut; no permeten que Galilea i Samaria formin part de l'antic domini del temple, segons l'aspiració dels mateixos jueus.

Tanmateix, la situació a Galilea es fa més suportable que a Samaria i Judea. D'aquí l'aparició en aquesta última dels elements més radicals i reaccionaris en el pla nacionalístic: els zelotes. Són ells el que preparen la insurrecció contra Roma, insurrecció que representarà no solament la pèrdua del domini sagrat sinó del mateix temple.

Culturalment el desastre nacional significa que Jerusalem no serà ja més el centre del poble jueu sinó Jabne, que es converteix en residència del sanedrí i en el centre espiritual del judaisme fins l'any 135 després de Crist. Aquesta situació apareix ben reflectida en els documents rabínics.

És a aquest moment que apareix l'arameu. En aquesta llengua cal distingir l'arameu del nord (Galilea) i el del sud (Judea), que s'assembla més a l'arameu de l'imperi. A més, a causa de les concretes circumstàncies polítiques, el grec pren carta de ciutadania. L'arameu s'estén tant, que hom es pot preguntar si conserva realment la unitat suficient per a poder dir que és una sola llengua. La població no està formada únicament per jueus. Cada vegada es va fent més efectiva la integració de les restants tribus. Tobit és originari de la tribu de Neftalí. Lluc ens diu que Anna era de la tribu d'Asser (Lc 2,36-38). Els jueus dispersats per diferents països expliquen les diversitats de la literatura aramea. La secció aramea de Daniel (2,4b-7,28) constitueix una confirmació de tot això⁹.

El ponent no reeixí a harmonitzar degudament totes les parts de la seva extensa i docta dissertació. Sobretot la segona, resultà un xic llarga i confusa.

⁹ Tanmateix, aquest exemple no ens sembla massa clar. Tant si l'arameu es deu a un treball del redactor com a una recensió aramea que hagués substituït l'hebrea, ens trobem davant per davant d'un cas d'excepció, que no ens sembla suficient voler explicar per influències babilòniques.

KH. RENGSTORF (Münster-i-W.), *Herkunft und Sin der Patriarchenreden in den Testamenten der XII Patriarchen*.

Rengstorf parla sobre l'origen i sentit dels discursos dels patriarques en l'obra apòcrifa didàctica *Testament dels XII Patriarques*. Aquests últims vint anys han aparegut diferents treballs ocupant-se del tema, però existeixen problemes que encara no han estat resolts. Entre les qüestions que han sollicitat més l'atenció dels especialistes es troba la de la forma del text. Es ben just dir que els descobriments de Qumran han tingut també el seu mèrit en la gènesi d'aquests estudis¹⁰.

Respecte a l'origen del *Testament dels XII Patriarques*, existeixen actualment dues tesis. La primera sosté que es tracta d'una obra jueva amb interpolacions cristianes, el nombre de les quals, però, avui es tendeix a reduir. La segona sosté que ens trobem davant d'una obra cristiana del s. III. Aquesta última tesi facilita una major intel·ligència del pensament de l'Església primitiva. Hi ha elements que hi fan pensar, com són l'universalisme de l'autor, la qüestió de les relacions d'Israel amb les nacions, etc.

Tanmateix, Rengstorf creu que s'han de cercar nous camins. Abans que tot, s'ha d'estudiar la *Quelle* i s'ha de considerar l'escrit en la seva totalitat.

a) S'ha de considerar el conjunt del material, distribuït en grups: 7-9 primer grup; 10-11 segon grup; la resta dels capítols el tercer grup. En les últimes paraules es pretén inculcar la unió amb els pares. En el testament de Neftalí apunta la preocupació missionera, en el de Josep apareixen nous elements respecte als que es troben en la Bíblia, i en aquest testament i en el de Judà existeix material haggàdic.

b) En la determinació del nombre dels patriarques es descobreix la preocupació de presentar les funcions. Leví i Judà apareixen relacionats amb els altres. En la persona de Judà es posa de relleu la funció reial i en la de Leví la sacerdotal. Aquesta relació demostra l'atenció que es presta a les notícies biogràfiques. La figura més destacada és Josep, col·locat com personatge central. El material biogràfic és ric. A Josep se'l descriu com a quelcom més que un simple pastor de novella. És l'encarregat de conservar i vigilar la revelació divina en un món que desconeix Jahveh. És l'home que demostra respecte i amor a Déu i als seus germans. Les futures generacions són vistes en relació amb Josep. La narració bíblica dels somnis es converteix en el *Testament dels XII Patriarques* en revelació: és una participació de la

¹⁰ Entre els activament participants a aquestes jornades, hi havia el professor C. Burchard que coneix bé el tema. No obstant i que el ponent no es referí expressament als seus estudis, probablement no els ignorava. Cf. C. BURCHARD-J. THOMAS, *Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, editats per W. Eltester (Berlín, W. de Gruyter, 1969), 166.

«doxa». Les experiències a Egipte són vistes com experiències de l'«agathós». Jahveh és presentat com l'Únic i l'Omnipotent. Josep, totalment vinculat amb el passat, és el descendent per antonomàsia d'Abraham, d'Isaac i de Jacob. És el creient enfront dels no-creients. És l'home de fe enfront d'un món sense religió. És el model d'home creient: ha de viure en un món i en una comunitat sense Déu. El fill predilecte de Jacob és presentat com l'exponent més elevat d'obediència i castedat. Filó d'Alexandria descobreix les mateixes virtuts i a més col·loca Josep en l'*Umwelt* de la «sophia»¹¹. Josep és el prototipus del creient savi. La seva vida representa una anticipació del què esdevindrà als jueus de la diàspora.

La conclusió, per tant, és que ens trobem davant d'un escrit jueu que de cap de les maneres no pot ser cristià.

Rengstorf hagués enfortit més la seva posició si l'hagués recolzat més en la confirmació filoniana, cosa més aviat insinuada més que no pas demostrada. De fet, les aproximacions de Filó semblen importants per a la conclusió a què vol arribar el ponent. El caràcter parenètic del *Testament dels XII Patriarques* s'ajusta molt bé als elements ètico-religiosos que Filó descobreix en un Josep submergit en el món de la «sophia». No em sembla tampoc pas que en el curs de la seva exposició apareguessin tants arguments que s'eliminés totalment la possibilitat d'alguna interpolació cristiana. En tot cas, sí que Rengstorf demostra molt bé el lloc central ocupat per Josep en aquest document intertestamentari. Indubtablement que el seu treball representa l'aportació més ambiciosa que fins ara ha conegut l'exegesi d'aquest escrit.

A. M. DENIS (Louvain), *L'édition critique des Apocryphes*.

El conferenciant, conegut pels seus estudis sobre la doctrina paulina i per la seva col·laboració en l'edició de les concordances del Mar Mort, presentà una visió panoràmica sobre l'estat actual de les edicions dels escrits intertestamentaris. Denis s'ha lliurat últimament a la preparació, ajudat per la Srta. Yvonne Jansens, de la *Concordance de l'Apocalyptique grecque de Baruch*.

No fou massa fàcil seguir la seva exposició a causa de la ingent quantitat de dades, noms, dates i petits detalls. Tanmateix, reeixí a alleugerir un tema de per si terriblement avorrit, per bé que el seu coneixement sigui de la màxima utilitat per a aquells que esmercen les seves hores de treball a l'estudi d'aquesta matèria. Intentaré resumir, bé o malament, el que em fou possible de captar.

El ponent agrupà els escrits segons les llengües originals o les seves versions.

¹¹ El conferenciant es refereix a l'exposició que sobre la legislació mosaica ens dona Filó d'Alexandria en el seu *De Josepho*.

a) En primer lloc s'ocupà de les obres que estan en grec: *Oracles de les Sibilles*, ed. 1902; *Carta d'Aristeas*, ed. 1915¹²; *Vides dels Profetes*, ed. 1907 (sobre aquesta hagiografia legendària i les seves edicions ja s'ha escrit molt¹³); *Apocalipsi grega de Baruc*, ed. 1897; *Josep i Asenet*, ed. 1889 per Batiffol¹⁴, etc. Les versions gregues que tenim sobre la literatura intertestamentària representen sempre una evident interpretació del text. Aquestes modificacions són molt més explicables tractant-se d'escrits de caràcter popular, com són els escrits en qüestió. Entre aquestes traduccions tenim la del *Testament de Job*, ed. 1833; *Oració de Manassès*¹⁵; *Martiri d'Isaïas*, ed. 1913; *Testament dels XII Patriarques*, ed. 1908 a Oxford¹⁶. S'estan preparant també les edicions d'altres obres com l'*Apocalipsi de Moisès*, *Testament d'Abraham*, *Apocalipsi de III Esdras*, etc. Es pot dir que, en general, malgrat l'antigüetat d'algunes edicions, la secció grega de la literatura intertestamentària ofereix un instrument científicament manejable.

b) En segon lloc, Denis informà sobre el grup siríac. Entre els escrits als quals es referí cal esmentar el següents: *Testament d'Abraham*, ed. 1953; *Salms de Salomó*, ed. 1909 a Cambridge¹⁷; *Apocalipsi de Baruc*, ed. 1871; *Apocalipsi de Manassès*; *Vida dels Profetes*; *IV Esdras*; el 1930, M. Noth publicà *tres salms siríacs*; etc.

c) En llatí existeixen edicions de l'*Assumpció de Moisès*, del *IV Esdras*, *Llibre dels Jubileus*, del *III Liber Antiquitatum Biblicarum*, *Visio Beati Esdrae*¹⁸, *Oratio Manasses*, etc. Però la majoria d'aquestes edicions necessiten ser revisades i reeditades.

d) En quart lloc, Denis parlà del grup copte. Existeix: el *Testament d'Abraham*, ed. 1900; *IV Esdras*; *Cova del Tresor*, ed. 1907; *Henoch*, ed. 1902; *Jubileus*, 1915; *Martiri d'Isaïas*, ed. 1900, etc.

e) En eslau existeix una bona edició de l'*Apocalipsi de Moisès*; etcètera.

f) En georgià hi ha una bona edició del *IV Esdras*; etc.

Com a conclusió, es pot dir que les edicions gregues i siríacques són les que ofereixen un material més utilitzable. Quasi totes les edicions orientals són antigues y haurien d'ésser revisades. Denis demanà que essent així que el siríac i el llatí són llengües fàcils, es revisin aviat les edicions que estan en aquestes llengües. A més, s'hauria de

¹² Cf. G. ZUNZ, *Aristeas Studies I*, JSS 4 (1959) 21-36.

¹³ Cf. F. HALKIN, *Bibliotheca hagiographica graeca*, II (Bruselles, 1957), 221-22; amb indicació completa de les edicions.

¹⁴ P. Batiffol publicà el text grec per primera vegada el 1889 sobre quatre manuscrits. Cf. P. BATIFFOL, *Études d'ancienne littérature chrétienne*, «Studia Patristica» (París, 1889), 39-87.

¹⁵ Sobre aquesta versió, vegeu E. KAUTZSCHE, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testament*, I (Tübingen, 1900-1921), 165-171.

¹⁶ Aquesta versió fou publicada per R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarches* (Oxford, 1908).

¹⁷ J. RENDEL HARRIS, *The Odes and Psalms of Solomon* (Cambridge, 1909).

¹⁸ Editada el 1901 per Mercatti.

prestar atenció a aquells escrits que solament existeixen en una sola llengua i que encara esperen ser editats.

La posició de Denis tingué caràcter informatiu. És llàstima que no hagués fet la crítica d'alguna de les principals edicions. No s'acaba de veure la raó perquè Denis no se cenyí en el títol de la seva disertació a l'expressió general de «Literatura Intertestamentària» o bé «Escrits apòcrifs i pseudoepigràfics». Parlant solament d'«apòcrifs» donà a la seva disertació certa confessionalitat, cosa que s'havia volgut evitar de bell començament. Potser s'hi veié obligat per l'hàbit blanc de dòminic amb què aparegué per a pronunciar la conferència.

M. PHILONENKO (Strasbourg)-C. BURCHARD (Göttingen), *Problemes de «Joseph et Aseneth»*.

Els dos conferenciants, experts en la qüestió (ambdós han publicat sengles obres), exposaren el tema conjuntament, per bé que discrepant en bastants aspectes.

La història de *Josep i Asenet* és una narració basada en Gn 41,45. El text bíblic diu únicament que el faraó concedí a Josep la filla de Putifar, sacerdot d'On, anomenada Asenet. Segons el nostre escrit, després d'una negativa de la jove, Josep es casa amb Asenet, donzella que renuncia al paganisme i ingressa al judaisme mitjançant diversos ritus. La continuació conta com la filla del faraó intentà tramar una conjuració contra Josep per arrabassar-li Asenet, de la qual ell n'estava enamorat i per això s'hi havia casat.

Aquesta breu síntesi és útil per a comprendre un xic certs punts de l'exposició dels dos ponents o, almenys, per a entrar amb certa simpatia en el tema de llur exposició.

a) Burchard començà fent notar la importància de l'obra per a una millor informació i coneixement més profund del judaisme i del cristianisme primitiu. Segons ell, aquesta obra ha d'haver estat un «best-seller» del seu temps a causa de la suggestivitat romàntica del tema. Respecte al text, existeixen 16 manuscrits grecs i quatre famílies. Segons Burchard, *a* i *c* serien recensions; *d* i *b* són les més joves. L'última pertany al s. iv. Aquest és el material del qual disposa la crítica. Entre els textos representats per les quatre famílies, cal notar que el *d* es transforma en *b* i *c*. El *d* no és l'original, no gens menys és el millor. Burchard creu, almenys provisionalment, que *b* és el més antic.

En quant a l'estructura literària, el ponent creu que l'autor empra el gènere literari «noveHa»; ens dóna una obra que pertany al gènere de «novella d'amor», del qual se'n troben testimonis paral·lels en la literatura greco-llatina. La primera part s'assembla a la «Psyché» de la *Metamorfosi*. Sobre aquest punt, Burchard creu haver descobert molts paral·lelismes i analogies.

Pel què fa referència al contingut religiós, reflecteix un judaisme

hellenitzant. Resta, però, una qüestió: ¿Els «mysteria» reflecteixen una qüestió purament literària o bé cultural?; ¿es tracta potser d'un ritu d'iniciació? El conferenciant no ho creu. En tot cas, Burchard sap acabar amb uns interrogants i amb l'acceptació honesta d'alguns dubtes. Això diu molt a favor d'aquest jove i prometedora estudiós, la disertació del qual constituï un model d'honradesa científica.

b) Philonenko, que parlà immediatament després, manifestà alguns dubtes respecte a la tesi de Burchard. Burchard i Philonenko entenen diferentment el caràcter de l'obra. Però potser ambdós es preocupen massa de trobar l'original, tasca que correspon més a l'arqueòleg que no pas a l'editor de l'obra.

L'edició de Batiffol és defectuosa. En aquest sentit el treball de Burchard és certament positiu. El text es conserva en quatre famílies, segons ha indicat ja l'esmentat professor de Göttingen. Per a Philonenko, b i c són recensions anteriors a a; c porta els senyals d'un retoc estilístic d'a.

Per a Philonenko, el gènere literari de *Josep i Asetet* és quelcom que es pot classificar dins del «corpus» de la novel·la grega. L'autor coneix formes estereotipades del gènere novelesc, sense que això vulgui dir, i en contra del que pensa Burchard, que aquesta obra hagués estat un «best-seller» del seu temps. Certament que existeixen motius iguals entre la *Metamorfosi* i *Josep i Asetet*, però l'estructura és diferent. És ben comprensible que existeixin aquestes afinitats motivacionals perquè les històries d'amor tenen quasi sempre el mateix procés i desenllaç: es comença amb carícies i s'acaba amb el matrimoni.

La lectura d'aquesta obra manifesta que el seu autor coneixia bé certs punts de teologia egípcia. Coneix el nom Net (Net pertany a Isis) i molts costums de l'ambient egipci en el que vivia. S'ha de tenir present que darrera Net es troba la deessa Isis. Net no era, per tant, un personatge qualsevol sinó una deessa. Tot això demostra el caràcter egíptolitzant de l'obra.

Aquest últim punt, que Philonenko presentà amb èmfasi, no fou suficientment desenvolupat per a poder acceptar tranquil·lament la seva tesi. El ponent fa en certa manera un salt cavalcant més damunt la fantasia que damunt els elements més immediats que ens proporcionen la lectura del text. Ignora que el primer context de l'obra ha d'ésser l'obra mateixa. Però fins i tot buscant fora de l'obra, veiem que a Egipte els amors dels reis i de les reines juguen un paper important en la vida de cort. El títol oficial de la predilecta era: «El gran amor que alimenta el pit del déu (del faraó), del senyor d'Egipte del nord i del sud, d'aquell a qui Horus ha tocat la pell». El palau del faraó era un niu d'intrigues amoroses. Un dels esdeveniments que ha arribat fins a nosaltres tingué lloc durant la VI dinastia (2400), quan Pepi I hagué de prendre enèrgiques mesures legals contra Hetes, la seva primera esposa. Els més destacats relats dels últims anys del reg-

nat de Ramsés III parlen d'una conspiració a l'harem del faraó¹⁹.

No deixa de ser curiós que *Josep i Asenet*, obra durant segles ignorada, hagi conegut quasi simultàniament dos llibres que s'ocupen d'ella. El fet és que la bella *Asenet* és causa de discòrdia entre dos estudiosos, entre Burchard i Philonenko. Ens sembla que el primer es mantingué en una línia més objectiva, menys espectacular però més segura.

M. DELCOR (Toulouse), *L'Apocalyptique et son milieu d'origen*.

Quan s'estudia l'apocalíptica de l'Antic Testament no deixa de ser curiós de constatar el fet que el llibre de Daniel hagi estat l'únic que ha entrat en el Cànon. Quina n'és la causa?; ¿es deu potser a la seva hiperortodòxia? No és fàcil respondre clarament a aquesta qüestió. Almenys això semblava respondre's del treball de Delcor.

El llibre de Daniel fou compost poc abans de la mort d'Antíoc IV Epífanes, esdevinguda a Tabes, durant la campanya contra els parts, l'any 164. En quin clima espiritual nasqué l'obra? G. Behermann és l'autor més antic que accepta l'origen hasideu del llibre de Daniel²⁰.

Des de la seva aparició, se sap que els hasideus vivien en confraries. Això és el que es desprèn del segon llibre dels Macabeus, que els anomena *hasidim* perquè són els homes devots per antonomàsia. Lluiten al costat dels macabeus per la llibertat de la religió; no gensmenys, com a partit purament religiós, es diferenciaven d'ells, que eren també polítics. Contràriament al que podria suposar-se, els hasideus no foren sempre incondicionals de la política macabàica. Però a poc a poc es van convertint en els partidaris que donen origen als fariseus i als essenis.

No es pot dir que el llibre de Daniel sigui la causa de la rebel·lió macabàica, essent així que el seu missatge no constitueix una incitació a la violència sinó a una pacient esperança i, si és necessari, aquesta paciència ha d'arribar fins a la mort²¹.

Els descobriments de Qumran demostren i confirmen que el moviment esseni enfonsa les seves arrels en els *hasidim*. Existeixen nom-

¹⁹ Cf. C. GRIMBERG, *El alba de la civilización* (Madrid-Barcelona, 1967), 190-191. El caràcter egíptolitzant de l'obra no sembla més ben demostrat que el pretès caràcter cristianitzant sostingut per estudiosos anteriors com Batiffol i Brooks: *Asenet* i *Josep* serien noms simbòlics que al·ludirien a la Verge i a Crist, tesi que no resisteix un examen seriós, essent així que en aquest escrit hi ha una absència total de cristologia. Cap dels dos ponents, ni Burchard ni Philonenko, no féu al·lusió als pretesos trets essenitzants de l'obra. Per altra banda, aquesta última tesi tampoc no ha estat suficientment demostrada.

²⁰ Cf. G. BEHERMANN, *Das Buch Daniel* (Tübingen, 1894).

²¹ Aquesta afirmació no sembla harmonitzar-se pas massa amb el fet que els hasideus donguin origen als fariseus. Ara bé, aquests darrers, especialment en llur modalitat zelotica, no són massa partidaris d'aquesta pacífica paciència fins a la mort. El fariseu, a causa de la seva rígida mentalitat teocràtica, fàcilment agafa les armes. Cf. O. CULLMANN, *El Estado en el Nuevo Testamento* (Madrid, 1966), principalment les pàgines 21-37.

brores i evidents afinitats de vocabulari i de pensament. Tals afinitats no són fortuïtes, sinó que indiquen comunitat d'ambient i d'origen.

Tot seguit, Delcor passà a descriure l'ambient en el qual nasqué i es desenvolupà la literatura apocalíptica. Antigament se sostenia que aquesta literatura portava tots els trets del zelotisme. Actualment alguns afirmen que es tracta d'una literatura ortodoxa, però no oficial; mentre altres sostenen que el seu bressol s'ha de cercar en l'ambient vital esseni. Aquesta darrera hipòtesi compta cada dia amb nous adeptes.

La presència de llibres com *Henoch*, *Jubileus*, etc., a Qumran planteja el problema de l'origen esseni d'aquests escrits. Els essenis són homes que tenen visions. Així tindriem que les visions donen com a fruit la literatura apocalíptica. La *Pregària d'Obònides* fa versemblant la influència de Daniel en els escrits del Mar Mort.

Tot això és veritat; és comprensible que la presència de llibres com *Henoch*, *Testament dels XII Patriarques*, *Jubileus*, etc., a Qumran afavoreixi la tesi de l'origen esseni de Daniel, però s'han de donar indicacions precises, arguments més concrets. Aquests podrien ser l'existència de nou manuscrits de *Jubileus* a la Comunitat del Mar Mort, com també l'ús del mateix calendari en aquesta comunitat i en *Jubileus*, etc.

Entre *Jubileus* i la segona part de Daniel es donen semblances però també diferències pel que fa referència a la divisió del temps. Al costat d'això, s'ha de notar que mentre Daniel considera la resurrecció dels cossos com un fet²², *Jubileus* diu simplement que descansen a la terra. En aquest punt, el seu pensament és molt menys coratjós.

No és menys interessant en tota aquesta qüestió l'estudi del llibre d'*Henoch*. Cada una de les seves parts representa un problema de datació i d'origen perquè es tracta de parts independents. La naturalesa i l'origen d'aquest escrit han d'ésser determinats per criteris interns. Segons Milik, es tracta d'una obra judeo-cristiana. Delcor no creu fàcilment acceptable aquesta tesi, perquè si realment fos com vol Milik no es comprèn per què l'autor s'ha resistit a desenvolupar una cristologia. Per això el ponent es pronuncia per la naturalesa essènia o almenys essenitzant de l'obra. Són palesos els contactes ideològics entre *Henoch* i l'espiritualitat essènia. El més destacat element comú és l'angeologia. Com a mínim, s'ha de dir que si l'obra no és d'origen esseni sí que està essenitzada. Segons Filó i Flavi Josep, els essenis eren gent que menystenien i menyspreaven les riqueses, menyspreu que apareix igualment als últims capítols d'*Henoch*.

Respecte al *Testament dels XII Patriarques*, es tracta d'una obra que pertany totalment al gènere apocalíptic. De fet, solament als seus

²² Cf. Dan 12, 2-3: «Les multituds d'aquells que dormen en la pols de la terra s'aixecaran, els uns per a una vida eterna i els altres per als oprobis eternals, per a l'horror eternal».

últims capítols emergeix aquesta visió de la història. Alguns sostenen que els passatges fins ara tinguts per cristològics es refereixen de fet al Mestre de Justícia. Contràriament, Delcor defensa la tesi de les influències cristianes per bé que no en el grau que es creia abans dels descobriments del Mar Mort. La sentència de Delcor, per tant, és la tradicional, però mitigada. Segons ell, la influència essènia es limita a la literatura apocalíptica del s. II a. C., literatura influenciada per Daniel.

L'exposició de Delcor ens semblà una bona demostració de com s'ha de frenar la fantasia quan es tracta d'establir parentius doctrinals. L'entusiasme pel material del Mar Mort explica certes exegesis fàcils que estan ja envellides i que s'han de posar fora de circulació. En l'estudi de les religions hi ha hagut sempre el fenomen dels *pan* (panbabilonisme, panhellenisme, etc.) a mesura que apareixen nous documents. El panqumramisme n'és l'últim exemple. La desconfiança de Delcor ens sembla científicament seriosa. Tanmateix, el ponent no fou tan convincent en la part positiva del seu treball, sobretot quan intentà assenyalar l'abast de la influència danieliana.

CONCLUSIONS

A més de les que hem intentat resumir, hi hagueren dues altres ponències a les quals no poguérem assistir: P. BOGAERT (Maredsous), *L'Apocalypse de Baruch*; B. BEHANDSCHUTTER (Leuven), *De droom in het Genesis apocryphon van Qumran*. S'organitzaren també tres seminaris. El primer d'ells, dirigit pels professors J. Coppens (Leuven) i J. Barr (Edinburgh), tenia com a títol *The Importance of the Apocrypha-Pseudoepigrapha Writings for the Hermeneutics of the Old and New Testament*; el segon, presidit pels professors A. S. Van der Woude (Groningen) i M. De Jonge (Leiden), estudià els elements doctrinals del *De Testamenten van den XII Patriarchen*; el tercer seminari el dirigiren els professors A. Strobel (Neuendettelsau) i J. M. Schmidt (Hamburg), i s'ocupà del tema general *Die jüdische Apokalyptik*.

El «Colloquium Biblicum Lovaniense» representà unes jornades d'estudi seriós i intens. Malgrat certa aridesa del tema, motivada perquè els aspectes exegètics passaren a segon terme, tanmateix els treballs presentats estaven ben preparats, eren fruit d'una investigació directa, original. El gran mèrit d'un congrés com aquest és de fer possible el contacte amb homes que no repeteixen sinó que fan avançar la ciència; gent que no parla simplement de l'exegesi o dels estudis ja fets sinó dels que s'han de fer. Causa una grata satisfacció el clima de llibertat intel·lectual que hi regna. Els assistents que hi participen activament són homes recolzats econòmicament i moralment per les institucions a les quals pertanyen i en les quals treballen. Són gent que disposa d'un instrumental de treball que els fa invulnerables a tota

competència. Els estudiosos llatins experimenten al seu costat un evident sentit d'inferioritat, conscients que també en aquest ordre els toca ser culturalment colonitzats.

En línies generals es pot dir que es notà certa vaguetat respecte a la importància que l'anomenada «literatura intertestamentària» pugui tenir per a l'exegesi de l'Antic Testament i del Nou Testament. De fet, el seu valor serà diferent si és estudiada per ella mateixa o bé en funció d'ambdós testaments. Això últim és el que fan els exegetes cristians, i també alguns jueus, per explicar el fenomen cristià dins del judaisme. És a dir, què significava per a Jesús aquesta literatura?, què significava per a la comunitat cristiana? ²³

Fou una llàstima que no es volgués tractar la qüestió de saber amb quins criteris aquesta literatura s'ha de considerar canònica o no-canònica. No es tracta d'un problema simplement dogmàtic sinó, i abans que tot, d'història de l'exegesi. Indubtablement que el concepte de Cànon, tal com l'entenen alguns catòlics, es fa massa estret per a poder copsar la valuosa aportació d'aquesta literatura.

Els conferencians no respectaren degudament el títol general de les jornades: *La littérature et la théologie intertestamentaires*, creant certa confusió de llenguatge, confusió que s'havia d'evitar en part donant-los aquesta denominació. Això demostra clarament que avui no existeix encara un mot o una expressió adequats per a definir la literatura entre Tenak i Mishna.

Després d'unes hores ben esmerçades, dedicades a escoltar aportacions serioses i originals, hom té la impressió que el tema en qüestió ha estat fins ara molt bandejat, i no simplement des d'un punt de vista històric sinó també teològic ²⁴. D'aquestes jornades n'ha sortit també reforçada la consciència de la necessitat de l'aportació dels hellenistes en aquesta matèria, superant antics recels ²⁵.

²³ A aquestes qüestions no se'ls pot donar resposta si no es distingeixen degudament els diferents corrents de pensament de l'esmentada literatura: l'apocalíptica, la sapiencial (tan oblidada fins ara), la nomística o de la llei, etc.

²⁴ La història demostra que el judici històric ha estat influenciat pel teològic i viceversa. Ens trobem davant per davant d'un període desconegut, i que, tanmateix, és de la màxima importància per al cristianisme, el fons del qual és més apocalíptic que res més. Jesús no pot ser entès com revelació de Déu si se'l separa d'aquesta apocalíptica.

²⁵ En aquest sentit són ben oportunes les paraules-pròleg del professor E. Galbiati a una obra recent de M. Adinolfi: «L'abituale opposizione fra pensiero classico e mentalità orientale, fra mondo ellenistico e mondo semitico ha talmente polarizzato gran parte dei cultori della Bibbia — in un momento d'indispensabile tendenza alla specializzazione — da far loro dimenticare che per tre secoli l'ellenismo ha esercitato un'ineluttabile pressione psicologica sul mondo della Bibbia, e che i giudei della diaspora formarono la loro cultura, quando era possibile, sui testi classici» M. ADINOLFI, *Questione bibliche di storia e storiografia* (Brescia, 1968).

2. XXIX SETMANA BÍBLICA ESPANYOLA «L'ÈTICA BÍBLICA»

Del 22 al 26 de setembre de 1969 se celebrà a Madrid la XXIX Setmana Bíblica Espanyola, tenint com a tema central el de la *Fonamentació de l'Ètica Bíblica*. Tretze ponències resposngueren al títol de la setmana, mentre la secció de temes lliures fou ocupada per quatre exposicions

La «pastoralitat» de la matèria féu que al costat d'una nombrosa participació d'escriptoristes de tot Espanya assistissin també a les conferències professors de teologia moral, de dret canònic, de dret civil i també estudiants de facultats de teologia i d'algun seminari.

Els col·loquis privats de la tarda, reservats als professors d'Escriptura, comptaren sempre amb una elevada assistència. L'espontaneïtat d'aquests canvis d'impressions els fa sumament útils.

A. GONZÁLEZ LAMADRID (Palencia), *La Ley en el marco de la Alianza*.

Aquest treball vingué a ser quasi com la introducció general al tema de la setmana.

En el primer apartat del seu estudi, el ponent intentà demostrar com, segons la *redacció actual* dels textos bíblics, la llei ha estat promulgada, renovada i actualitzada en el marc de l'aliança. En aquest sentit, analitzà l'*aliança del Sinai*, que ell considera principal per al tema, perquè és aquí on la llei està present d'una manera destacada: decàlegs moral i cultural; codi de l'aliança; codi sacerdotal. En aquest primer apartat analitzà igualment les aliances de *Moab* (codi deuteronomista), de *Siquem* («lleis i manaments», Jos 24,25), de *Josias* (llibre de la llei), d'*Esdras* (llibre de la llei), *aliança nova* («posaré la meua llei al seu interior i l'escriuré damunt el seu cor», Jr 31,33). La renovació de l'aliança forma la major part de la naturalesa legal del Pentateuc. Per a Mowinkel, aquesta renovació, que té lloc anualment, constitueix un dels moments més importants de les festes litúrgiques. Von Rad creu que el Deuteronomi és fruit d'aquesta renovació, mentre que Weiser creu que és el salteri. Sigui el que sigui, el que és evident és l'estreta vinculació entre llei i culte. Aquesta vinculació es dona igualment en els pactes hitites, que són guardats als santuaris, lloc on periòdicament són proclamats. En la Bíblia els llocs del dret són llocs de culte: Qadesh, Guilgal, Betel, Siquem, etc.

En un segon apartat, G. Lamadrid senyalà les conseqüències importants que representa per a la teologia de la llei el fet del seu enquadrament dins del marc de l'aliança. La llei no és una càrrega sinó quelcom positiu: és l'expressió de la voluntat de Déu. Això és el que destaca d'una faisó especial el Deuteronomi: la llei té un sentit positiu

i salvífic. Nogensmenys, per raons pedagògiques, els profetes accentuen l'aspecte negatiu: si Israel no respecta i no compleix el que ha estat estipulat sofrirà els majors desastres. L'elecció no el protegeix incondicionalment. D'aquí que: 1) la base de la relació d'Israel amb Jahveh és la llei, però en l'aliança; 2) la llei és el ser, l'aliança el seu marc, en una relació de mútua interdependència; 3) la llei no és un imperatiu categòric sinó la manifestació de la voluntat de Déu; 4) l'aliança i la llei equivalen a la llibertat de l'èxode; 5) l'obediència que la llei exigeix és un reconeixement de la iniciativa divina; 6) la renovació significa també adaptació a les circumstàncies canviants; 7) la llei està marcada per l'aliança; 8) l'aliança, com a marc de la llei, li dona la seva sacralitat.

En un tercer apartat, G. Lamadrid parlà de l'aliança i de la llei en el seu context real i històric. El problema del Sinai històric i del Sinai de la fe ocupa l'atenció de moltes escoles i pràcticament és l'origen d'algunes d'elles. De l'escola crítica cal retenir aquí l'afirmació de què la llei i l'aliança són posteriors als profetes; l'escola de la història de les formes, que troba excessivament simplista l'anterior, sosté que l'aliança no és solament una idea sinó una institució. Si no és una realitat purament històrica almenys és una realitat dins de la litúrgia. Ara bé, la litúrgia no crea sinó que expressa, representa el que ha estat objecte d'experiència; l'escola arqueològica (americana) es fixa principalment en l'ambient socio-històric, d'una manera especial en els pactes hitites. Mendenhall (*Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburg, 1955) creu que l'estudi dels pactes hitites de vassallatge permet fer remuntar l'aliança als temps mosàics, per bé que després s'hi hagin introduït modificacions. Segons el ponent, la diversitat d'hipòtesis i conclusions d'aquestes escoles demostra que s'està encara molt lluny d'haver assolit resultats definitius. Davant d'això, G. Lamadrid proposà la seva sentència: la unió entre aliança i llei es pot descobrir per mitjà de l'anàlisi filosòfico-teològica: no es dona efecte sense causa. Si Israel es presenta com a poble escollit aquesta elecció pressuposa un pacte. Israel comença a ser poble d'elecció quan reconeix a Déu. Això implica l'acceptació del primer manament del decàleg. La llei israelítica, en el seu nucli integral, ha nascut i s'ha desenvolupat totalment en el marc de l'aliança.

El punt més personal de la llarga exposició de G. Lamadrid és també el punt més vulnerable. La solució anunciada a penes fou explicada. Suposant que es pogués acceptar el principi del valor de l'anàlisi filosòfico-teològica, fins i tot així no es veu la raó de tant excepcionalisme històric. Precisament perquè el culte no crea sinó que és fruit d'experiència s'ha d'ésser més optimistes en aquesta esperança de poder arribar als orígens. Històricament sembla poder-se descobrir la relació entre aliança i llei.

En segon lloc, en el curs de la seva exposició el ponent emprà un

concepte d'aliança en relació amb la llei massa unívoc. En l'A. T. no es pot negar una evident fluctuació respecte a aquesta noció. D'aquí que en establir la relació aliança-llei s'ha de precisar concretament: per exemple, en Jeremias, en Ezequiel, etc.

Quan G. Lamadrid distingeix entre aliances que estan en la línia de la del Sinaí i les que estan en la línia de la promesa potser separa massa entre aliança i promesa, essent així que la primera és explicació de la segona en el cas de la promesa feta a Abraham¹. En el treball del conferenciant resta un problema de mètode: ¿les fonts s'han d'estudiar separatament o bé en llur síntesi final? De fet, no solament té importància el treball de l'últim redactor sinó també dels anteriors en ordre a descobrir una fe que es proclama dinàmicament. Una vegada més es veu la importància que per a una recta exegesi té la *Formgeschichte methode*.

J. GARCÍA TRAPIELLO (Granada), *Las estipulaciones en los tratados orientales de vasallaje y su fundamentación en el prólogo histórico como ilustración de lo que ocurre en la Alianza del Sinaí*.

La importància de l'aliança, des d'un punt de vista socio-religiós, rau en el fet que representa la federació d'unes tribus que accepten el mateix Déu.

El recurs al material extra-bíblic posa en evidència la llei dels antropomorfismes. Israel s'expressa amb un llenguatge existent, que ha fet ja el seu camí en la vida dels homes. El conferenciant es basa en els estudis de V. Korosec². Essent així que els tractats que interessen per al tema són els de vassallatge, en dona una noció i un esquema general. En primer lloc, fa notar que aquests pactes no són unilaterals. No obstant i que s'estipula entre desiguals, és bilateral, obliga a ambdues parts. El «pròleg històric» invoca les relacions amb els avantpassats. L'objecte de les estipulacions és obligar el vassall per mitjà del jurament: obediència al sobirà, no lligar-se amb cap més altre monarca, no pactar amb els enemics del pactant principal, no parlar mal del rei, no declarar la guerra a un altre vassall del mateix rei; consultar-lo abans de declarar qualsevol guerra. El pròleg històric és el fonament de totes aquestes estipulacions.

¹ En relació amb aquest mateix punt, hi cap la possibilitat de preguntar-se: si l'aliança necessita estar acompanyada per la llei, ¿com és que en Gn 15 no hi està? La resposta és senzillament que es tracta d'una aliança que pertany al gènere de la promesa. Aquesta resposta no és modificable tant si Gn 15 pertany a la tradició elohista com a la jahvista, amb barreges de la primera. Això últim és el que sosté el mateix G. Lamadrid i altres autors, com N. Lohfink.

² Un resum del pensament d'aquest professor respecte a aquest tema el podeu trobar en la crònica de F. RAURELL, *Sexto Congreso Internacional de Estudios del Antiguo Testamento*. Est Fr 69 (19-68) 254-258, en la qual es parla del treball presentat pel professor de Ljubljana, V. Korosec, sota el títol *The Evolution of Cuneiform State Treaties*.

Tot seguit, Trapiello estableix una confrontació amb l'aliança del Sinaí. És aleshores que apareix com l'esquema dels tractats esmentats es fa útil per a la Bíblia. Però Trapiello, que és un home moderat, recalca la necessitat de fer aquesta confrontació dins d'uns límits justos³. Abans que tot s'ha de tenir present la gran varietat dins dels mateixos tractats. Tampoc no es pot oblidar que el pacte sinaític no està expressat per uns textos purament legals sinó vius i, per tant, canviants i que no és un pacte entre homes sinó entre l'home i Déu. El pròleg històric (Ex 19,3-8) és bastant diferent del context, cosa que fa suposar que ens trobem davant d'un material força arcaic. En Ex 20,2 Jahveh justifica els seus drets pel que ha fet en el passat: «Jo sóc Jahveh, el teu Déu, que t'he fet sortir del país d'Egipte, de la casa de servitud». És el Déu dels pares.

Pel que fa referència a les «estipulacions», el decàleg està a la base de l'aliança. Les «estipulacions» de l'aliança sinaítica estan basades en el pròleg històric. Existeix una relació entre el que Jahveh ha fet i el que Jahveh exigeix. La conducta religiosa i moral d'Israel s'havia d'inspirar en el que Jahveh havia fet a favor seu.

Trapiello ha parlat a voltes de l'antiguetat de l'aliança sinaítica però no ha indicat clarament si això es pot demostrar per l'examen dels textos. En tot cas, sembla haver-se d'admetre que els arguments exclusivament literaris són insuficients.

El conferenciant creu que el pacte sinaític, en el seu proemi narratiu, és condicionat i veu en això la diferència del pacte bíblic respecte als pactes de les altres nacions. Però es tracta d'un aspecte tan subtil i equívoc que no sembla poder-se respondre amb simplificacions, segons fa Trapiello. De fet, també en els pactes de vassallatge és ben evident que els súbdits solament podran fruir de la protecció del rei si compleixen una sèrie de clàusules. Tampoc no queda clara la qüestió de la llibertat d'Israel quan pacta amb Jahveh. El ponent sosté que la diferència entre el pacte sinaític i els pactes hitites de vassallatge és la llibertat del primer en ambdues parts. Potser s'hauria de dir que es tracta d'una acceptació lliure, però no indiferent, segons es dedueix de Jos 24,20: «Si abandoneu Jahveh per a servir déus estranys, es girarà contra vosaltres, us castigarà i us destruirà després d'haver-vos afavorit». Els profetes pressuposen aquesta llibertat quan afirmen que els càstigs cessaran si l'home es converteix. Aquesta llibertat no està en contradicció amb el fet que a voltes la Bíblia presenta Israel en estat de rebel·lió permanent contra Jahveh. En aquest cas s'hauria de parlar més aviat de la sublimació d'un ideal teològic.

³ Aquesta advertència quasi sona a petició de principi. Els límits justos solament es poden trobar després d'haver estudiat amb honradesa científica.

J. SALGUERO, *El mandamiento capital y las leyes específicas.*

En primer lloc, s'aturà breument a assenyalar la importància de l'aliança i de la legislació sinaítica. En segon lloc, constatà les analogies existents entre les aliances israelítiques i les de l'Antic Orient. En un tercer apartat es fixà en el decàleg i en els tractats hitites. El caràcter cùltic de l'aliança Jahveh-Israel formà el quart apartat de la ponència. La primera aliança mosaica tingué lloc en un acte sacrificial. L'ambientació cùltica de l'aliança es veu llegint Ex 24, que conté la més antiga representació en aquest sentit litúrgic: ofrena d'holocaustos, immolació de vedells, aspersió de l'altar amb la sang de les víctimes, etc. El mateix es descobreix llegint altres textos com el de Jos 24, on es parla de l'aliança de Siquem.

El punt més extensament tractat per Salguero i que també donà la impressió d'una elaboració més personal fou el cinquè, en el qual s'ocupà del manament principal. Parlà de l'origen de la idea d'un manament principal i de les diverses formulacions o especificacions d'aquest manament. Es detingué breument a assenyalar els textos que contenen el decàleg, i que demostren que es tracta d'un treball de segles. Indicà les variants de Dt 5 respecte a Ex 20.

Parlà del lloc destacat que el decàleg ocupa en la vida d'Israel com a llei fonamental. I, en connexió amb això, no deixà d'esmentar, un xic apològicament, que autors acatòlics (per exemple, Alt) sostenen que les lleis apodíctiques són originals d'Israel i remunten a una època que pot ser molt bé mosaica.

Jahveh és el Déu únic o l'únic Déu d'Israel. Es tracta d'un monoteisme que ho és en la seva explicitació pràctica⁴. Com a prova, Salguero addueix el fet que l'arqueologia ha trobat imatges d'altres déus a Canaan, però no de Jahveh⁵.

Les formulacions o especificacions del manament principal són diverses. El Deuteronomi presenta una estructura litúrgica que es dona en l'estructuració de l'aliança. Recorda a Israel l'aliança del Sinaí, però on és deia «no tindràs altres déus davant la meva faç» diu «estimaràs el teu Déu amb tot el teu cor, amb tota la teva ànima». Israel, que s'ha mostrat rebel des del principi, si existeix ho deu a Déu: «Jo sóc Jahveh, el teu Déu, que t'he fet sortir de la terra d'Egipte, de la casa de servitud» (Dt 5,6).

Hi ha formulacions que originàriament són polítiques. Així: «No tindràs altres déus davant la meva faç». És el que es llegeix en els pactes de vassallatge, on el rei protector prohibeix al vassall mantenir relacions amb altres reis. El conferenciant recordà com Jesús ho im-

⁴ Seria més correcte parlar de monolatria, almenys per als estadis primers. En tot cas, el que s'ha de fer és distingir entre èpoques i èpoques.

⁵ Aquesta argumentació no és vàlida perquè si aquestes imatges fossin de Jahveh no es veu on està l'atemptat contra el monoteisme.

posa als seus seguidors. L'«estimaràs Jahveh, el teu Déu, amb tot el cor, amb tota la teva ànima i amb tota la teva força» (Dt 6,5) representa un pas més endavant en l'exclusivitat de l'amor. En la correspondència diplomàtica entre el rei protector i el rei vassall es pot llegir aquesta exigència d'amor per part del primer. Es pot dir, per tant, que l'amor pertany al vocabulari de les relacions internacionals. Conseqüentment, no és una afirmació gratuïta dir que les formulacions del manament principal troben el seu origen en la mentalitat i en l'estil del món diplomàtic internacional. El Deuteronomi se serveix d'aquest substracte cultural preexistent per a sublimar el manament principal. «Amb tot el cor» representa la síntesi de la llei, que no es troba en altres escrits⁶.

Finalment Salguero es fixà en les dues formulacions d'origen cultural: 1) «No et faràs escultura ni cap imatge d'allò que és dalt als cels, ni d'allò que és a baix a la terra, ni d'allò que és dins les aigües sota la terra» (Ex 20,4; cf. Dt 5,8); 2) «No et prosternaràs davant d'elles ni els donaràs culte, perquè jo, Jahveh, el teu Déu, sóc un Déu gelós» (Ex 20,5; cf. Dt 5,9). La primera constitueix quelcom típic d'Israel; la segona vol allunyar el risc d'idolatria.

L'exposició de Salguero no oferí gran cosa no sabuda. Molts punts quedaren simplement insinuats, altres de força importants ni tan sols això. El conferenciant és massa optimista quan diu que no s'han trobat imatges de Jahveh a Canaan. En canvi, els arqueòlegs suposen que hi ha imatges de Jahveh baalisades. De fet, hi ha l'efod que és objecte de culte: Micà fa un efod per al seu santuari (Jt 17,5). Gedeon en deposita un a la seva ciutat: «Amb això (or arrabassat als madianites) féu fer un efod que va col·locar en la seva ciutat, a Ofra: tot Israel hi va fornicar i esdevingué un parany per a Gedeon i per al seu casal» (Jt 8,27). L'expressió « cercar el rostre de Jahveh » (1Cr 16,11; Os 5,15; Sal 23,6, etc.), sembla un indicatiu de l'existència d'imatges. De fet, els verbs «*darash*» i «*baqqes*» signifiquen la visita material al lloc de culte. A més, la fórmula primitiva del decàleg era simplement «no faràs imatges», però l'autor deuteronomista el pren com una explicació del primer manament.

Altres coses resten dubtoses en aquesta exposició. Així, per exemple, no es pot dir que les clàusules motivacionals siguin de per si indicatiu d'època recent; com tampoc no es pot dir que el dret apodíctic sigui exclusiu d'Israel⁷. Una idea de summa importància que es troba en la prohibició de fer-se imatges, idea que Salguero no assenyalà, és ensenyar que Déu es revela en els esdeveniments de la història quan i com vol i no en objectes que resten sota el control de l'home.

⁶ Potser hauria estat millor parlar del corrent deuteronomista perquè en altres indrets trobem el mateix. Cf., per exemple, Oseas.

⁷ Segons W. L. Moran, es dona també en altres pobles.

O. GARCÍA DE LA FUENTE (Roma), *El cumplimiento de la ley en la nueva alianza según los profetas.*

El ponent començà assenyalant l'extensió enorme que ocupa el tema de l'aliança. Aquests últims anys ha sol·licitat molt l'atenció dels bibliistes. Segons Vattioni, en un treball publicat fa uns dos anys, el nombre d'articles i estudis dedicats a aquesta matèria ateny la xifra de sis-cents.

El profeta que d'una manera més clara parla del «brt Yhwh» és Jeremias: «Vénen dies — oracle de Jahveh — en què *conclouré* amb la casa d'Israel i amb la casa de Judà una *nova alianza*. No com l'*aliança* que vaig *concloure* amb els seus pares el dia que vaig prendre'ls per la mà, per fer-los sortir de la terra d'Egipte; *aliança* que ells van trencar tot i que jo era el seu amo — oracle de Jahveh —. Ans aquesta serà l'*aliança* que *conclouré* amb la casa d'Israel, després d'aquells dies — oracle de Jahveh —; posaré la meua instrucció al seu interior i l'escriuré damunt el seu cor; i *seré jo el seu Déu i ells seran el meu poble*. Ni caldrà que es vagin instruint els uns als altres, dient: Conegueu Jahveh! Ans tots plegats em coneixeran, del més petit al més gran — oracle de Jahveh —; perquè perdonaré el seu delictes i no em recordaré més del seu pecat» (Jr 31,31-34). I també és aquest profeta que parla per primera vegada de la *nova alianza*, expressió que després s'apropriarà el cristianisme.

Buis creu que es poden destriar cinc elements en els textos profètics que parlen de la «nova alianza»,⁸: 1) reunificació d'Israel i de Judà i de tots els pobles; 2) definició de l'aliança nova); 3) renovació interior de l'home; 4) anunci d'una aliança definitiva; 5) benediccions que implica la nova aliança. A l'A. T. escassegen els textos que parlen de «nova aliança». Entre tots potser són uns 10. Els principals són Jr 31-34; Ez 34,25; 36,22-35; Zac 7, etc. García no cita entre aquests textos Ze 11,14-20, on hi ha també la promesa de restauració després d'una nova aliança, i no es veu la raó d'aquesta omissió.

Els textos que parlen de la «nova aliança» empen un vocabulari tradicional: «tallar l'aliança», «establir l'aliança», «establir l'aliança de pau»; a més, assenyalen el caràcter d'irrevocabilitat d'aquest nou pacte.

Segons Von Rad. *hadash* té caràcter polèmic: l'aliança és nova en contraposició a l'existent que és una degradació de l'autèntica. En Hebr 8,7 es procedeix inversament; de la perfecció de la nova s'inferix la imperfecció de l'antiga: Perquè, si aquella primera aliança hagués estat irreprotxable, no s'hauria fet lloc per a una segona.

Què significa que la nova llei està escrita en el cor de l'home?;

⁸ Sembla que el ponent es refereix, per bé que no ho diu explícitament, al treball de P. Buis, *Les formules d'alliance*, VT 16 (1966), 396-411.

significa que és una llei solament interior? En Jr 31,31-34 és l'afirmació central. Es tracta d'una evident al·lusió a la llei del Sinaí escrita en taules de pedra.

No sembla possible identificar la llei profètica amb la Torah tradicional perquè en Jeremias *torah* és qualsevol manifestació de la voluntat de Déu. La llei escrita en el cor implica també una promulgació externa: «Aquesta llei que jo et dono avui no és massa difícil per a tu, ni és lluny del teu abast... Perquè la paraula és molt a prop teu, en la teva boca i en el teu cor, perquè la compleixis» (Dt 30, 11.14).

Referint-se a la relació entre Deuteronomi i Jeremias, J. Coppens diu que en el Deuteronomi es proclama la bondat que significa complir les lleis escoltant la veu interior, mentre que Jeremias 31,31-34 presenta aquest compliment com un do de Déu, que no exclou, però, la promulgació exterior⁹.

La novetat d'aquesta llei està en un esperit nou en Jeremias, en unes oïdes noves en Baruc, en cor nou en Ezequiel i Deuteronomi. La iniciativa parteix de Déu que dóna els mitjans perquè no s'hagi de rescindir. La nova llei està escrita en el cor de l'home, l'antiga en les pedres. La implantació de la llei de Déu en el cor de l'home implica que es difondrà en el seu coneixement per tota la terra. La novetat, per part de l'home, és abans que tot una actitud: el seu cor ja no és dur sinó dòcil. La novetat està més en aquesta actitud que no pas en la manera de promulgar-se.

La renovació és atribuïda a l'esperit de Jahveh. Són els inicis d'una nova etapa per al desenvolupament d'una teologia de la gràcia. Es va fent cada vegada més palesa la substitució de l'economia de la llei per l'economia de la gràcia. És l'oposició ezequieliana entre «cor de pedra» i «cor de carn». Així s'arriba a la petició del Sal 51(50)12: «Déu meu, crea en mi un *cor ben pur*, fes renèixer en mi un esperit ferm».

La renovació no és un fi en si mateix sinó que està orientada al compliment de la llei. I això tant en Jeremias, Ezequiel i Baruc com en Deuteronomi.

En tota aquesta dissertació em sembla que no es té suficientment en compte la possibilitat que la creació d'un cor nou sigui el fruit directe no d'una consciència de què la llei no és observada sinó de la debilitat o, potser impotència de l'home per observar-la. Tant Jeremias com Ezequiel, i també Oseas, estan profundament preocupats pel problema antropològic: la nova aliança no es donarà quan l'home no pequi sinó quan Déu li canviï el cor perquè no pugui ja pecar més. Per tant, no sembla massa acceptable aquesta al·lusió, que Von Rad anomena «polèmica» i que O. García fa seva, a les taules de la llei. Certament que hi ha una al·lusió a les taules de la llei, però més que

⁹ A voltes aquest text s'ha fet servir polèmicament per negar la promulgació externa.

preocupat per un problema de promulgació el profeta ho està per la incapacitat provada de l'home d'anar endavant.

J. GUILLEN TORRALBA, *Motivación deuteronomica del descanso sabático.*

En un primer apartat, Guillén parlà de la llei del sabat en general, del vocabulari, de la legislació, de la seva antiguetat i evolució.

En un segon apartat estudià els textos: el decàleg; el codi deuteromòmic; el llibre de l'Exode; el Levític. A través d'aquests textos el conferenciant arriba al convenciment que el sabat és tant antic com el mateix Israel. Nogensmenys, admet que canvià de fesomia en entrar en les estipulacions de l'aliança. Es converteix en un element que està a favor de l'home, se substreu al jou del temps, es divinutza. Es converteix en una institució humana, viva, posada al dia.

Les motivacions són fonamentals per a conèixer la idea del sabat. Però aquestes motivacions són diverses. Cf., per exemple, Dt 15,1ss.: «Al final de cada set anys faràs lo condonació. La condonació és això: tot creditor que ha fet un préstec, el perdonarà al seu proïsme: ja no el reclamarà al seu proïsme, ni al seu germà, quan s'haurà proclamat condonació en honor de Jahveh...»; Lv 25,1ss., on el sabat destaca el domini de Déu. És un dia en que tot es retorna al Senyor, el seu autèntic propietari.

Constantment es barregen l'esfera natural i la històrica: «Recorda't que fores esclau a la terra d'Egipte, i que Jahveh, el teu Déu, te'n féu sortir amb mà forta i amb braç estès; per això Jahveh, el teu Déu, et mana de guardar el dia del sabat» (Dt 5,15). Aquesta significació és molt més rica que no pas la que representa una simple consagració del temps: és la celebració setmanal de l'alliberació d'Egipte, cosa que Guillén no destacà i que, en canvi, està ben explícit en el v. 15. El mot *zacar* sempre va unit o implica un fet salvador per part de Déu. Sempre compromet Déu o l'home. El Deuteronomi vol superar una noció filantròpica purament natural: «Per això Jahveh, el teu Déu, t'ha manat...». Aquesta motivació pretén desvetllar el record del passat. És la demostració que no hi ha dos manaments sinó un de sol: reconèixer l'alliberació del poble per Jahveh significa donar la llibertat als esclaus.

Guillén Torralba consagrà un tercer apartat a estudiar breument la teologia sabàtica. La llei deuteronomista empara els estrangers (*gherim*) com les vídues i els orfes; repeteix les advertències del llibre de l'aliança i procura fixar llur situació jurídica (Dt 14,23). El jueu ha de *recordar* la bondat del Senyor. La resposta de l'home a Déu és sempre recordar, cosa que es dona sempre en ambientació cùltica. Abans de demanar-li que compleixi se li demana que recordi el motiu d'aquest compliment. No s'ha de repetir l'abús d'Egipte, on el dèbil fou oprimat, oblidant que Déu estava compromès en ell. S'assenyala, per tant, una relació ben concreta entre precepte i història.

El Deuteronomi obliga l'home continuar l'obra que Jahveh havia iniciat a Egipte; segons ell, la misericòrdia es dóna mitjançant el compliment de la llei. Israel és invitat a comprendre la seva situació essencial per a poder actuar degudament envers el foraster: Israel sempre serà un llibert, mai no serà un home totalment lliure.

L'autor d'aquesta exposició s'estengué massa en presentar nocions d'ordre general ja sabudes i en canvi fou incomplet en explicar les autèntiques motivacions deuteronomiques del repòs sabàtic. És evident que el Deuteronomi dóna a la llei un sentit religiós molt ric i crec que és això que Guillén hauria d'haver explicat més profundament i extensa en l'apartat dedicat a la teologia del dissabte. De fet, és aquest apart el que justificava el títol donat a la seva exposició.

J. ALONSO DÍAZ, *El nomismo como agente corruptor de la ética bíblica.*

En una breu introducció assenyalà les tensions humanes i bíbliques entre llei i esperit: la llei és en si bona, però quan surt de la seva esfera coacciona la llibertat; la llei és un mitjà, no un fi. Tot seguit parlà del nomisme abans de l'adveniment del «Llibre de la Llei». Exposà el valor del «costum» als temps primitius i les actituds davant la llei o el costum; l'inici de la crítica a la llei amb el moviment profètic; el fet que els profetes veuen més la necessitat d'actituds que no pas de lleis. La llei és el costum tramès oralment pels sacerdots. La torah no és emprada pels profetes, els quals parlen per inspiració. Amb la crítica que ells fan de la llei prenen la fesonomia d'uns Sòcrates d'Israel. Ataquen el que ha estat establert pel costum. En contra del nomisme, no propugnen lleis sinó actituds: fe, amor, justícia, etc.

En tercer lloc es referí a l'adveniment del llibre de la llei o del Deuteronomi. Aquest és una síntesi de l'esperit profètic i de l'esperit religiós popular. A partir dels profetes la religió es desdobla: la religió popular, centrada en els sacrificis cúlts, i la religió moral, centrada en les actituds. La primera apareix com una religió supersticiosa, la segona com revolucionària. El Deuteronomi fa síntesi. Però el Deuteronomi representà la mort del profetisme: amb ell s'inicia el tipus de religió nomística. El profeta és reemplaçat per l'escriba. Representà igualment un cop fort per al sacerdot: la religió israelítica passà a ser de religió del temple a religió del llibre. Jeremias protesta contra el Deuteronomi perquè representa una regressió al legalisme: «¿Com podeu dir: Som savis, i la llei de Jahveh és amb nosaltres? Mireu que l'ha feta tornar mentida el càlam mentider dels escribes» (Jr 8,8).

En un quart apartat, Alonso Díaz estudià el procés del legalisme després del Deuteronomi, fixant-se sobretot en Ezequiel i en el Document sacerdotal. Per a Ezequiel i el Deuteronomi l'ideal religiós és caminar per les vies del que està manat; però Ezequiel postula un esperit nou. El Document sacerdotal, en canvi, és molt legalista.

Després, i en un cinquè lloc, exposà les vivències legalistes al final

del judaisme veterotestamentari. En el període macabaic, els *hasidim* per fidelitat al dissabte es deixen matar: «Tot i que foren atacats immediatament no contestaren ni dispararen pedres, ni fortificaren llurs amagatalls. Deien: morim tots en la nostra simplicitat... I empenyeren contra ells la guerra en dia de dissabte, i moriren, amb les dones i fills i ramats, fins a un miler de persones» (1Mac 2,35-38). Com a títol d'exemple del legalisme jueu tardà, Alonso assenyalà el llibre de Judit. Ens anem apropant a la religió farisaica: hi ha un domini de la llei; la pietat està informada per la llei escrita; el càstig i el premi en són la motivació; ens trobem davant d'una pietat sense ètica interna.

El sisè punt està consagrat a l'actitud de Jesús davant la llei: la seva conducta personal i les seves controvèrsies. És evident que s'ha de discernir el que pertany a l'evangelista i al mateix Jesús. Mateu mostra certa tendència a afavorir la llei, Marc, en canvi, no. Ataca la rigidesa del dissabte, ridiculitza la casuística que s'ha fet sobre ell. Tots els preceptes estan centrats en l'amor: paràbola del samarità. No és la llei sinó la fe i la humilitat que obren les portes del regne. Com els profetes. Jesús davant la llei adopta una postura crítica. Aquesta actitud fou el que el portà a la mort.

En un setè punt el ponent es referí al legalisme mitigat de Mateu: síntesi de nomisme i d'antinomisme. Denuncia els nomistes, però també els antinomistes: «Ai de vosaltres, escribes i fariseus farsants, que pagueu el delme de la menta, del fonoll i del comí, i deixeu de banda les coses més greus de la llei: la justícia, la misericòrdia i la fidelitat! Això calia fer, sense deixar allò altre» (Mt 23,23). És a dir, Mateu vol salvar la llei.

Com a conclusió, s'ha de dir que el perill del nomisme és major on l'autoritat que dicta lleis té caràcter sagrat. Aquest perill es dona més en els instituts i ordres religiosos que en els estats civils.

La llarga exposició d'Alonso ofereix els seus riscos metodològics a causa de la diversitat de llibres, d'èpoques i de corrents als quals s'ha de referir. Sembla més un treball d'illustració que d'investigació directa. El vocabulari emprat pel dissertant no fou sempre homogeni ni, per tant, clar.

Així, per exemple, quan parla del nomisme en Mateu l'entén en sentit positiu i negatiu; en canvi, en el context general de l'exposició nomisme té un sentit pejoratiu. L'afirmació força important que el Deuteronomi fou causa de la desaparició del profetisme mereix ser explicada, cosa que no féu Alonso¹⁰. No entenc com pot sostenir que el pas de la religió del temple a la religió del llibre s'hagi de mirar com un demèrit o com una regressió. En la seva globalitat, de fet, representa un autèntic progrés perquè purifica la religió jueva del sa-

¹⁰ El demèrit no és del Deuteronomi, sinó, en tot cas, de l'ús que se'n féu. De fet, el Deuteronomi sembla que en molts moments mereixeria el nom de llibre profètic.

cralisme i de la màgia. No es veu que sigui propi de Mateu aquest esforç d'harmonització del nomisme i de l'antinomisme.

En el pas de religió ètica a religió legal potser s'hauria d'haver indicat que en Esdras apareix la tasca de recercar el sentit de la llei: és el *darash*; és la interpretació midràshica.

Alonso dóna una visió descendent de l'A. T. que no deixa de desconcertar i, a voltes, podria semblar fruit d'una certa tendència apolo-gètica cristiana: com si l'adveniment del Crist significués la superació de tota una sèrie de limitacions que existien abans. La visió que dóna sobre el Deteronomi és massa negativa, essent així que representa un autèntic progrés. Només cal recordar que allí on es deia: «no tindràs altres déus davant la meva faç», diu, «estimaràs Jahveh, el teu Déu amb tot el teu cor, amb tota la teva ànima i amb totes les teves forces».

Ja que Alonso ha volgut ser quasi exhaustiu, potser s'hauria d'haver referit al nomisme dels sapiencials. A Babilonia hi ha una tradició de nomisme absolut, registrat en una sèrie de codis; a Egipte, en canvi, no hi ha codis sinó llibres sapiencials.

T. LARRIBA URRACA (Navarra), *Fundamento teológico y motivaciones del Código Sacerdotal.*

Els textos del Codi Sacerdotal traspuen un anhel universalista i d'unificació dels diferents grups del poble jueu. Les antigues tradicions reben una nova llum i són adaptades a les necessitats del moment present. Tant la història com el culte, que són inseparables, manifesten el disseny del Déu vivent: el seu poble l'ha de servir en puresa, santedat i concòrdia perquè Ell és el Sant, el Déu Únic. El Codi Sacerdotal no té sentit sense història.

És difícil parlar de la coherència del Codi Sacerdotal. Sembla que segueixi una línia que comença amb la creació i acaba amb la mort de Moisès. Des d'Egipte a Canaan hi ha un esquema amb formes estereotipades. Però les parts narratives del P ens donen una visió un xic fragmentària, que es faria incoherent si no disposéssim de les altres fonts o tradicions. Nogensmeny, la trama fonamental, basada en el que Von Rad anomena «confessions» és bastant coherent.

La barreja que el P fa de lleis i història és fruit de la seva preocupació per la puresa de la llei; d'aquí que s'ocupa de la vida. Les lleis són emmarcades històricament. Però el P és història etiològica. L'element històric no és l'element principal sinó el teològic. Són clares les seves intencions «ecumèniques», així, per exemple, en la creació, on el domini del món pertany a tot home, creat a imatge de Déu: en les aliances amb Noè («amb vosaltres... i amb tots els éssers vivents que estan amb vosaltres», Gn 9,9-10) i Abraham («sortiran de tu reis», Gn 17,6); en la celebració de la Pasqua (Nom 9,1-14).

El caràcter pacifista del Codi Sacerdotal es manifesta en la unió dels dos grups sacerdotals; en què prescindeix de les exigències de

Déu en quant a la unitat de culte, en sentit «local». D'aquesta manera s'entendria un cert apropament entre jueus i samaritans a base de tolerar altres temples. També es manifesta en el respecte als *gerim*.

En l'exhortació insistent a entrar a la Terra Promesa s'hi descobreix certa espiritualització: els ulls de la fe han de veure les riqueses d'aquesta Terra.

La legislació està situada dins de la perícopa sinaítica. Es posa en relleu la importància dels fundadors de la religió; els seus successors estableixen el mateix ordre social i religiós, adaptat a les circumstàncies actuals.

El Codi Sacerdotal conté una ètica. Això costa a voltes de descobrir perquè, com diu Wellhausen, l'èmfasi està posada en el com més que no pas en la substància. Les lleis no són explicades perquè es pressuposa que són conegudes. La santedat del P no és purament ritual sinó que és també expressió d'una puresa espiritual i moral. A voltes sembla que la conducta moral resti ofegada per les lleis. Tanmateix, l'home que compleix les lleis és que es deixa vèncer per la voluntat de Déu.

Larriba no pogué dominar un tema massa extens. Això féu que la part introductòria ocupés pràcticament tota l'exposició, mentre que el fonament teològic i les motivacions del Codi Sacerdotal tinguen ben poc tros. El conferenciant sembla que segueix bastant el concepte d'etiologia que dona Fink, el qual, tanmateix, parteix d'una base preconcebuda. Larriba unifica masses coses en el seu treball. Així, per exemple, les revelacions a Noè, a Abraham i a Moisès no es poden unificar. El Codi Sacerdotal no parla de la revelació a Moisès com en altre lloc es parla de les revelacions a Noè i a Abraham. A Moisès no se li concedeix el mateix.

A. GONZÁLEZ NÚÑEZ, *Fundamentación y sentido de la ley en la historia yahvista-elohista.*

La tradició del Sinaí és un dels grans esquemes del Pentateuc. El tema d'aquesta tradició és l'aliança. Aquest esquema té una doble versió: la jahvista i l'elohista. El seu vocabulari i la seva forma troba una prefiguració en els pactes de vassallatge.

González Núñez parlà del decàleg mosaic i del decàleg cùltic. El primer oferia originàriament uns preceptes curts, però les seves motivacions estan orientades a modificacions ulteriors. Es damana a l'home una actitud interna. Inclou una religió ètica i una ètica religiosa. El decàleg cùltic, en canvi (Ex 34), inclou el primer manament, regula l'observança de les festes, etc., però no inclou preceptes ètics. És evident que el bressol d'aquest decàleg no pot ser un Israel nómada sinó sedentari.

En un segon apartat, el ponent exposà la fonamentació historico-religiosa dels codis JE. El fonament no és la comunitat o l'estat sinó

Déu. Això es dedueix del mateix vocabulari, *torah*, *mishpat*, *devarim* fan referència a aquest origen diví, que indiquen ensem l'acceptació per part de l'inferior. L'aliança no té consistència en si mateixa, depèn de la voluntat del que la fa. El Déu que interpella el poble és el «Déu d'Israel», un Déu conegut. Això és el que apareix del pròleg històric dels pactes devassallatge: t'he tret d'Egipte. Això fa d'Israel la propietat particular de Déu. Déu no es defineix simplement pel que féu sinó, i principalment, pel que farà. Correlativament apareix el concepte de l'Israel de Déu, d'aquest Déu que ho és d'Israel. És el poble salvat d'Egipte, conduït pel desert a la seva meta. És interpellat per un Déu que l'ha alliberat. D'aquí la tensió entre l'Israel existencial i l'Israel poble de Déu. Les motivacions particulars d'alguns preceptes tenen una direcció ètico-religiosa. Fan apel·lació a un poble que solament es pot realitzar responent.

En un tercer i últim punt, González parlà del sentit i de la funció de la llei segons la teologia de JE. És una teologia emmarcada en un estatut històric, dinàmic i profètic. Ofereix una dimensió horitzontal i vertical de l'aliança. La dada fonamental és : «Jo sóc el vostre Déu, vosaltres el meu poble». L'home es transcendeix i es realitza. Senyala un camí i un estil de vida. El precepte fonamental té una lletra i un esperit. La primera porta el risc de fer perdre el darrer. És el risc d'autonomitzar-se. Els profetes ho veuen i ho denuncien; d'ells neix una evolució que porta a la recuperació de l'esperit original del precepte fonamental: actitud d'obedència i de respecte. L'amor no és quelcom que es pugui complir, sempre s'està fent. L'aspecte amenaçant de l'aliança és quan l'home diu «no» a Déu, reparable per la renovació de l'aliança.

Com a conclusió, s'ha de dir que la llei és *històrica* per la intenció de Déu i per les circumstàncies concretes en què es troba l'home. És *dinàmica* perquè es fa amb l'home i perquè Déu es defineix per les seves obres: per les que féu i per les que farà.

El treball de González Núñez, sense que aporti molt de nou, està bastant ben exposat. No obstant, hi ha punts que semblen capdals en la seva estructuració, que són tractats d'una manera massa breu i superficial. Així, per exemple, el punt referent a les motivacions particulars d'alguns preceptes. Quan tractà de la fonamentació històrico-teològica dels codis JE potser s'hauria d'haver d'aprofundit més en la teologia del *segulla*. La referència que féu sobre l'etiologia que es descobreix en el sentit i funció de la llei no aclarí si aquesta etiologia es troba en el pròleg o en la llei propiament dita.

D. MUÑOZ LEÓN (Jaén), *La novedad del mandamiento del amor en los escritos de San Juan: Intentos modernos de solución.*

La moral joanea és avui objecte d'especial atenció. El ponent començà donant una visió panoràmica dels textos del IV Evangeli i de les lletres de Joan que parlen del manament de l'amor, anomenat *nou* a l'escola joanea. En segon lloc es refereix a les explicacions tradicionals sobre la novetat del manament de l'amor, que parteixen d'un pressupost diferent del de la mentalitat crítica. Generalment s'explica la novetat fixant-se en l'expressió «com jo us he estimat».

Segons R. Bultmann, el manament nou és propi de l'evangelista. Això és el que exposà Muñoz en un tercer punt. És el manament constitutiu de la comunitat escatològica, encarregada de continuar l'obra del revelador. S'anomena nou no per contraposició al vell sinó per ser el manament de la comunitat escatològica. La major part dels comentaristes critiquen aquesta exposició sense, però, haver-ne mesurat el seu abast. La tesi de Bultmann és coherent; llàstima que hagués estat construïda sis anys abans de les descobertes del Qumran. S'hagués estalviat aplicació gnòstica. Per a Dodd, en canvi, Joan reuneix els ensenyaments esotèrics de Crist, segons es troben dispersos també en els altres evangelis. Però el IV Evangeli dona a aquests ensenyaments una interpretació pròpia. Barret relaciona el manament nou i el capítol de Marc sobre l'apocalipsi. Jesús pensa sobretot en l'Església. És nou perquè revela la relació de Pare i Fill i perquè és per a una nova comunitat.

Finalment, i en un quart apartat, el ponent intenta determinar la novetat dins de la perspectiva total de l'Evangeli. Muñoz remet a 1Tes 3,12; Rom 13,10; Ef 4,32; 5,2.25, etc., per a dir que el precepte de l'amor no és un invent de Joan. L'únic que ha fet ell és conservar unes fórmules més antigues. Pau ja té la fórmula; Joan l'explicita posant-la en el moment de la celebració de l'Eucaristia, que expressa la novetat del profund amor de Crist i l'exigència de l'amor mutu.

Com a conclusió, val la pena retenir el fet que Joan uneix llei, coneixement i cor. La comunió amb Déu es fa a través de l'amor. Es tracta d'una participació individual, no col·lectiva.

La llarga introducció que el ponent féu a la que és la seva tesi sembla exigir que aquesta fos clara i original. Els textos són tocats massa lleugerament. Es passa amb massa facilitat d'un llibre a l'altra. La referència a Jeremias 31 esdevé externa. El profeta parla en aquest lloc d'un nou sistema de promulgació que, de fet, és un canvi de l'home mateix, essent així que el profeta està preocupat abans que tot pel problema antropològic.

D. GONZALO MAESO (Granada), *Proyección del Decálogo sobre todo el Pentateuco.*

Partint del què l'autor anomena «projecció retrospectiva» de la inspiració bíblica, com clau del seu estudi, exposà sumàriament la projecció del decàleg sobre els principals relats, episodis, quadres, disposicions varies i elements que integren la vasta història que comença amb els orígens del món i de l'home i acaba amb l'arribada del poble d'Israel a les portes de Canaan. Intentà demostrar com en tot el Pentateuc hi ha subjacent la doctrina i els preceptes del decàleg, que vénen a ser com el substracte més ferm de tot aquest complex, al qual donen la seva màxima unitat ideològica i moral. Així s'obté una visió més unificada i profunda d'aquests cinc llibres, sigui quina sigui la seva forma, època i redactors.

El treball del professor Gonzalo Maeso fou més un gest de bona voluntat que no pas un estudi seriós i científic. Tota la seva exposició fou una demostració d'una manca evident de mètode i de preparació científica per a llegir la Bíblia. S'entretingué extensament, massa, en Gn 2,20-24, que definí com un autèntic tractat de sexologia. Féu constatar amb la satisfacció de «bon catòlic» que la finalitat primordial del matrimoni és la procreació, fer fills. I presentant una exegesi treta de la mànega, llegí l'efesi *mysterium magnum* no aplicat simplement a Crist-Església sinó al mecanisme procreatiu. Féu una lectura literalista de Gn 2, però al mateix temps repetia, amb esperit acomodaticí que *Il y a quelque chose mieux que l'histoire*. Entén el *dabaq* (*vadherir*) com el substracte de l'amor matrimonial però també familiar: «el casado quiere casa». Fent una interpretació ben original, entén el «seran dos en una sola carn» com l'aparició de la prole. El lamed és de finalitat procreacional. En fi, Gonzalo Maeso fa ben seva la finalitat que l'antic catecisme castellà marcava al matrimoni: «Vivir pacíficamente y crear hijos para el cielo».

L. ARNALDICH (Salamanca), *Contenido teológico de la Torre de Babel (Gén 11,1-9).*

En tota l'alta i baixa Mesopotàmia existiren nombroses torres de pisos construïdes amb toves i maons, amb escales i rampes que posen en comunicació el santuari superior amb l'inferior. L'origen de l'*Etemenanki* («fonaments del cel i de la terra») es perd en la nit dels temps. En el punt més elevat hi havia la capella (*saharu*) on hi descansava Marduk. Al cim d'aquesta torre rebé Hammurabí el cèlebre codi, com Moisès rebé la llei al cim del Sinai i com Crist al cim d'una muntanya proclamà la nova llei. Nabucodonosor dialogava amb la divinitat dins la torre que ell i Nabopalasar feren reconstruir.

A aquesta torre al·ludeix el text de Gn 11,1-9, el relat etiòlogic, del qual es formà en temps de la captivitat. El redactor del Pentateuc se

serveix de testimonis orals i escrits per a introduir aquest fragment en la història de la salvació. Coneixia les quatre fonts, com també els profetes, els savis i les tradicions i ensenyaments històrico-religiosos. Amb aquest material a la mà, reinterpretà la història. Això significa que en l'estudi de qualsevol passatge del Pentateuc s'ha de tenir en compte la *Traditionsgeschichte* i la *Redaktionsgeschichte*.

¿Quina raó hi havia per a polemitzar contra una ciutat que no s'interfereix amb la història d'Israel fins al s. vi? Aquesta dificultat neix, almenys en bona part, del fet que es creu que aquest relat és dels temps de Salomó. S'ha de tenir present que Nabucodonosor, el rei que reconstruí la ciutat i la torre, fou el que deportà els habitants de Jerusalem; ell volia sotmetre tots els pobles a Marduk. D'aquí la conveniència que la torre fos enderrocada. Isaïas li dedica una sàtira: «¿Com has caigut dels cels, estrella del matí, fill de l'aurora! ¿Com has estat abatut a terra, tu que avassallaves les nacions! Tu que fins deies en el teu cor: *Pujaré als cels; per damunt de les estrelles de Déu enlairaré el meu tron, i m'asseuré a la muntanya de l'assemblea, a l'extrem límit del Nord. Pujaré sobre les espatlles dels núvols, m'assemblaré a l'Altíssim. Com has estat llençat al seol, a les profunditats de l'abisme!*» (Is 14,12-14). Aquesta mateixa actitud i situació Ezequiel (28,11-16) la predica del rei de Tir i Gènesi de l'home (3, principalment els versets referents a l'expulsió del Paradís).

Els jueus es pregunten per què la torre està enrunada i ho atribueixen a una intervenció de Jahveh. Ens trobem, per tant, davant d'una explicació etiològica. L'autor o redactor del Pentateuc coneix aquesta etiologia i la col·loca entre Gn 10 i Gn 11,10 ss. per a polemitzar, d'una part, contra l'orgull i egoisme de Babilònia que pretenia constituir-se en *porta de Déu*, és a dir, en centre polític i religiós del món, i de l'altra ensenyar als seus lectors que Israel, per lliure elecció de Jahveh, fou escollit de bell començament com centre religiós de la humanitat. Déu s'oposa a les pretensions imperialistes de Babilònia de convertir-se en centre religiós del món i escull un poble desconegut. La conquesta de Babilònia per un rei estranger és vista per l'autor d'aquest relat com una confirmació del pla de Déu. Amb aquest text vol aixecar la moral ensorrada del seu poble; és una exhortació a la confiança en el poder de Déu, la resta que ha tornat de l'exili serà la que ha de fundar el nou centre religiós. D'aquí la necessitat de reconstruir el temple. Als que s'han quedat a Babilònia els exhorta a que retornin a Sion. Fins els gentils reconeixen que la salvació ha de venir de Jerusalem: «Vindran molts pobles i nacions fortes per buscar Jahveh dels exercits a Jerusalem i a implorar la faç de Jahveh... Aquells dies, deu homes de *totes les llengües* de les nacions agafaren les puntes de la roba d'un jueu dient: «Venim amb vosaltres perquè hem sentit a dir que Déu és amb vosaltres» (Zac 8,22). En aquesta ciutat Déu no confon els homes contràriament del què féu a Babilònia.

L'exposició d'Arnaldich hauria estat més arrodonida si hagués parlat del significat primitiu de la torre de Babel, tant a Mesopotàmia com a la Bíblia. Abans d'arribar al significat etiològic proposat pel conferenciant, i que avui ja accepten bastants autors, hagués estat interessant el sentit que la torre de Babel hagués pogut ja tenir abans. Crec que també era necessari dir de quina manera el redactor del Pentateuc té consciència que la seva interpretació modifica o no el context en el qual s'insereix. És indubtable que en la seva situació actual diu quelcom que es creu harmonitzat amb els capítols precedents i dos subseqüents del Gènesi.

S. BARTINA (San Cugat del Vallès), *Ley y gracia en el Nuevo Testamento*.

Tractà dels fonaments de la moralitat en el Nou Testament. Buscà les motivacions, no la seva formulació. Intentà atènyer els textos en llur presentació crítica. D'aquesta manera volgué tocar el substracte ètic radical.

La Bíblia no té una ètica especial. La vida està lligada a la religió. La moralitat és la voluntat de Déu; les raons d'aquesta voluntat ja no interessen.

La mentalitat del N. T. és més ètica que política. L'actitud moral del cos doctrinal neotestamentari és igual a la del V. T. Ens trobem davant d'una ètica essencialment religiosa.

Tot seguit Bartina estudià l'ensenyament del Crist. Les benaurances són per al N. T. el que el Sinai per al V. T. L'amor arriba fins a l'enemic, i això interpretant preceptes antics. La novetat està en què l'interès se centra en un món espiritual, en una retribució espiritual. Les paràboles no són regles concretes de conducta sinó principis.

En el IV Evangeli les formulacions ètiques semblen encara més espiritualitzades. Hi domina una mentalitat més contemplativa que argumentativa. Entrar en la vida exigeix una regeneració que passa a través de la fe. Ara bé, la fe té ressonàncies morals. El IV Evangeli no és parenètic; els principis s'exposen en antítesi. L'últim fonament de la moral és la connexió de la vida amb Déu.

Per a Pau, la base dogmàtica de la vida cristiana constitueix també el fonament de la moral. L'Esperit, a diferència de la llei, dóna als cristians poders espirituals i morals. L'home depèn en el seu caminar moral del Crist ressuscitat (fonament teològic o cristològic).

L'*amartia* col·loca l'home fora de l'esfera religiosa. Per als que tenen l'Esperit no és necessària cap llei. Però mentre no s'és cristià totalment la llei és necessària, almenys com una norma indicativa de conducta. D'aquesta manera ja es pot entendre que la gràcia és l'element principal. Segons Ef 4 la imitació de Crist és la norma immediata de conducta, la remota és la gràcia. En aquest sentit, Joan de la Creu podrà dir encertadament: «Aquí no hay camino porque para el justo

no hay ley». Conseqüentment es pot dir que en la visió paulina la llei s'identifica amb el *no*: tota llei és limitació i tota limitació és un *no*. La llibertat, en canvi, que és més que *anomia*, s'identifica amb el *sí*, i el *sí*.

Com a conseqüència tenim que en la Bíblia llei i moralitat no s'identifiquen; que llei i gràcia es diuen en relació a la justificació; existeix una dualitat entre esperit i codi, preval el primer però el segon és necessari. Però la Bíblia no dóna la raó última total d'aquesta presentació. D'aquí que s'ha de recórrer a la tradició. D'aquesta manera es podrà estudiar com justificar l'evolució de la moral actual. La tradició és necessària per a l'estructuració d'una nova moral, que ha de tenir una part positiva i una de negativa. La primera és Crist, la gràcia; la segona, el decàleg.

El treball de Bartina ofereix una dificultat metodològica i és l'extensió enorme del camp estudiat. Això fa que tingui més el caire d'una conferència que no pas d'un estudi d'investigació. El títol del treball era molt ambiciós i, par tant, difícil. Nogensmenys, en el curs de la seva exposició sortiren coses interessants i indicacions d'una evident actualitat. ¿Però es pot dir realment que les raons de la voluntat de Déu no interessin? En el precepte de l'amor al proïsme, per exemple, tant en l'A. T. com en el N. T. hi ha la teologia que l'home és imatge de Déu, que tots formen part del poble de l'Aliança (jueus), que tots han estat redimits pel Crist; oprimir els dèbils (vídues, orfes, etc.), és destruir la comunitat; oprimir el foraster és oblidar que també foraster fou Israel a Egipte, etc. El punt referent al dualisme lletra i esperit ens semblà fluix. El títol demanava més.

L. ALONSO SCHÖKEL, *Religión cáltica y religión ética en el A. T.*

Aquest treball té un caràcter més analític que no pas sintètic. És un plantejament que no coincideix amb el binomi visió vertical-visió horitzontal.

El punt de partença de l'exposició són les paraules de Crist: «Aneu a aprendre què vol dir: Vull misericòrdia i no sacrifici» (Mt 9,13) i «Si haguéssiu comprès què vol dir: Vull misericòrdia i no sacrifici, no hauríeu pas condemnat uns innocents» (Mt 12,7), que són una cita d'Os 6,6. Per a il·lustrar l'exposició, el ponent se serveix també d'Am 5,23-24 i de Miq 6,6-8. Aquest darrer ajuda a trobar el punt exacte del gènere literari: «¿Amb què em presentaré a Jahveh i m'inclinaré al Déu del cel? Em presentaré amb holocaustos, amb vedells anyals? ¿Acceptarà amb bons ulls Jahveh els milers de moltons i el gran nombre de rius d'oli? ¿Oferiré el meu primogènit per la meva prevaricació, el fruit de les meves entranyes pel pecat de la meva ànima? Oh home! T'han ensenyat quines són les coses bones i què t'exigeix Jahveh: practicar la justícia, estimar la clemència i caminar amb humilitat a la presència del teu Déu» (Miq 6,618). Es tracta d'una cerimònia litúrgica

que equival a una requisitòria profètica. Hi ha una denúncia de pecats; l'home pregunta com es podrà presentar a Jahveh.

L'enfocament del problema ha canviat. La teoria anterior presentava un esquema evolutiu: primer el culte, després la religiositat ètica, inaugurada pels profetes. Aquesta qüestió tingué el seu ressò en el camp confessional: els catòlics defensen religiositat cùltica, els protestants la profètica, és a dir, la de la paraula. Això evidentment no es deia, però es percebia. De fet també els catòlics en la praxi eren «protestants», és a dir, acceptaven el plantejament genuí. El que ha ajudat a canviar l'enfocament de la qüestió ha estat l'estudi de les formes del gènere *riḇ*.

Alonso Schökel es refereix a l'ús d'aquesta arrel en la cultura extra-bíblica, en els pactes de vassallatge dels heteus, on es troba en contextos de denúncia del pacte o de declaració de guerra. Es fixa igualment en alguns textos de l'A. T., on el *riḇ* apareix en context d'aliança.

Tot seguit estudia l'ús profètic de la requisitòria. Un cas ben típic el tenim en Is 1,10 ss. És una denúncia del culte que no està fundat en la justícia social: «Estic embafat d'holocaustos, de xais, de sagí de vedells, i de sang de toros, d'anyells i de boc. No estic satisfet... Ni tan sols quan augmenteu les vostres pregàries, no escolto. Les vostres mans són plenes de sang... Deixeu de fer el mal, apreneu el bé, socorreu l'oprimit, sigueu justos envers l'orfe, defenseu la causa de la vídua. Veniu, que *discutirem*, diu Jahveh...». El profeta acaba fent veure que la conversió és possible, però si aquesta no es dona vindrà la destrucció: «Si veniu i obeïu, el bé de la terra menjareu; però si us negueu i us rebelleu, per l'espasa sereu devorats». El gènere *riḇ* es il·lustrable igualment per Is 58 i pels Sal 50-51, que el ponent explicà breument.

Després es fixà en l'ètica sapiencial que, no obstant i la seva importància no ha estat estudiada perquè els protestants tenen aquestes obres com apòcrifes. L'Eclesiàstic es planteja el problema de la religiositat ètica i de la religiositat cultural. És un teòleg «quaerens intellectum», quin valor poden tenir els sacrificis d'un home que està explotant a un altre? És la contradicció de construir i enderrocar. Quan l'home refusa les obres ètiques refusa igualment les obres cùltiques. El mateix llibre fa una anàlisi de tipus psicològic: ¿què pretén aquest home que està explotant el proïsme? Per a dur endavant el seu programa fins corromp els jutges. És aleshores que apareix el «record» de Déu que s'interessa per la situació d'un home.

Tot això és el que passa al N. T., és el que recull la cita que Crist fa d'Oseas. És el problema que planteja Pau: no són les paraules el que compten sinó les actituds.

Portant les coses a un terreny pastoral actual, s'ha de dir que no n'hi ha prou amb una reforma litúrgica. No té cap sentit aquesta re-

forma si no va precedida d'una de social. La paraula de Déu interpeHa vitalment.

L'exposició d'Alonso Schökel fou interessant i demostrà un treball personal. Hi ha un aspecte, però, que no sembla clar. El ponent ve a dir que el gènere *rib* és pràcticament un gènere cùltic. Ara bé, en Nehm 5,7, per exemple no és així. En Jutg 8,1 i 6,5 ss. es tracta simplement d'una disputa per pactes no observats. Es dóna en una esfera de relacions internacionals. Així mateix es troba l'arrel *rib* en l'estela de Safira (línia 17). En profetes, en canvi, el *rib* és sempre el «rib de Jahveh». Crec que es pot acceptar la conclusió de Limbur, segons el qual la manera de parlar dels profetes denota unes formes copiades o originades en una esfera de relacions internacionals, on els missatgers reials presenten la queixa contra el poble vassall o simplement aliat. És un model de la figura del profeta, anunciat que Jahveh té una queixa, un *rib*, contra el seu poble ¹¹.

CONCLUSIÓ

Abans d'acabar s'ha de recordar que al costat de les ponències agrupades sota el tema central *Fonamentació de l'ètica bíblica*, foren presentats també quatre temes lliures. El de Gonzalo Maeso ja l'hem resumit i criticat. El segon era de M. HERRANZ, *Las espigas arrancadas en sábado (Mt 12,1-8 par.)*. Tradición y elaboración; el tercer de M. NICOLAU, *Teología bíblica del signo*; el quart d'A. SALAS, *El mensaje del Bautista. Estudio histórico-redaccional de Mt 3,7-12*.

Fou una setmana densa en quant a ponència i força útil en les discussions reservades als professors. En general, el mètode de treball aparegué deficient; l'aportació d'una bona part de treballs, poc original. Es notà una certa manca de contacte amb material de primera mà. D'aquí la repetició de coses ja sabudes. Alguns treballs semblaven conferències d'alta divulgació o resums per a algun diccionari. Són les limitacions amb què lluiten els escripturistes ibèrics. Alguns moments hom tenia la impressió que hi havia més preocupació per l'exegesi feta que no pas per l'exegesi que s'ha de fer.

Tanmateix, cal lloar la illusió i la perseverància de molts. Crec que això és un bon punt de partença per a millorar una institució que ha donat ja molts i bons fruits.

FREDERIC RAURELL

¹¹ Cf. J. LIMBUR, *The root «rib» and the Prophetic Lawsuit Speeches*, JBL 88 (1969) 291-304. Per al nostre cas, principalment la p. 304.

PRIMER CONGRESO DE HISTORIA DEL PAÍS VALENCIANO

Organizado por los Departamentos de Historia de las Facultades de Filosofía y Letras, Derecho, Medicina y Ciencias Económicas, bajo el Patrocinio del Excmo. Sr. Ministro de Educación y Ciencia

Valencia, 14-18 de abril de 1971

INSTRUCCIONES A LOS CONGRESISTAS

Congresistas

Son considerados congresistas, a todos los efectos, aquellas personas que se hayan inscrito como tales y hayan abonado la cuota de 800 pesetas, o 400 si son estudiantes, de acuerdo con la tarjeta distribuida por la Secretaría General. La referida cuota da derecho a:

- a) Participar en las sesiones científicas del Congreso.
- b) Asistir a los actos sociales y excursiones organizadas por el Congreso.
- c) Presentar una o más comunicaciones sobre puntos incluidos en el temario oficial.
- d) Un ejemplar gratuito de todas las publicaciones que emanen del Congreso, incluidos los tomos de Actas y Comunicaciones a publicar ulteriormente.
- e) Veinticinco ejemplares, en separata, de la comunicación o comunicaciones presentadas por el congresista.
- f) Eventuales rebajas en los transportes ferroviarios.
- g) Asistir juntamente con uno o más acompañantes cuyos derechos de inscripción son de 400 pesetas por persona; dichos acompañantes gozarán de los derechos indicados en los apartados a), b) y f).

Comunicaciones

Todos los estudios o comunicaciones presentados al Congreso deben girar en torno al temario fijado y acomodarse a las siguientes normas:

- a) El *título* de las comunicaciones debe indicarse al formalizar la inscripción o, en último plazo, antes del 31 de enero de 1971.
- b) Antes de dicho día deberá remitirse a la Secretaría General del

Congreso un *resumen* (veinte líneas aproximadamente) de la comunicación, que permita su clasificación temática y la correspondiente programación dentro de las sesiones de trabajo.

- c) La *extensión* de las comunicaciones no podrá exceder de las quince hojas holandesas, mecanografiadas a doble espacio.

Correspondencia

Se ruega dirigir toda la correspondencia a *Secretaría General del Primer Congreso de Historia del País Valenciano*. Departamento de Historia Contemporánea. Facultad de Filosofía y Letras. Paseo al Mar, 22. Valencia - 10.

TEMARIO

1. LA ÉPOCA CUATERNARIA
 - a) *El medio geográfico.* — b) *El paleolítico.*
2. ECONOMÍA Y SOCIEDAD
 - a) *Demografía.* — b) *Estructura económica y actividades productivas.* — c) *Estratos sociales y conflictos de clase.*
3. MARCOS INSTITUCIONALES E HISTORIA POLÍTICA
 - a) *El derecho.* — b) *Las instituciones culturales.* — c) *La vida política.*
4. LENGUA, HUMANIDADES Y ARTE
 - a) *Cuestiones generales.* — b) *Lengua y literatura.* — c) *Humanidades.* — d) *Las artes y la configuración del hábitat.*
5. CIENCIA, TÉCNICA Y MEDICINA
 - a) *La ciencia.* — b) *La técnica.* — c) *La medicina.*
6. METODOLOGÍA Y FUENTES HISTÓRICAS

BIBLIOGRAFIA

GIULIO GIRARDI, *Sobre el problema de l'ateisme*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1969, 283 págs. (col. «L'Home Nou»).

Recoge este interesante volumen ocho artículos, conferencias y ensayos del profesor Girardi publicados ya en buena parte por diferentes revistas en estos últimos años. La unidad temática fundamental y el tratamiento suficientemente articulado y progresivo de este «pensamiento en ruta», como se autocalifica el autor, quedan mucho más patentes en esta publicación unitaria. El tema, que es abordado desde ángulos parcialmente diferentes, es el de las exigencias que el ateísmo, entendido como concepción global de la existencia, del mundo y de la historia, plantea al creyente, en este caso al cristiano. Las tres principales son la comprensión, el diálogo y la colaboración en la construcción de un mundo más humano.

El deseo de realizarlas inteligentemente y con fidelidad absoluta a la propia fe, atraviesa el libro de principio a fin.

Girardi muestra al cristiano la legítima autonomía regional no sólo de las ciencias y las artes sino, muy particularmente, la de la moral o de lo axiológico. Esta aportación, aunque no sea totalmente nueva y entronque con la mejor tradición tomista, ha de considerarse como la más importante en el orden del pensamiento para clarificar las posiciones. El diálogo con los no creyentes tiene entonces un ámbito muy amplio que abarca incluso los proyectos globales de futura humanidad. Por ello nos parece que los artículos «Ateisme i teisme davant el problema del valor absolut de l'home» (pp. 123-143), «L'ateisme enfront del problema moral» (pp. 145-153), y sobre todos el «Reflexions sobre el fonament d'una moral atea» (pp. 155-186) constituyen el núcleo de esta obra. Mostrar al mismo tiempo, como hace el autor, que una tal concepción laica de la moral no convierte a Dios en una instancia superflua a nivel del fundamento y del fin de la existencia, revela a un profundo y sagaz pensador atento a todos los elementos problemáticos en presencia. Por otra parte, el conflicto insoluble en este mundo entre la felicidad y la bienaventuranza, la moral y la vida, remiten a lo que sobrepasa lo moral.

La superación del platonismo cristiano y de los restos de mentalidad «antiguo régimen» (Girardi los agrupa bajo el apelativo de «so-

brenaturalismo» entre comillas), ha sido a los ojos del autor el gran avance de la Iglesia en estos últimos años, cristalizado sobre todo en la Constitución Pastoral «Iglesia y mundo» del Concilio Vaticano II. «L'Església davant l'humanisme ateu» (pp. 11-83) trata de describir esta nueva situación y mostrar cómo los textos conciliares referentes al ateísmo invitan a proseguir lúcidamente por las sendas abiertas. El cristiano no es quien deserta de la tierra o del hombre, y el cristianismo vivirá en adelante de manera más plena y global las exigencias del mandamiento del amor que le caracteriza. Por esto la desmitización no proviene sólo del ateísmo, sino, y con más radicalidad todavía, de la misma fe (cf. *Desmitització i ateisme*, pp. 85-122). Téngase en cuenta que la desmitización como crítica lo es también del ateísmo y de sus mitos o verdades parciales con pretensiones de totalidad.

Girardi se manifiesta una vez más como entusiasta del diálogo sincero, inteligente y leal con el ateísmo. En realidad su interlocutor privilegiado es el ateísmo marxista, no tanto el de los gobiernos comunistas del este de Europa, representantes según él de un «integrista», sino el que deriva de la doctrina del mismo Marx que, según el autor ya examinó con anterioridad, le parecen permitir una cultura autónoma y aun una viabilidad de una religión no alienadora. Los nombres de un Lombardo Radice o de un Garaudy, aunque no citados expresamente, nos vienen en seguida a la memoria. Tal sería el auténtico humanismo marxista que ofrece un futuro para la humanidad. Estas cuestiones de actualidad apasionante son examinadas en los últimos ensayos, «Filosofía de la revolución i ateisme» (pp. 193-210) y «Diàleg i Revolució» (pp. 211-279). A Girardi se le impone el cambio cualitativo global, rápido y radical que es la revolución. Como filósofo comprometido intenta señalar las condiciones mentales y morales en que debe llevarse a cabo. Sus simpatías van claramente hacia la revolución no violenta, aunque no excluya de entrada otras posibilidades. En la medida en que el cristianismo se solidariza con los regímenes establecidos y con una imagen del mundo estática, sancionada por Dios, la revolución le convierte en atea, pero el cristianismo no está necesariamente vinculado a ellos. El diálogo intelectual entre cristianos y marxistas puede mostrar las convergencias profundas y las disparidades radicales que no por ello nos impiden la colaboración en lo que no sean proyectos ateos, como tampoco se exigirá al marxista la colaboración en los proyectos religiosos. La hora del diálogo intelectual, por otra parte, no ha pasado. Quizás hoy seamos más conscientes de sus límites y peligros, pero su exigencia permanece, así como sus finalidades.

Estos últimos artículos —en especial el último— por su misma naturaleza aportan, de momento, interesantes hipótesis de trabajo y primeros intentos de clarificación. Una teoría coherente precisa todavía de muchos estudios complementarios de índole científica, técnica, humanista y teológica. El autor lo reconoce. Por nuestra parte, diría-

mos que el diálogo con el ateísmo marxista, quierase o no, se hace siempre a la sombra de una realidad política incuestionable, el comunismo, y de los sentimientos que origina. Con razón lamenta Girardi la invasión de Checoslovaquia que no sólo truncó una inicial experiencia de tercer camino que, en el ámbito del socialismo, rompía el círculo infernal de los dos bloques sino que además sembró de dudas la esperanza de muchos en la posibilidad de edificación de un mundo socializado en la libertad y la responsabilidad. Con ello se ofrecían armas a los rígidos defensores de un *status quo* en el que los problemas del hambre y de la pérdida de dignidad no encuentran respuesta válida.

Tales situaciones patentizan, por una parte, la debilidad del diálogo mientras no abarca y se inserta en la totalidad del contexto político real pero, por otra, obligan — y echamos de menos un análisis de esta índole en Girardi — a reflexionar suficientemente acerca del papel del Estado en este tiempo, de sus funciones, derechos y alienaciones propias. Probablemente la revolución no se vería ni tan fácil ni quizá tan masiva pero de modo más realista.

«El problema de l'ateisme» sugiere al lector dos cuestiones de índole más general. La primera señala al corazón del debate actual acerca de qué ateísmo está en el centro de la historia de nuestros días. La breve nota «Reflexions sobre la indiferència religiosa» (pp. 181-191) apuntan a nuestro entender a una forma de ateísmo no combativa pero mucho más radical que la marxista. El ateísmo del Este y del Oeste no parece derivar ya tanto de las ideologías del siglo pasado cuanto de un rechazo y de una pérdida del sentido global de la existencia. Para decirlo con más precisión: el universo ideológico actual parece caracterizarse por una lúcida y desengañada crítica de todos los ideales más o menos trascendentes, incluso de los que como los marxistas lo son sólo en la dimensión del futuro. «Dios» lo mismo que «humanidad futura reconciliada» pierden en ese contexto todo significado propio. La crisis de los sistemas de la razón y de la «religión», nunca había llegado tan lejos. Si esto fuese así el diálogo cristiano-marxista se situaría sólo en la periferia del verdadero problema religioso de la segunda mitad del siglo xx.

La segunda cuestión apunta al tema de la autonomía de lo humano en relación al compromiso cristiano. ¿Hasta qué punto la inserción profética de la fe no lesiona esta autonomía, en particular en lo político? Girardi piensa y desea una presencia activa de la Iglesia en la edificación del mundo y de la que la denuncia es sólo su momento propedéutico. ¿Con qué derecho se realizará esta misión en concreto si no se reconoce una peculiaridad cristiana también en lo axiológico? La autonomía de lo moral no puede ser de tal manera que quede al margen del juicio de Dios sobre la historia. ¿Cómo podrán encarnarse la densidad propia y el plus de sentido que el cristinismo cree poseer

en la humanitat laica del futur? Esta problemàtica se converteix en acuciante desde el moment en el que la Església sale de su *ghetto* y se decide a dialogar con el mundo y a colaborar con él. Gracias a libros como los de Girardi, la cuestión queda claramente definida pero no resuelta.

No es posible en esta breve nota dar a conocer la riqueza de los análisis de Girardi. Su contribución al pensamiento cristiano actual ha de ser considerado como ciertamente valiosa.

Por desgracia, la versión catalana de «Nova Terra» es deficiente hasta cambiar el sentido del original en bastantes ocasiones y convertir muchos fragmentos en casi ininteligibles.

J. M. VIA

EMILE POULAT, *Intégrisme et catholicisme integral. Un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière» (1909-1921)*. Paris-Tournai, Ed. Casterman, 1969, 628 pàgs.

El tema de l'integrisme suscita avui encara preses de posició apassionades. L'autor, tot i que l'aborda en el quadre cronològic dels anys 1909-1921, ha estat conscient de les ambigüitats del tema, i de les seves implicacions actuals (pp. 9 i 57). Precisament per tal d'evitar que donar a la llum pública documents reveladors de tota una organització secreta de l'integrisme, signifiqués una presa de posició simplista sobre la matèria, ha volgut matisar el títol del llibre: «Integrisme i catolicisme integral», perquè com dirà en la introducció, és tot un clima de l'Església catòlica, i no simplement un grup reduït de persones, el que està implicat en aquest assumpte (pp. 69, 75 i 79).

Amb un tacte digne de ser recalcat, l'autor ha volgut donar a tot el llibre el caràcter predominant, quasi bé exclusiu, de «dossier» (520 pàgines de documents, contra 82 de presentació), intentant que el producte de la seva intervenció apareixi «sans emploi» (p. 58), és a dir, com a servei desinteressat a la ciència, no utilitzat immediatament en forma polèmica: «Modernisme o integrisme — diu Poulat — la presència d'aquests dos mots assenyala sempre un adversari; però no hi ha res més variable que la seva utilització i el seu contingut: són funcionalment molt rics, i estructuralment molt imprecisos» (p. 57).

Les ambigüitats del tema i les seves implicacions actuals ja es van fer patents a Jacques Maître, que va emprendre l'any 1956 el treball de recerca metòdica, seguit posteriorment i dut a terme per Poulat: unes veus el volien dissuadir, advertint-li que, amb aquesta recerca «corria el risc de tornar a encendre focs mal apagats i que seria molt millor (...) que es guardés per a ell les descobertes» (p. 8). Els mateixos consells, comenta Poulat, em donaven a mi quan jo estava indagant sobre el tema del modernisme (1957-1958).

Precisament el seu famós treball sobre el modernisme — *Histoire*,

dogme et critique dans la crise moderniste, Paris-Tournai, Casterman, 1962 — havia proporcionat a l'autor, per una banda, una base sòlida de coneixement de l'època de sant Pius X^è, i per altra, l'experiència d'un rigor en el mètode, del qual — diu — malgrat les crítiques, mai no se n'ha penedit (p. 9).

Els 214 documents recollits, minuciosament anotats amb un desplegament d'erudició que impressiona per la seva amplitud i precisió, van precedits per una introducció on l'autor narra les peripècies de la seva labor de recerca, estableix el seu determini de presentar bàsicament un «dossier» tot explicant-ne l'estructura que li ha donat, i realitza finalment un intent tan modest com interessant de síntesis, deixant per a un volum següent una reconstrucció coherent dels esdeveniments (cf. pp. 9-10).

La recerca de documents es va orientar vers dos centres d'interès: els papers de l'arxiu d'Alphonse Jonckx, advocat de Gand (Bèlgica) i membre de l'organització integrista «Sodalitium pianum», i la documentació del procés de canonització de sant Pius X^è.

Els papers Jonckx. Tot el que fins al moment ha estat escrit sobre l'integrisme es basava sobre la correspondència i la documentació obtingudes en un escorcoll efectuat per les forces alemanyes d'ocupació a Bèlgica, al domicili de l'esmentat advocat Jonckx, el 18 de maig de 1915 (Poulat diu, a la p. 11, que la data de l'escorcoll és ignorada; i a la p. 33 transcriu una carta del Dr. Heinz Brauweiler, que va dirigir l'escorcoll, on afirma clarament la data del 18 de maig, sense que aquesta afirmació mereixi cap crítica de Poulat). Jonckx era el corresponsal a Bèlgica de Mons. Umberto Benigni, alt dignatari de la Secretaria d'Estat del Vaticà, i fundador de la societat «Sodalitium pianum», establerta per a lluitar en favor d'un catolicisme romà integral, sense restriccions ni desviacions: «papista, clerical, antimoder-nista, antiliberal, antisectari», explica el programa del S. P. (vg. p. 119).

Dels papers de Jonckx, requisats per les autoritats militars alemanyes l'any 1915, no se'n va parlar més fins l'any 1921, quan Ferdinand Mourret, el cèlebre historiador sulpicià malmirat pels integristes, va poder consultar-los a Ruremonde (Holanda) i va fer-los servir com a base d'una Memòria elevada a altes autoritats eclesiàstiques. La Memòria de Mourret havia de desencadenar el moviment de les forces que portaren a Benigni a declarar disolt el «Sodalitium pianum», el dia 8 de desembre del mateix any 1921 (vg. pp. 599-604).

Però els papers consultats a Ruremonde per Mourret eren fotocòpies, i no els documents originals. La narració de la recerca dels originals empresa per Poulat, per a comprovar l'autenticitat de les fotografies de Ruremonde, presenta múltiples episodis de veritable intriga: un autèntic laberint de pistes falses, de testimonis incomplets o no concordants, en mig d'una floració quasi bé delirant de pseudònims, criptònims i anònims. Fins que, en forma inesperada, l'autor pot entrar en

comunicació amb el personatge que, l'any 1915, va dirigir l'escorcoll a Gand, al domicili de Jonckx: el Dr. Heinz Brauweiler, viu encara i habita a Berlin. Dues cartes del Dr. Bruaweiler (de 23 de març i de 9 d'abril de 1968) donen a l'autor no sols les pistes definitives dels originals de Jonckx, sinó, juntament amb altres proves, la garantia de l'autenticitat de les fotocòpies de Ruremonde. A l'hora d'editar el llibre, l'autor encara no ha pogut veure els originals, situats en un arxiu de la part d'Alemania Oriental anexionada per Polònia (p. 82).

Les afirmacions precipitades d'autors integristes, llençant la sospita sobre l'autenticitat dels documents atribuïts a Jonckx (J. MADIRAN, *L'intégrisme. Histoire d'une histoire*. París, 1964, p. 78; cf. p. 65); Raymond DULAC, *Simple note sur le Sodalitium pianum*, a «La Pensée Catholique» 23 [1952] 89), resulten així desautoritzades.

Els documents sobre sant Pius X^e. — De l'estudi de Poulat, destaca, per una banda, la convicció ara ja fundadament adquirida que el papa sant Pius X^e no sols sabia l'existència del S. P., sinó que li va manifestar «la simpatia i el sosteniment que reservava a la premsa catòlica íntegra» (p. 66). I, per altra banda, resulta clara també la precipitació amb què, en certs moments, va actuar el relator de la causa de canonització de sant Pius X^e, Ferdinando Antonelli. La *Disquisitio* escrita pel l'esmentat relator ha estat objecte de polèmica, en el temps del pontificat de Joan XXIII, sobre tot pel què diu de la diòcesi de Milà i del seu cardenal en l'època de sant Pius X^e, Andrea Ferrari, el qual és acusat d'encobrir el modernisme a la seva diòcesi. Joan XXIII, en un gest típic, va introduir la causa de beatificació del cardenal Ferrari, el 10 de febrer del 1963 (pp. 49-52). Amb tot, la labor del relator, assenyalada amb posterioritat com a deficient, va merèixer de Pius XII^e paraules d'aprovació, les quals, segons Poulat, «són reveladores d'un clima de treball i de pensament» (p. 52).

Els 214 documents que constitueixen el cos de l'obra són distribuïts per l'autor en cinc apartats, titulats cada un d'ells amb una de les cinc primeres lletres de l'abecedari. En cada un d'aquests apartats, els documents segueixen l'ordre cronològic. La sèrie C és la més llarga i important: conté la correspondència privada de Jonckx entre 1909 i 1914. Integren la sèrie A documents oficials del «Sodalitium pianum» de 1909 a 1914. I la D, cartes de dos personatges lligats l'un a Jonckx i l'altre al Dr. Brauweiler. La sèrie B conté «diccionaris convencionals» del llenguatge en clau que utilitzaven els membres del «Sodalitium pianum». Finalment, la sèrie E continua des de la guerra del 1914 fins a 1921 les dues sèries A i C.

L'autor ha traduït tots els documents al francès, excepte tres curts escrits de sant Pius X^e, de lloança al «Sodalitium pianum». Les notes de l'autor que acompanyen els documents, d'una riquesa excepcional, com ja hem dit, són de caràcter introductiu, justificatiu i explicatiu.

En l'intent de visió sintètica que realitza Poulat en les pàgines

61-82 hi troben una explicació fonamentada, punts decisius del tema. Umberto Benigni, com a centre de tota una xarxa secreta de corresponents, acollits al «Sodalitium pianum». La simpatia de Pius X^e per l'obra de Benigni (pp. 65-67). La constel·lació de publicacions al voltant del «Sodalitium pianum». Les proporcions numèriques reduïdes de l'obra de Benigni: «va comptar amb molt pocs membres — diu Poulat —, però molts eren de qualitat, i ocupaven, o van ser destinats a ocupar en altres pontificats càrrecs importants sense haver modificat les seves opinions. Es pot posar en qüestió el seu paper o les seves idees, però no l'honorabilitat de cap d'ells» (p. 70).

Paradoxalment, la importància qualitativa del «Sodalitium pianum», que l'autor no s'està de posar en relació amb l'*Institut de Sant Pius V*, fundat pel cardenal Ottaviani el 21 de desembre de 1960 (p. 127), la denoten tant la reduïda importància numèrica de l'obra de Benigni, com la sonoritat fragorosa dels seus combats: «El S. P. — diu Poulat — no és un cos estranger al sí del moviment catòlic: n'és un producte natural» (p. 69). El «Sodalitium pianum» troba en el catolicisme de l'època un medi ideològic afí (p. 75), un clima general que l'afavoreix: és el clima de l'Església en estat de setge que «s'estén entre l'Església en estat de missió (...) i l'Església en estat de cristiandat, la nostàlgia de la qual sols avui comença a desaparèixer» (p. 79).

Al nostre país, tot i que s'hi va introduir, als últims anys del segle XIX, el terme «integrisme» aplicat al partit polític dirigit per Ramon Nocedal (manifest de Burgos, 1888, primer cercle integrista a Madrid, 1892), aquest clima eclesial ha de ser encara estudiat a fons, sobretot en les polèmiques entre els catòlics durant la Restauració. El canonge Arboleya, en la seva obra *Otra Masonería. El integrismo contra la Compañía de Jesús y contra el Papa* (Madrid, 1930) sosté que a Espanya, l'integrisme no es limitava a ser una força política, sinó que, en forma similar a altres països, tenia una vida independent (pàgines 219 i ss.). Sense donar precisions plenament satisfactòries, des del punt de vista del rigor crític, sobre aquesta independència, recull particularment la referència d'una carta de Benigni a Jonckx (23 de març de 1912) parlant dels «grups liberals i socials del Sr. Aznar» (Severino) (p. 224 i 236, Poulat publica el document on hi ha aquesta al·lusió, op. c., p. 237; v. p. 240), i les denúncies contra el cardenal Guisasola, els anys 1915 i 1916, a causa de la línia que seguia amb el sindicalisme obrer catòlic (p. 236). El tema reclama un estudi rigorós, menys acaparat per les necessitats immediates de la polèmica.

En l'obra de Poulat hi figuren personatges espanyols. Una llista, elaborada per Jonckx el 27 d'agost de 1913, que conté 85 noms d'altres personalitats eclesiaístiques (60 cardenals existents i 25 prelats promocionals al cardenalat), inclou els cardenals: Aguirre (Toledo), Cos i Macho (Valladolid), Herrera (Santiago), Merry del Val (Cúria), Vives i Tutó (Cúria). Jonckx no formula cap apreciació del primer i el ter-

cer, si s'exceptua un signe convencional denotant que Aguirre és vell o disminuït. De Vives i Tutó diu: «molt bo» i de Cos i Macho: «bona nullitat espanyola» (pp. 328-331). Vives i Tutó, un dels consellers més escoltats de sant Pius X i de Merry del Val, mereix en el llibre unes ratlles d'aguda caracterització (p. 587).

En resum, l'obra de Poulat és una obra bàsica, una aportació indiscutiblement seriosa i decisiva per a la història de l'Església als nostres temps. Els índex de temes, de periòdics i de persones en faciliten el maneig. El volum de síntesi que ens promet, obligarà l'autor a formular expressament les tesis que ara han estat solament insinuades en el breu resum de la introducció, o ofertes com a dades en les anotacions als documents.

CASIMIR MARTÍ

HELMUT PEUKERT, editor: *Discussion zur Politischen Theologie*. Mit einer Bibliographie zum Thema. Herausgegeben von H. P. Mainz-München, Matthias-Grünwald-Chr. Kaiser, 1969, xiv + 317 pàgs.

El volum és un recull d'estudis sobre el tema de la «teologia política» tal com l'ha exposada aquests últims anys el jesuïta alemany P. Johann Baptista Metz, és a dir, una «teologia política» que parteix del fet de la superació històrica de l'època de cristiandat i pretén de replantejar la influència de l'Església damunt de la societat civil partint de dos pressupostos: que no s'ha de dirigir sobre les institucions polítiques de l'Estat (cosa pròpia del temps de cristiandat) ans sobre la convivència social d'acord amb la distinció entre estat i societat; i que en la convivència social la funció de l'Església ha d'ésser, com la de tota religió, la de criticar la societat de manera creadora, el que negativament significa que la societat no estigui basada en pressupostos purament irracionals o ideològics, i positivament que la religió ha de contribuir a què la societat creï aquelles institucions que contribueixin a basar la convivència en la llibertat, en la justícia i en la pau.

La tesi de Metz va alçar una certa controvèrsia, sobretot perquè hom hi veia un possible camí de retorn a situacions de cristiandat. Per això es féu necessària l'ulterior clarificació del tema i aquest és l'objectiu del volum present, en el qual col·laboren una sèrie d'autors alemanys més o menys coneguts (hi trobem, p. e., Böckle, Lehmann, Pannenberg, K. Rahner, T. Rendtorff, Schlette, Schürmann, a més de J. B. Metz; hi trobem també dos no alemanys: C. Geffré, de Le Saulchoir); els articles parteixen i s'ordenen a l'interior del llibre dels punts de vista següents: politologia i filosofia (H. Maier i D. A. Seeber); Problemes fronterers i teologia fonamental (Oelmüller, Schlette, Geffré i F. Herzog); exegesi (Schürmann); teologia moral (Ermecke i Böckle) i teologia dogmàtica (Lehmann, Rendtorff, Pannenberg, Rahner i per descomptat, el mateix Metz. El llibre s'acaba amb una llarga bibliografia

sobre el tema de la «teologia política» en la producció teològica del segle **xx**.

Aquest llibre és: un signe de la preocupació actual de la teologia per aclarir el camí de la nova inserció del cristianisme en la realitat social d'un món conscient de la seva profanitat i de l'esglai que es produeix en les capes més responsables sempre que hom entrelluca la possibilitat de revifar una època de cristiandat; una aportació múltiple des de punts de vista complementaris en l'enfocament científic i en la perspectiva confessional (i en menys quantitat, en la procedència geogràfica) entorn del problema d'una nova forma d'influx del cristianisme damunt de la realitat pública de la societat moderna; una ocasió que J. B. Metz ha aprofitat per primfilar els objectius de la seva «teologia política». En conjunt, un llibre ben interessant.

JOSEP PERARNAU

CARL AMERY, *Entre la Iglesia y el mundo. Hacia un planteamiento radical*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1969, 151 pàgs. (Col. «El Hombre Nuevo»).

El llibre d'Amery consta en realitat de set textos originàriament inconnexos, agrupats ara entorn de l'evident unitat temàtica que els relaciona. Justament la diversitat d'origen de cada text, que no calia per cap raó dissimular en la publicació conjunta, a la coincidència de tots en un mateix tema fonamental — la peculiar presència de l'Església en el món d'avui — comporta un seguit de repeticions i d'insistents incidències sobre determinats aspectes i fins determinades expressions, que s'haurien certament evitat en el cas que el llibre hagués estat concebut d'una manera unitària des del principi. El fet és, tanmateix, que la fluïdesa de la lectura del què, ben mirat, és una complicació no en resulta gens destorbada; és tant com dir que la frescor i l'apassionant vivesa de les observacions d'Amery eclipsen tot entrebanc secundari i garanteixen al lector un interès continuat com si tingués una bona novella a les mans.

Comença el llibre amb un breu plantejament del tema «Iglesia y sociedad»; hi són igualment passades pel sedàs les habituals i antagòniques posicions «reaccionàries» i «progressista» a partir de les quals l'Església sol formular en concert les seves respostes al món d'ara. És particularment suggestiu l'apartat «Modernidad, progreso, 'aggiornamneto'» en què l'autor fa veure que ni la modernitat ni el progrés ni l'adaptació no són sempre respostes vàlides de l'Església; l'«aggiornamento» és per a ell la «discretio» del món i molt més que la pura modernitat o l'adaptació que fins pot ésser funesta. «Libertad más allá de la libertad terrestre» és una original reflexió sobre la progressiva pèrdua d'una veritable llibertat en l'àmbit de les esglésies cristianes

a partir de la Reforma. Potser el capítol «El hombre 'de provincias' y su destino» és el menys directament relacionat amb el tema general del llibre, cosa que no vol pas dir que no tingui interès. Segueix «Los hunos, a la vuelta de la esquina», on l'autor s'esforça a descobrir en quina direcció ha de cercar l'Església els autèntics enemics, en comptes d'entestar-se a situar-los únicament a l'esquerra. Els dos últims capítols «¿Para cuándo la próxima capitulación?» i «In memoriam Vaticanum II» volen ser un toc d'atenció als cristians perquè evitin, almenys en la situació present, de recaure en l'endèmica tendència a capitular en els moments decisius i a tranquil·litzar-se amb belles formulacions, realment revolucionàries, com són ara les del Concili Vaticà II o les d'una teologia oberta i progressiva, de la qual no es pot en cap cas prescindir, però que no és suficient ni ha estat mai indefectiblement eficaç a l'hora de la veritat.

Amery no parla mai en general, sinó que es refereix gairebé sempre d'una manera explícita a l'Església d'Alemanya i als seus problemes específics, bé que les ràpides allusions a d'altres indrets — el nostre país, per exemple — no siguin rares. No crec que això sigui cap inconvenient ni que resti gens d'interès universal a les seves crítiques i de vegades punyents observacions, que mai no són amargues ni malvolents, sobre la capacitat de l'Església d'ésser fidel a la seva missió evangèlica en tot moment. Les situacions concretes i precises solen ésser molt més alligonadores, malgrat la limitació, que les divagacions etèries.

S'equivocaria qui cerqués en aquestes pàgines una exposició sistemàtica, matisada i tècnica de la qüestió de les relacions de l'Església amb el món d'avui. Es tracta més aviat del testimoni, si voleu, estrident i fins a un cert punt desproporcionat — cosa que no significa ni de bon tros que sigui desequilibrat ni fals ni, encara menys, negligible — d'un «no conformista católico, es decir, un católico alabado por quien no corresponde» (p. 95). Em correspongui o no, m'adhereixo sincerament al cor laudatori.

R. SALA

E. SCHILLEBEECKX, *Revelació i teologia*. Versió catalana de Pere Casanelles. Barcelona, ed. Nova Terra, 1970, 320 pàgs. (Col. «Temples teològics, 1»).

Teòleg ben conegut, sobretot pels seus estudis sobre els sagraments, el P. Schillebeeckx no ha escatimat esforç per analitzar els problemes més fonamentals de la revelació i de la fe. Presenta aquesta temàtica en aquests «temples teològics», el primer volum dels quals revesteix una importància especial perquè manifesta les orientacions teològiques fonamentals de l'A. Schillebeeckx forma part d'aquesta escola de dominics que prefereixen analitzar la doctrina de sant Tomàs a partir

de les seves fonts i no pas dels seus comentadors. Aquesta orientació ha enriquit les perspectives del tomisme, harmonitzades en una visió d'història salvadora.

Recull d'articles de diccionaris i revistes, «Revelació i teologia» es divideix en quatre parts que tracten de la revelació i de la seva tradició, de la teologia, de la fe i del concepte, i de la renovació de la teologia contemporània. El llibre en primer lloc es dirigeix als teòlegs; el nivell tècnic dels articles, però, és desigual. En el pròleg, l'A. ja s'excusa de les possibles incoherències provinents de les dates successives en què han estat escrits els articles (els més antics són del 1943). Amb tot, la unitat temàtica queda mantinguda; en canvi, la unitat de formulació, com es pot comprendre, resulta força problemàtica. En general l'A. s'absté de polèmica. L'única discussió fa referència a l'obra alemanya de Max Seckler, respecte a la qual la interpretació de Schillebeeckx potser no és prou exacta [H. DE LAVALETTE, a «Recherches de Science religieuse» 54 (1966) 143-145].

Tot i que aquesta obra, entre nosaltres, ja ha influït àmpliament gràcies a les traduccions francesa i castellana, la versió catalana que presentem és un signe de l'interès de poder llegir i pensar la teologia en la pròpia llengua.

EVANGELISTA VILANOVA

Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Barcelona, edición Nova Terra, 1969, 424 págs.

No es fácil hacer la presentación de este libro, sobre los documentos de Medellín, por la densidad de cada documento y la amplitud de los problemas tratados. La II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano es uno de los acontecimientos más importantes de la historia de la Iglesia Latinoamericana, y sus documentos el acta que confirma su mayoría de edad y su personalidad propia. En dicha reunión la Iglesia «centró su atención en el hombre de este continente, que vive un momento decisivo de su proceso histórico», leemos en la introducción a las conclusiones (p. 43). Partir de la realidad latinoamericana y proyectar sobre ella la luz del Evangelio, éste fue el esfuerzo realizado, «la Iglesia ha buscado comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre» (p. 43). Por todo ello es indicado el título del libro: «Iglesia y Liberación humana», porque esta voluntad de transformación descubre las huellas de la imagen de Dios en el hombre y conduce no sólo a la personalización y cohesión, sino también al encuentro con Aquél que purifica y ahonda los valores logrados por el esfuerzo humano. Hacer descubrir esto es la misión de la Iglesia (cf. n.º 4, p. 44).

Es mucha la riqueza que hay en los documentos, aunque difícil de sintetizar, no obstante pueden señalarse unas «ideas fuerza» que como nervios vitales recorren todos los documentos dándoles unidad y coherencia: 1. — La constatación y denuncia de unas estructuras injustas que mantienen en estado de marginación a la mayoría de latinoamericanos con respecto a una minoría, y del continente con respecto al mundo. 2. — La afirmación vigorosa de una personalidad propia y original del continente y de la Iglesia latinoamericana. 3. — Principio de unidad de la vocación cristiana, se excluye la dicotomía acción temporal y acción religiosa. 4. — Una teología del desarrollo integral, en la cual la Resurrección de Cristo es reconocida como origen y meta final de toda energía liberadora. 5. — Centrar toda la acción de la Iglesia en construir la comunidad de base, célula fundamental de la vida de la Iglesia. La Conferencia de los obispos afirma que no se han movido del terreno de los principios pero que ha llegado con urgencia «la hora de la acción», de «inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar».

Un libro, en definitiva, de sumo interés no sólo para conocer la problemática del continente latinoamericano, sino también para el esfuerzo de la Iglesia de dicho continente, que quiere ser fiel a su misión teniendo en cuenta la realidad en que vive. Cabe destacar el prólogo de José Camps, miembro del Instituto Pastoral Latinoamericano, que con buen sentido crítico y conocimiento de la historia, hace una magnífica composición de lugar para entender los documentos y para saber aplicarlos, además, «a la realidad de nuestra propia Iglesia».

JOAQUIM VINARDELL

ARCHIE J. BAHM, *The World's living Religions*. Nueva York, Dell (Lauriel Edit.), 1964, 384 págs.

Se trata de un breve compendio de Historia comparada de las Religiones existentes en la actualidad. La perspectiva del autor es claramente humanista y su deseo es el de sentar las bases de una religión mundial auténtica que será la del hombre como valor absoluto. Para ello cree que ha de superarse la intolerancia de las religiones que, con su teísmo, pretenden ser la única religión verdadera. Tampoco le satisface el marxismo por cuanto finalmente sacrifica el hombre a las exigencias de la revolución violenta. Las semejanzas esenciales que encuentra — y a veces fabrica — en las más diversas creencias religiosas, le ofrecen el camino concreto de solución: hallar lo que en todas las religiones enseña y realiza finalmente la promoción y defensa de la persona humana. Escrito en estilo ágil y muy concreto. Difícilmente satisfará a los hombres religiosos de cualquier tendencia y confesión. Aporta muy poco a los especialistas. Tiene interés su descripción de las

religiones orientales, en particular del budismo, que conoce de primera mano.

J. M. V.

HERBERT HAAG, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*. Madrid, ediciones Fax, 1969, 162 págs. (Col. «Actualidad bíblica», n.º 18).

En la teología y exégesis actual son múltiples y variadas los intentos de comprender mejor el pecado original. En el último decenio se va llegando a un cierto mínimo común denominador, del cual es un claro exponente el libro de Haag.

Se trata de una traducción de la tercera edición del original alemán: *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, aparecida en 1966. Es una lástima que libros de este tipo tarden más de tres años en poder ser leídos por los lectores españoles, sobre todo en éste porque conserva el estilo ágil de la palabra hablada, ya que inicialmente fueron unas conferencias dadas en la Facultad de Teología católica en la universidad de Viena, y esto lo hace más apto para un público amplio.

En la primera parte el autor hace un examen de la presentación actual del dogma del pecado original en la dogmática escolar y en la exposición catequética en el área lingüística alemana. Pasa luego a considerar los relatos de Génesis 1-11 acerca de la irrupción del pecado en la humanidad. La última parte está dedicada a la interpretación paulina de los textos del Génesis y a su ulterior desarrollo en la Tradición y el magisterio.

El autor quiere mostrar que los datos bíblicos sobre el origen y propagación del pecado enseñan solamente que el pecado entró en la humanidad después de su creación y se extendió por ella con fuerza trágica; con ello la idea de una transmisión hereditaria del pecado sería extraña a la concepción bíblica. Cristo vence el poder del pecado en y de los hombres. De ahí que, según el autor, podría deducirse que la doctrina católica sobre el pecado hereditario no es otra cosa que un intento de describir el estado teológico de la humanidad fuera de Cristo.

Haag llega a estas conclusiones a través de un examen de las dos tradiciones del Génesis y de la exégesis de Romanos, cap. 5, en este último caso siguiendo la línea de los numerosos estudios del P. Lyonnet.

En general la obra de Haag es interesante. Lástima que más de la mitad del libro esté dedicado a la primera parte, dogmática y catequética actual, y que se reserven sólo unas sesenta páginas para el examen de Génesis, Romanos 5, 12-21 y el Magisterio. Los temas tratados requieren mayor atención y deberían ser completados con otros

estudios de hermenéutica bíblica y magisterial. Encontramos especialmente pobre el comentario al Tridentino.

La impresión y traducción del libro es buena, aunque algunas veces se noten faltas de lenguaje.

ANTONI MATABOSCH

GERMANO RE, *Il cristocentrismo della vita cristiana*. Brescia, Ed. Morcelliana, 1968, pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche di Scienze Teologiche, 2, 462 págs.

El títol de l'obra no n'expressa adequadament el contingut; sobretot no indica la circumscripció concreta del tema. En la seva tesi doctoral, defensada a la Universitat Gregoriana de Roma sota la direcció del P. M. Flick, D. G. Re no presenta un estudi complet sobre el «Cristocentrisme de la vida cristiana» en general, sinó l'assaig d'una síntesi sistemàtica de la teologia de sant Tomàs d'Aquino sobre la centralitat del Crist en la vida cristiana, tal com es desprèn en concret de la seva exegesi del Nou Testament, o sigui dels comentaris de sant Tomàs als evangelis de sant Mateu i de sant Joan i a les cartes de sant Pau. L'interès del treball, segons les paraules del P. Flick en el prefaci, és doble: d'una banda l'actualitat i la urgència de «la visione cristocentrica della storia della salvezza, e perciò l'urgenza di una teologia come cristologia...» i «... la primarietà dell'esistenza umana nella traduzione pastorale del messaggio della salvezza» (p. 7). D'altra banda «l'esegesi di San Tommaso si rivela particolarmente ricca e fornisce un contesto privilegiato per le sue opere sistematiche» (ibid.). L'autor considera, de fet, que els comentaris bíblics de sant Tomàs, generalment negligits al costat de les obres sistemàtiques, es presten admirablement a reflexar la seva autèntica visió cristocentrica, «allo stato grezzo», és a dir, alliberada de l'estricta vinculació a categories conceptuals i no construïda sobre un rigorós esquema sistemàtic previ, sinó en contacte immediat amb el text bíblic (cf. p. 14).

L'obra, després d'una breu introducció en la qual es presenta i justifica el tema exacte i el mètode de la investigació, es divideix en dues parts, visiblement desproporcionades en extensió, de les quals la primera, analítica, n'ocupa gairebé la totalitat; consisteix en l'examen detallat dels textos, espargits en el comentaris bíblics de sant Tomàs, en què es tracta del cristocentrisme de la vida cristiana. La segona part presenta, a tall de conclusió, la síntesi dels resultats obtinguts a base d'una breu verificació de la fórmula «in Christo Jesu» en cada un dels aspectes que han estat considerats en la primera part.

D. G. Re distribueix la seva investigació analítica dels textos de sant Tomàs segons un ordenat esquema lògic i rigorosament sistemàtic. La divideix en dos sectors: els cinc capítols primers els dedica a l'estudi de la posició central del Crist en la vida cristiana individual.

En el capítol sisè estudia l'aspecte eclesial; el Crist com a centre de la vida cristiana en l'Església, Cos Místic i Poble de Déu. En cada sector l'autor procedeix d'acord amb el rígid esquema lògic que s'ha imposat: l'anàlisi completa de la persona que consta constitucionalment d'ésser i d'obrar en la seva posició ontològica i relacional. Res no escapa, remarca l'autor, a una tal estructuració (cf. p. 22). L'ésser individual de la persona humana es pot analitzar metafísicament a través de l'estudi de les quatre causes: eficient, formal, final i exemplar. Vet aquí, doncs, l'esquema a seguir, aplicat analògicament a la persona cristiana, en l'examen dels textos tomístics. No podent-se parlar, en el cas que aquí interessa de la persona cristiana, d'una veritable causa formal, l'autor la substitueix per la noció analògica afí de «causalitat d'inhabitació». En resulta la següent estructuració pràctica del treball. *Cap. primer*: Crist, causa eficient i exemplar de la vida cristiana; causalitat instrumental de la humanitat del Crist, causalitat eficient-exemplar dels misteris de la vida del Crist, causalitat dels sacraments i causalitat «parusíaca» del Crist. *Cap. segon*: Inhabitació del Crist en la vida cristiana; presència psicològico-dinàmica del Crist en el justíficat, la vida de la gràcia, gràcia-glòria. *Cap. tercer*: Crist, causa final de la vida cristiana. *Cap. quart*: Crist, causa exemplar de la vida cristiana. *Cap. cinquè*: Jesucrist en l'obrar del cristià. *Cap sisè*: La vida cristiana en l'Església, Cos Místic i Poble de Déu. *Conclusió*: «In Christo Jesu»: la unió del just amb el Crist.

No cal pas proclamar en aquest moment l'enorme servei que fan els estudis atents i ben portats de l'obra teològica de sant Tomàs. En gran part vivim encara ara de la seva inestimable aportació al procés de la reflexió cristiana. No en sabríem pas prescindir. En tot cas, noms com els de Congar, Chenu, Rahner, Metz i, si volem, el mateix Dewart, per citar-ne ben pocs, demostren clarament fins a quin punt pot ésser encara teològicament fecund l'estudi de sant Tomàs. És sobretot per això que em sembla que cal agrair a D. G. Re l'anàlisi seriosa que presentem, més que més havent triat un tema de perfecta actualitat teològica i un àmbit d'investigació poc conegut o, si més no, poc considerat dins l'obra de sant Tomàs.

Deu ésser indiscutible que el mètode lògic, d'acord amb el qual l'autor procedeix en la seva anàlisi, ofereix l'avantatge de «un 'affinità di terminologia e di metodo con lo stesso procedimento e stile di San Tomasso'» (p. 22); potser, tanmateix, també té l'inconvenient de quedar-se aquí. En realitat l'afinitat de terminologia i de mètode amb el procediment i l'estil de sant Tomàs és infinitament secundària en els plantejaments actuals, si és que no enganya més que no ajuda. Justament, d'altra banda, l'objecte de l'estudi són els comentaris bíblics de sant Tomàs que, segons el testimoni de l'autor, són especialment interessants perquè no van tan lligats al procediment i a l'estil propi de les obres sistemàtiques. L'esquema de les quatre causes, des del punt

de vista metodològic, potser representa, dificultats internes a part, un punt excessiu de sistematització.

Una altra objecció general que faria al treball de D. G. Re és l'optimisme, que em sembla exagerat i no justificat per l'exegesi precisa dels textos, del resultat final de la seva investigació. «Il Concilio Ecu-menico Vaticano II si è definitivamente orientato in una direzione antropologica, che è insieme personalistica, comunitaria e storica. Tre momenti che sono la struttura di fondo dell'esegesi di San Tommaso e inseriscono il suo pensiero nella problematica della teologia contemporanea» (p. 444). Tota teologia cristiana — i no cal dir que la de sant Tomàs ho és plenament — considera el Crist centre de la vida cristiana individual i de la de l'Església i fins de la història; això encara no vol dir que tota teologia cristiana s'hagi de considerar necessàriament cristocèntrica, almenys en el sentit patristic, que torna a ser l'actual. La presència, per exemple, del Crist, com a Déu, en la creació (cf. pp. 27-30) no expressa el sentit cristològic de la creació ni la significació del Crist en el si del Pare, ni supera gaire la pura juxtaposició de creació i redempció. Les referències a la inhabitació de la Trinitat (cf. pp. 179-183) tampoc no representen una veritable exposició «econòmica» i, per tant, històrico-salvífica del misteri trinitari que fonamenten un cristocentrisme ampli. És clar que el tema del treball és el cristocentrisme de la vida cristiana i no el cristocentrisme cosmològic. La separació excessiva de l'un i de l'altre comporta, tanmateix, un munt de conseqüències no gens favorables, com ho demostra la teologia de sant Tomàs, la història general de la teologia i la del mateix cristianisme. Caldria referir-se encara al que l'autor anomena «cristocentrisme històrico-salvífic» i a la direcció «personalística» i comunitària que dedueix dels textos analitzats. No convé allargar gaire més aquest comentari. Em limitaré a subratllar una curiositat que em sembla simptomàtica: l'eficiència salvadora del Crist a través dels sacraments (baptisme, eucaristia, penitència) és introduïda en el primer capítol en tractar del Crist com a causa eficient de la vida cristiana individual i no, com caldria esperar, en el capítol sisè on és qüestió de la vida cristiana en l'Església.

Malgrat les objeccions, més o menys vàlides, que s'hi poden fer, el treball de D. G. Re mereix una gran consideració, perquè ofereix un instrument seriós i útil d'aproximació al pensament teològic de sant Tomàs, a través d'uns textos reveladors i generalment poc coneguts.

RAMON SALA

Sakrament der Mündigkeit. Ein Symposium über die Firmung, herausgegeben von Otto BETZ. München, Verlag J. Pfeiffer, 1968, 214 pàgs.

Tal com diu el títol, els estudis recollits en aquest volum tracten del tema de l'edat de la confirmació. Després d'una introducció a càrrec del director del volum, que porta el títol significatiu de *Cridat a la llibertat* (pp. 5-9). Segueixen els estudis següents: de H. R. Schlette, sobre *Màgia i sacrament* (pp. 11-24); del director del llibre, sobre *Nova col·locació de la confirmació* (pp. 25-42); de W. M. Müller-Welser, sobre *La confirmació en el nou concepte d'Església* (pp. 43-65); d'Otto Semmelroth, sobre *Elements teològics sobre el problema de la Confirmació* (pp. 67-83); de L. Rohr sobre *L'edat encertada de la confirmació des d'un punt de vista psicològic* (pp. 85-100); de Hermann König sobre *La discussió entorn de l'edat de la Confirmació* (pp. 101-178); de K. Hauschildt, sobre *Concepte de la confirmació, disciplina de la confirmació i ensenyament per a la confirmació en l'Església Evangèlica a Alemanya després del 1945* (pp. 179-198) i de B. Welzel, sobre *Quines conseqüències es dedueixen per a la pastoral i la catequesi* (pp. 199-211).

El recull té uns valors innegables: la informació tant de la problemàtica catòlica com de la protestant a Alemanya entorn del problema del moment encertat per a la confirmació; i sobretot l'ésser una contribució, que, també al centre d'Europa, posa en dubte la seqüència, tan cara als liturgistes, dels tres sacraments de la iniciació seguint la llista oficial dels sacraments: Baptisme, Confirmació i Eucaristia. La posició del llibre en aquest punt es pot deduir d'aquestes dues afirmacions: la de Betz (pp. 40-41) segons la qual la confirmació seria el sacrament apropiat «per als laics independents, conscients i informats, que han arribat a la majoria d'edat espiritual, que saben el que és la *parresia*, és a dir el dret i l'obligació de parlar dins del marc de l'Església, del qual formen part la força i la valentia per parlar»; i la de Leonard Rohr (p. 100), segons la qual «els pressupostos previs per a la confirmació es realitzen cap allà als 18 anys».

Al recull només li fariem un retret: el d'intentar una teologia de la confirmació sense una investigació prèvia sobre les bases bíbliques de la confirmació, que al volum hi manquen, tot i que hom arriba a dedicar una pàgina i mitja (pp. 31-32) a la doctrina bíblica sobre aquest punt. D'aquesta manera, tota la construcció fa l'efecte d'una certa estructura mental més o menys interessant, però sense massa bases fermes.

JOSEP PERARNAU

FRANCESCO COCCOPALMERIO, *La partecipazione degli acattolici al culto della chiesa cattolica nella pratica e nella dottrina della Santa Sede dall'inizio del secolo XVII ai nostri giorni. Uno studio sull'essenza del diritto di prendere parte al culto cattolico*, Brescia, Ed. Morcelliana. Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo, 1969, 316 pàgs. (Ricerche de Scienze Teologiche, 5).

Hoy en día el tema de la «comunicatio in sacris», en especial la sacramental, es una cuestión de primera línea en el diálogo ecuménico. Todo trabajo encaminado a dar luz sobre este problema es una contribución a la unidad de los cristianos. El presente trabajo intenta dilucidar si los cristianos no católicos tienen derecho a participar en el culto católico. El estudio, por tanto, es directamente jurídico. Para lograr esta finalidad el método que el autor intenta seguir es estrictamente teológico: saber qué ha querido Cristo acerca de esta realidad. El autor pretende llegar a saberlo mediante un examen de la doctrina y praxis de la Iglesia durante los últimos cuatro siglos. El estudio, por tanto, es histórico-teológico-jurídico.

En la primera parte examina la posición de la Santa Sede en el siglo XVII, que es de una cierta apertura, sobre todo respecto de los greco-ortodoxos. La segunda trata de los siglos XVIII al XX y la tercera desde las posiciones eclesiológicas de la «Mystici Corporis», y la teología posterior, hasta el Vaticano II y el Directorio ecuménico. En la última parte hace una síntesis final.

A nuestro juicio el valor del libro reside en el haber sabido exponer y comentar los principales documentos oficiales de la Santa Sede. En general todo el estudio da una sensación de seriedad y coherencia, aunque haya algunas reiteraciones. Sin embargo, quisiéramos hacer algunas observaciones críticas sobre algunos aspectos de su interpretación de los datos y de la síntesis explicativa.

Según el autor, a la cuestión planteada se puede responder de la siguiente manera: «*Este es el principio de derecho divino que rige en la cuestión del derecho de los acatólicos de participar en el culto de la Iglesia católica: Puesto que Cristo ha fundado la Iglesia dotándola de un cierto tipo de unidad externa y visible, determinada no solamente por el Bautismo, sino también por la profesión de fe y de unión, la Iglesia no puede actuar la comunión según el aspecto visible con aquellos que tienen ciertamente el Bautismo, pero no la doble profesión de la fe y de la unión*» (p. 257). Mas adelante dice: «Los elementos en juego en este problema son dos: la naturaleza y la función de la realidad del culto de la Iglesia católica y la posición eclesial de los cristianos acatólicos. Aquello que no consiente que se establezca una relación entre acatólicos y culto de la Iglesia católica, que tiene la naturaleza y la función de actuar la comunión eclesial, es la con-

dición de no comunió de los acatólicos, a causa de la falta de la profesión de fe y unión» (p. 273).

Establecido este principio general y estricto, es natural que el autor tenga sus dificultades en explicar la posibilidad, establecida en Decreto de Ecumenismo y en el Directorio Ecuménico, de una comunió abierta en determinadas circunstancias. Por esto debe recurrir a una «suspensión» de ciertos efectos de los sacramentos (pp. 270-271).

Creemos que el autor no ha profundizado suficientemente en todo lo que supone para este tema la «eclesiología de comunió» iniciada en el Decreto de Ecumenismo. La no completa identificación, que allí se establece, entre Iglesia de Cristo e Iglesia católica, aunque aquélla subsista en ésta, y la consecuente realidad eclesial de las demás Iglesias, puede y debe atenuar aquellos principios. ¿No presupone el autor un exagerado católicocentrismo que lleva conexo la idea de «retorno» y, por tanto, con un criterio inmovilista de la Iglesia católica en su camino hacia la verdad de los cristianos? Además, si es verdad que hay una jerarquía de verdades (Decreto de Ecumenismo, n.º 11), ¿qué grado de comunió en la fe es necesario para una *communicatio in sacris sacramentali*?

ANTONI MATABOSCH

K. BARTH, *La proclamación del Evangelio*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1969, 103 págs. (Col. «Diálogo» B, 16).

Com confessa el mateix Barth en la introducció, gairebé com excusant-se'n, aquest llibret, aparegut originalment en francès l'an 1961 i que presentem ara en versió castellana, representa una fugaç incursió de joventut del famós teòleg luterà en el camp de la teologia pràctica — generalment nosaltres en diem encara teologia pastoral. Si hem de jutjar pel resultat a què arribà el jove Barth en la seva ràpida temptativa, ens fa l'efecte que la teologia pràctica hi hauria guanyat molt amb una col·laboració més sovintejada del gran teòleg i també pastor admirable. El llibret és l'expressió d'un curs que Barth donà (ni ell mateix no recorda on ni quan) sobre predicació cristiana. Es tracta, de fet, d'una mena de directori, molt ben girat, sobre la predicació. Consta de la presentació de dues «definicions fonamentals de la predicació», de l'exposició dels «trets essencials de la predicació» i d'un últim apartat sobre la «preparació de la predicació». Pàgina per pàgina Barth es mou sempre en el terreny de l'orientació pràctica, sense perdre's en altes elucubracions teològiques; cosa que no vol pas dir que no edifiqui sobre una base teològica solidíssima. Un llibre, en fi, que encomanàriem calorosament a la lectura i a la meditació de tots els qui són dedicats al servei de la Paraula en l'Església.

R. SALA

H. A. MOURITZ, *Los grandes temas del Catecismo Holandés*. Madrid, STVDIUM ediciones, 1969, 154 pàgs.

L'aparició del Catecisme holandès provocà arreu un daltabaix considerable. A hores d'ara les aigües han tornat en gran part al curs normal i els ànims s'han calmat. Això no deu pas significar, tanmateix, que l'acord ja sigui general ni que s'hagi produït un miraculós aclariment de les qüestions debatudes. El llibret de Mouritz constitueix un instrument utilíssim per a la comprensió de la textura interna i de l'abast del celebrat — i de vegades també zelosament bescantat — text holandès. Segueix la mateixa estructura del catecisme i es preocupa d'enfocar correctament els grans temes que el componen, d'acord amb l'adequat context històric, teològic i mental. Les qüestions plantejades per la comissió de cardenals hi són atentament considerades. Tothom qui vulgui aprofundir el coneixement de la veritable significació cristiana del Catecisme holandès llegirà el llibre de Mouritz amb molt de profit.

R. SALA

J. M. R. TILLARD, *En alianza con Dios*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1969, 187 pàgs. (Col. «Estela» n.º 69).

El P. Tillard, especialista de reconeguda solvència en particular pels seus estimables estudis teològics sobre la pasqua i el misteri eucarístic, considera aquest llibre com la continuació estricta del què publicà anteriorment a la col·lecció «Vie et Prière» sota el títol «C'est Lui que nous a aimés». «Allí habíamos intentado — diu l'autor en el pròleg — presentar con toda sencillez las grandes articulaciones del kerigma evangélico, los puntos centrales implicados en la buena nueva de la salvación realizada en la pasqua de Jesús. En este último estudio intentamos descubrir las consecuencias de esta pasqua de Jesús en la vida y en la obra de aquél que, por medio de la fe sellada en el bautismo, acoge el evangelio. Se trata, pues, de una reflexión sobre el aspecto más «moral» del misterio cristiano. Pero no queremos que esta «moral» aparezca como algo separado de la pasqua. No es más que el eco, la repercusión en la libertad humana, de la muerte-resurrección del Señor» (p. 9).

No cal dir que la densa reflexió sobre les conseqüències de la fe, i les seves exigències, en la vida del cristià porta de cap a cap l'empremta saludable de la segura capacitat teològica del seu autor. Les referències als textos bíblics, tant de l'Antic Testament com del Nou, hi són profuses i ajustades. Els laics i els sacerdots preocupats pel problema de la convenient presentació actual de la «moral» cristiana, als qui el P. Tillard dedica d'una manera especial el llibre, li ho agrairan de cor.

R. SALA

RENÉ MARLÉ, *Dietrich Bonhoefer, testimoni de Jesucrist entre els germans*. Barcelona, «Nova Terra», 1969, 159 pàgs.

Després d'un primer capítol que vol dibuixar la fesomia espiritual del seu personatge, l'autor construeix el llibre seguint els tres períodes en els quals comunament hom divideix l'obra escrita de Bonhoeffer: el corresponent al període universitari, amb *Sanctorum Communio* i *Akt und Sein*, el de Finkenwalde on, d'acord amb la seva missió formadora de futurs pastors, l'obra pren un caire més sapiencial i culmina amb *Nachfolge*, i el dels últims anys, que participa en la resistència i és empresonat i deixa les seves reflexions en lletres i notes que han estat aplegades en *Widerstand und Ergebung* i que s'anaven sistematitzant en l'*Ethik*, la seva obra inacabada.

El llibre de Marlé té l'avantatge d'ésser breu i de construir una exposició del pensament de Bonhoeffer basant-se constantment en les seves paraules. De vegades, el treball de Marlé sembla haver consistit només en escollir i enfilat textos. I això és mostra de l'esperit d'objectivitat que presideix aquest llibre. Però també vol dir que, amb aquest mètode, és impossible de donar en unes 150 pàgines la síntesi d'una obra tan diversa i hom s'equivocaria si cerqués en l'obra de Marlé, p. e., exposicions més o menys detallades del què representa en ell mateix, en l'obra de Bonhoeffer i en la teologia luterana del seu temps (i més en particular en el corrent de la teologia dialèctica en el qual s'inscriu, certament amb característiques pròpies) cada un dels grans llibres del teòleg alemany. Hom té la impressió que el llibre de Marlé ha estat escrit amb la intenció única de proclamar públicament que Bonhoeffer no és únicament aquell precursor de l'ateisme cristià o de la teologia radical, del qual hom semblava voler fer una bandera en els moments de més eufòria del moviment de secularització. Si hagués estat aquesta la intenció pregona de l'autor, caldria admetre que el llibre la compleix. Però ens preguntem si s'ho valia de traduir-lo. El llenguatge de la traducció és molt deficient; sense voler primfilar massa, només en tres pàgines hi assenyaalem: *populatxo* (xurma), p. 16; *colines* (turons, serrats, comes, pujols), p. 18; *està clar* (és clar), p. 19.

J. PERARNAU

DIETRICH BONHOEFFER, *Sociología de la Iglesia. Sanctorum communio*. Salamanca, 1969, Ediciones Sígueme, 260 pàgs. (Traducció de *Sanctorum Communio. Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, por A. Sáenz y N. Fernández Marcos).

Aquest llibre conté la tesi doctoral de Bonhoeffer, és a dir, la reducció que en féu per a la publicació i pàgines complementàries d'explicació d'alguns dels textos que no es publicaren, però que són contem-

porànies. No cal dir que el més important és el publicat en forma de llibre des del primer moment. El seu objecte, tal com diu l'autor, és el d'estudiar teològicament la sociologia de l'Església. La línia que condueix l'estudi és clara: comença determinant el sentit de la paraula sociologia (estudi de les estructures constitutives d'una comunitat) i continua determinant els elements constitutius de la socialitat humana en general, passant de seguida a estudiar-los en l'estat de naturalesa íntegra, en la comunitat humana posterior al pecat, i en el restabliment de la situació primitiva fet possible per Déu en l'Església; en aquesta última part es fixa particularment en la tensió que resulta del fet que l'Església no sols rep la gràcia de Déu que vol fer-ne una comunitat presidida per la caritat, ans encara és una comunitat humana que pel fet d'ésser-ho és sotmesa a les conseqüències del pecat.

Sanctorum communio és un llibre amb una triple importància. Primerament permet de comprendre la trajectòria intel·lectual o teològica de Bonhoeffer, en el sentit que només es pot entendre tot el que significa la seva posició última, tan radical, tenint present que és la d'un teòleg que ha començat i continua creient en l'Església com a comunitat visible de salvació i d'acció de Déu per mitjà de la Paraula i dels sacraments. En segon lloc, contribueix a dibuixar la complexitat del moviment de la teologia dialèctica alemanya de la tercera dècada d'aquest segle; aquesta obra de Bonhoeffer demostra que en aquells moments, fins i tot qui vivia plenament en els pressupostos de la teologia dialèctica i per tant defensava la transcendència del cristianisme contra els intencions de convertir-lo en una (ni que sigui la més perfecta) religió purament humana (vegeu la crítica de Schleiermacher, pàg. 118-119) podia considerar insuficients les posicions de Barth, tant per la poca consistència teològica que reconeixien a l'home ja justificat com per la manca d'entitat social reconeguda a l'Església (vegeu la crítica de Barth a les pàgines 126-127). I en tercer lloc, perquè, sobretot en la seva darrera secció estudia temes que són encara d'actualitat: la relació entre l'aspecte interior, evangèlic, de l'Església portada per la vivència de l'amor de Déu i l'aspecte de comunitat humana; el problema de si l'Església ha d'ésser majoritària que es confongui amb tota una comunitat civil o ha d'ésser només un grup minoritari. La posició de Bonhoeffer és tan àmplia comparada amb la del que hom entén per protestantisme tradicional, que és sempre interessant per a un catòlic. Dissortadament, la traducció castellana no és pas perfecta i de vegades costa d'endevinar-hi el sentit de l'autor; alguna vegada (p. e., p. 159, nota 79, paràgraf segon) sembla arribar a la intel·ligibilitat, quan precisament el pensament de l'autor és claríssim.

J. PERARNAU

ISTITUTO PER LE SCIENZE RELIGIOSE DI BOLOGNA. *Indices Verborum et Locutionum Decretorum Concilii Vaticani II. 11 Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione*. Firenze, Vallecchi Editore, 1969, XII + 64 pàgines, 1.500 lire.

És una edició del text de la Constitució *Dei Verbum* del Vaticà II. La seva particularitat consisteix en què, després del text, segueix un índex exhaustiu de les paraules (amb l'excepció de conjuncions, preposicions i adverbis) que es troben en la constitució, reproduïdes, però, dins del context de tota la frase en la qual es troben, de manera que, només mirant l'índex, hom s'adona del sentit general que té l'oració gramatical de la que la paraula que interessa forma part. I amb aquesta explicació ja va indicada la utilitat del treball, que és un instrument d'estudi.

J. P.

SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM II. *Constitutiones, Decreta, Declarationes*. Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis Polyglotis Vaticanis, 1966, XXVI + 1.292 pàgs.

Aquesta edició dels documents del Vaticà II, essent realitzada *cura et studio* de la Secretaria General del mateix Concili, tot i que no hi ha enlloc que n'expliqui el sentit, suposem que deu voler ésser una edició oficial o *princeps* del Vaticà II. Comprèn, ultra els setze documents pròpiament conciliaris, els marginals (allocucions o d'altres escrits tant de Joan XXIII com de Pau VI i el missatge a tot el món del 20 d'octubre del 1962) i un índex analític-alfabètic, que ocupa des de la pàgina 1.105 fins a la 1.292.

Diguem que la part corresponent a la tipografia vaticana és digna de les tradicions d'aquesta institució; tant la impressió com l'enquadració no desdiuen del contingut.

Però per molt que ens ho mirem, no sabem veure per enlloc en què ha consistit la *cura* i el *studium* de la Secretaria General del Concili: ha escollit una disposició tipogràfica que no marca els principis dels paràgrafs, amb el qual moltes vegades es fa impossible de saber on n'acaba un i en comença un altre; i és un detall que té una doble desventatge: car en general els paràgrafs del Vaticà II responen a continguts d'idees diverses; i a més, s'ha extès força la forma de citar el concili a base de document, número i paràgraf, cosa a la qual aquesta edició no es presta en absolut. La correcció de proves tampoc no va ésser perfecta: a la pàg. 622, p. e., nota 10, en dues ratlles successives, i referint-se a la mateixa persona, hi trobem la grafia *Möhlberg* i *Mohlberg*; a la pàg. 765, línia 8, *volutatis* en comptes de *voluntatis*.

I no es tracta pas sols de la composició. L'edició no és acceptable ni tan sols en el text: p. e., a la pàg. 486, línia 18, llegim *confirmantur*, quan als respectius *Modi* donen *confortantur* (p. 99, n. 30); a la pàgina 496, línia 5 hi trobem *pastorum*, quan altra vegada els *Modi* (p. 120, n. 34) ens donen *Pastorum* (i, bé que no ho sembli, té importància per al sentit: la majúscula diria taxativament que es tracta d'obligacions dels pastors, mentre que la minúscula permetria el sentit més ampli d'obligacions pastorals). I no parlem d'aquells llocs, p. e., del Decret sobre el ministeri pastoral del bisbe en l'Església, referent als quals la comissió respectiva havia promès que el resultat de la votació introduiria una versió que no es veu enlloc. Afegirem encara que no compremem per quina raó en la Constitució Pastoral *Gaudium et Spes* hom ha conservat els subtítols immediatament després dels números i en canvi no en els altres documents.

Sentim verament de no poder-nos congratular dels resultats de la *cura et studium* de la Secretaria General del Concili i esperem que no ha de trigar molt l'edició del text oficial i segur dels documents del Vaticà II. Potser seria encertat que l'edició definitiva anés enriquida d'índex de llocs bíblics, etc., citats en els textos.

JOSEP PERARNAU

Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Concilio Vaticano II. Prefacio del cardenal J. M. Martín. Madrid, Studium Ediciones, 1969, 276 pàgs. (Traducción de: *Points de vue de Théologiens Protestants sur le Concile Vatican II*, por Eloy Requena).

Comencem per dir que el títol francès és més encertat que el de la traducció castellana, massa absolut. Els teòlegs protestants no han escrit únicament aquests punts de vista sobre el Vaticà II, que hom ha recollit en aquest llibre, ans molts d'altres recollits en d'altres llibres publicats en diversos països. Els de l'obra que ens ocupa tenen el comú denominador d'haver estat escrits per teòlegs francesos que pertanyen a l'Església reformada o a l'Església evangèlica.

Per ésser més precisos, els estudis recollits en aquest volum no es refereixen indistintament a qualsevol aspecte del Vaticà II, ans només als documents oficials i encara a no tots, sinó només a vuit, que són: La Constitució Dogmàtica sobre l'Església (Jean Bosc), la de Revelació Divina (Maurice Ferrier-Welti), la de Litúrgia (Paul Romane-Musculus), als decrets sobre l'ecumenisme (Hébert Roux) i sobre l'activitat missionera de l'Església (André Roux), a les declaracions sobre llibertat religiosa (Louis Joubert i Albert Finet) i sobre les relacions de l'Església amb les religions no cristianes (Louis Lousky) i a la Constitució *Gaudium et Spes* (Henry Bruston, Georges Richard-Mollart, Pierre Burgelin, Georges Casalis).

En els estudis d'aquest llibre hi trobem una reflexió sobre la doc-

trina del Vaticà II, que vol ésser objectiva i crítica alhora. Objectiva i àdhuc fins a un cert punt benvolent; per això no s'està de reconèixer els encerts del Concili i els punts en els quals les comunitats de la reforma n'haurien d'acceptar els ensenyaments. Crítica, perquè prové de teòlegs que mirant-se els documents conciliaris des de fora, des de posicions doctrinals diverses a les del catolicisme, es troben en bona situació per veure'n els punts febles, les insuficiències, els temors. És precisament per aquest servei de crítica sincera que ens atreviríem a aconsellar aquest llibre a qui vulgui conèixer aspectes del Vaticà II, que és més fàcil de veure des de fora. Dissortadament, la traducció no sempre és a l'altura de l'original; més encara, ens ha semblat de tenir la impressió que mentre alguns estudis eren força ben traduïts (per exemple, el de Bruston) d'altres ho eren de forma més aviat deficient (p. e., el de Lousky: cf. la frase que lliga les pàgs. 156-157), cosa un xic extranya si només hi ha hagut un traductor.

JOSEP PERARNAU

E. L. MASCALL, *Cristianismo secularizado. Análisis y crítica*. Barcelona, Editorial Kairós, 1969, 286 pàgs.

La contraportada d'aquest llibre ens diu que el títol de l'edició original és *The Secularisation of Christianity*. Però el lector que pugui comparar l'original anglès amb la traducció castellana es trobarà amb la desagradable sorpresa de veure que no encaixen. Perquè l'edició anglesa, almenys la que ara tenim davant dels ulls (First published 1965/Reprinted 1965) conté un capítol que manca a l'edició de Kairós: el cinquè, intitolat *Fact and the Gospels*, que en l'edició de Darton, Longman & Todd ocupa 70 pàgines, de la 213 a la 282.

Comprenem que poden haver sorgit dificultats externes a la voluntat de l'editor. Però, per respecte als lectors, caldria advertir sincerament les alteracions grans o petites d'una obra traduïda i, si l'alteració és tan gran o massa freqüent, replantejar-se potser l'oportunitat de la traducció. A nosaltres, però, se'ns fa impossible de judicar una obra a la qual manca exactament la quarta part del text.

JOSEP PERARNAU

JOSÉ IGNACIO DE ALCORTA, *El Realismo Transcendental*. Madrid, Ediciones Fax, 1969, 270 pàgs.

Es éste el segundo volumen de una serie original del autor, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona, bajo el título de *Investigaciones noológicas*. El gran número de recensiones y críticas, aparecidas en las revistas filosóficas europeas y americanas, dan idea de la favorable acogida que mereció en los medios especializados el

primer volumen de la serie — *El Ser. Pensar Transcendental* — publicado en 1961. Este segundo volumen se presenta en clara continuidad de tema y desarrollo con el primero.

Hay que indicar, ya de antemano, puesto que esta recensión se limita a una simple evaluación de conjunto, que las personas seriamente interesadas por los temas filosóficos encontrarán a lo largo de sus páginas matices muy originales y notas histórico-críticas muy sugerentes en orden a una profunda comprensión de lo que es la Filosofía. Porque, en definitiva, el *Realismo Transcendental* trata de un retorno fontal al ser, fundamento y horizonte de todo el campo filosófico. Pero no es ésta una simple vuelta a cualquiera de las formas de la filosofía del ser, como por desgracia puede observarse en tantos manuales de repetición doctrinaria o con tufillo de escuela.

La originalidad de esta obra se advierte desde el primer momento por su estilo independiente y por la altura crítica y sapiencial con que ha sido escrita; ahondando un poco más, su originalidad se manifiesta sobre todo en la radicalidad con que se empeña en levantar la Filosofía sobre sí misma. Radicalidad, a decir verdad, que a través de reiteradas y difíciles mostraciones no sólo llega a calar hondo en el ser sino a bucear y tocar el propio fondo de la Filosofía. Consigue, pues, en un esfuerzo casi sobrehumano, impresionante por su potencialidad como abrumador por lo exhaustivo, sacar a superficie el estatuto constitutivo de la Filosofía y dibujar su campo transcendental, no sin antes ofrecer una y otra vez a los ojos del lector el momento constituyente de esta situación «de jure» de la Filosofía. El hecho decisivo en la desvelación de este momento se da en el encuentro y en la comunión de la inteligencia con la realidad del ser. Esta exigencia de radicalidad fundante, exclusiva del saber filosófico, es sostenida con el rigor más absoluto: no se admiten más suposiciones ni principios que el mero apriorismo — en el sentido de «pre-dación» — de este hecho original sobre el que la Filosofía se levanta en un movimiento circular de ininterrumpida reconversión. Ni son tampoco imprescindibles para esta Protofilosofía los apoyos históricos, el previo paso por las ciencias o el análisis concreto de las dimensiones antropológicas. Así coinciden rigurosamente el fundamento, el sistema y el contenido; y al propio tiempo, se manifiestan algunos aspectos críticos, categoriales o reductivos, tradicionalmente ocultos en los principales modelos filosóficos con sus presupuestos opcionales, ingenuos o inconscientes.

Con estas rápidas observaciones podría pensarse apresuradamente — dada la inevitable y perezosa tendencia con que se acostumbra a clasificar a los autores en Filosofía — de que nos encontramos ante un neo-transcendentalismo de tipo idealístico, lógico, ontológico, etc. Por el contrario, nos hallamos ante un nuevo sistema de «Realismo Transcendental», de tipo gnoseológico (no lógico), metódicamente centrado en la tarea de descubrir todo el horizonte del filosofar que se

abre en el ser y que, por ello mismo, trasciende a todo pensar reductivo o categorial. Sería, por otra parte, arriesgado y prematuro alinear esta obra junto a determinadas posiciones filosóficas, puesto que su objetivo, temática, método y personal estilo se resisten a ello. Lo que sí puede decirse es que la obra asume, desde la perspectiva crítica de nuestro siglo, lo mejor en la tradición filosófica del ser. Constituye, por tanto, un oportuno y providencial toque de atención ante el panorama de la filosofía actual que corre el riesgo de perder la conciencia de su identidad al recabar ingenua y supersticiosamente de las ciencias determinados métodos y materiales de dudosa consistencia.

Obra, en fin, valiente y sin concesiones, de indudable garra filosófica, que permite descubrir paso a paso y por múltiples facetas el lugar fontal de la Filosofía, inmorar en la contemplación de sus fundamentos, delimitar su ámbito trascendental y apuntar a su término trascendente. Esperamos, por último, la pronta aparición del III y IV volúmenes, anunciados bajo el título respectivo de *Subjetividad y Ser, Persona y Ser*. Cerrarán esta importante colección filosófica los dos últimos volúmenes que verificarán la confrontación histórica del Realismo Transcendental con la posición de los filósofos más notables.

RAMÓN PRAT

CHROMACE D'AQUILÉE, *Sermons*. I: *Sermons 1-17A*. Introduction, texte critique, notes par Joseph Lemarié, O. S. B. Trad. de Henri Tardif. Paris, Les Editions du Cerf, 1969, 284 págs. (= Sources chrétiennes, n.º 154).

Larga preparación de este volumen de la colección «Sources chrétiennes», ya que de las 41 piezas, que ahora se creen del obispo de Aquileya Cromacio, sólo una le era atribuida nominalmente en los manuscritos. De ahí la serie de artículos preparatorios aparecidos, principalmente en la «Revue bénédictine», para ir justificando la atribución de los otros cuarenta, atribución que se confirma en el estudio preliminar de esta edición, para la que las principales fuentes han sido varios manuscritos catalanes, dos procedentes de Ripoll y otros de la Seo de Urgel y Tarragona. Son los que han permitido al autor ofrecer algunas novedades. Digna de nota la explicación que se da de esta presencia de sermones de Cromacio en Cataluña, debida sin duda a la influencia del monasterio de Cuixá, que tuvo especiales relaciones con el Véneto a raíz de haberse acogido en él el que había sido dux de Venecia, san Pedro Urséolo.

En la extensa introducción (pp. 9-122), aparte los imprescindibles y documentados capítulos sobre los manuscritos, el personaje y su doctrina como predicador, destacamos el cap. V (pp. 82-108) dedicado a la *Liturgie d'Aquilée au temps de Chromace*, en el que el autor, dada su

particular competencia en esta disciplina, sabe extraer interesantes notas litúrgicas sobre las fiestas de Navidad y Epifanía, la Cuaresma y fiestas de Pascua, el bautismo de la noche pascual y la dedicación de la Iglesia.

En este primer tomo, según se advierte en el título, sólo se da y comenta el texto de 17 sermones. En un segundo tomo irán los restantes, acompañados de los índices tan útiles en esta clase de obras.

J. VIVES

Le Millenaire du Catholicisme en Pologne. Pollands Millenium of Catholicism. Lublin, Societé des Lettres et des Sciences de l'Université catholique, 1969, 628 págs., 18 láms.

La Universidad católica de Lublin ha querido celebrar solemnemente el primer milenio del establecimiento del Catholicismo en Polonia con una miscelánea de estudios históricos, que ofrecieran una visión panorámica de la historia eclesiástica de la nación y, particularmente, de la aportación de la Iglesia al desarrollo religioso y cultural de Polonia.

La edición original se hizo en lengua polonesa y comprende 27 estudios distribuidos en tres tomos. Esta edición especial, que ahora reseñamos, incluye la traducción de 19 de dichos estudios; en versión alemana, uno; inglesa, tres, y francesa los demás.

Después de unas palabras de presentación del cardenal arzobispo, del rector de la Universidad y del redactor jefe de la colección, se ofrece un primer estudio *Le baptême de la Pologne* (pp. 31-86), es decir la introducción del cristianismo en Polonia con la conversión del príncipe Mesco por san Adalberto y su bautismo en 967 en el marco de la cristianización de los pueblos vecinos.

Siguen, en un trabajo colectivo, una primera serie de ocho artículos que presentan un esquema bien documentado del desarrollo de la organización eclesiástica de la nación desde el siglo x al xx en tres etapas, así: 1.^a, la organización diocesana, la parroquial y la de las Órdenes religiosas en la época medieval (tres estudios); 2.^a, los mismos temas para los siglos xvi-xviii, y 3.^a, igualmente para los siglos xix-xx (englobados en uno la organización diocesana y parroquial).

Otra serie de ocho estudios van dedicados al desarrollo de las ciencias eclesiásticas: a la liturgia, al pensamiento teológico antes de la fundación de la facultad teológica de Cracovia; a las instituciones jurídicas; a la Filosofía; a las ciencias matemáticas y naturales; a la enseñanza católica de los laicos, y a la música religiosa.

Por fin otros dos estudios sobre la acción de la Iglesia en la organización y administración del Estado y en los problemas económicos sociales.

Se nos ofrece, pues, una excelente, aunque esquemática, exposición de la Historia eclesiástica de Polonia redactada por un distinguido grupo de profesores universitarios, particularmente de la Universidad de Lublin. Puede ser un buen guía para quien quiera conocer más a fondo dicha historia, ya que los artículos van acompañados de escogida y moderna bibliografía sobre cada uno de los temas desarrollados.

J. VIVES

ÁNGEL RIESCO TERRERO, *Proyección histórico-social de la Universidad de Salamanca a través de sus Colegios (siglos XV y XVI)*. Salamanca, Universidad, 1970, 156 págs.

Es ya abundante y valiosa la literatura sobre los colegios universitarios salmantinos. El autor, aprovechando éstos y variada documentación inédita, quiere destacar algunas facetas de su actuación que parecen menos estudiadas. En realidad lo que se ha querido poner de relieve en este ensayo es la moralidad y la piedad de la vida colegial y estudiantil, por lo que queda bastante restringida la materia del tema tal como se anuncia en el título.

Ciertamente parece se podía decir y se ha dicho ya mucho más sobre la proyección social de la Universidad de Salamanca a través de sus colegios.

Dentro de estas limitaciones, el estudio se presenta bien documentado y resulta interesante, ya que es claro que los dos puntos examinados representan una aportación sustancial a la historia de la proyección social anunciada.

J. V.

JAMES A. CORBETT, *Præpositini Cremonensis, Tractatus de Officiis*. Notre Dame — London, University of Notre Dame Press (Indiana), 1969, 336 págs. (= Publications in Medieval Studies, XXI).

En esa pulquérrima edición del más importante de los tratados de Prepositino de Cremona, el profesor Corbett, teniendo en cuenta que ya existe un amplio y buen estudio moderno, el de Lacombe, sobre Prepositino y su obra, se ha limitado a trazar una brevísima introducción para señalar los datos esenciales biográficos, la época de composición del tratado, últimos años del siglo XII, una descripción de los cinco manuscritos que lo conservan y las fuentes e influencias póstumas.

Es de Amalario que tomó directamente no poca doctrina. De la importancia del tratado da una idea el que lo utilizara, casi lo saqueara frecuentemente, Guillermo Durando en su famoso *Rationale*, tan divulgado durante la Edad Media. Prepositino insiste particularmente en

querer dar la razón el *quare* de cada forma litúrgica. El editor, al fijar el texto, ha prescindido de las variantes puramente ortográficas de los códices, y por esto es muy escaso y claro el aparato crítico. En cambio, y ahí radica el mayor trabajo, son copiosísimas casi exhaustivas las referencias a las fuentes: Sagrada Escritura, Agustín, Jerónimo, Ambrosio, Isidoro y especialmente Amalario, según ya se ha advertido, así como a los autores posteriores que se aprovecharon de sus enseñanzas, en primer lugar Durando.

Unos índices de *Citationes a Sacra Scriptura*, de autores y obras citadas, *Initia auctorum* cierran este libro, modelo de ediciones en su presentación tipográfica.

J. V.

FERRAN SOLDEVILA, *Els primers temps de Jaume I*. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1968, VIII-304 págs. (= Memòries de la Secció històrico-arqueològica, XXVII).

Sólo un autor que conociera tan a fondo la historia general de Cataluña en los tiempos de su formación y desarrollo hasta su apogeo político como Soldevila, que ya ha dado tantas y tan valiosas publicaciones sobre el tema, podía redactar una monografía sobre la vida del niño y joven rey con tanta minuciosidad de noticias y con la explicación de sus causas próximas y remotas. Ciertamente que, como guía conductor, ya tenía a mano el *Libre dels feyts*, crónica escrita personalmente por el mismo Jaime I, quien pudo verter en ella sus más íntimos sentimientos.

Difíciles y azarosos estos primeros tiempos del joven príncipe que ya es proclamado rey en su tierna infancia, que se ve obligado a tomar esposa antes de la pubertad, que ha de soportar las impertinencias de los tutores y familiares divididos en bandos rivales y que pretenden anular y suplantarse su autoridad y aun despojarlo de ella. Causa admiración que Jaime ya a la edad de 14 años haya de tomar graves decisiones políticas contra las maquinaciones de aquellos nobles ambiciosos y traidores, y a los 17-18 ya planea y decide empresas guerreras contra los moros en Peñíscola o en Teruel, empresas fracasadas pero que sirvieron de experiencia para sus grandes posteriores conquistas.

La copiosa documentación ya archivística, ya impresa, que puede y sabe manejar Soldevila, dan a la narración, con su artística estructura literaria, unos tonos de novela histórica, cuando no de epopeya.

J. VIVES

León y su Historia. Vol. I. León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1969, 398 págs., 7 mapas (= Fuentes y Estudios de Historia leonesa, 1).

La Institución leonesa eclesiástica, que tanto se ha distinguido en el campo de la cultura científica, en coordinación con el Archivo histórico diocesano y la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León ha emprendido, bajo la dirección del archivero señor Fernández Catón, la publicación de una Colección de Fuentes y estudios que permiten ampliar grandemente la labor que ya se realizaba en forma de artículos en la revista «Archivos leoneses».

La colección se abre con este volumen misceláneo para festejar el XIX centenario de la fundación de la famosa *Legio VII*, que dio el nombre a la ciudad y la llenó de gloria. Es sabido que el nombre legionario de la época romana dio origen en la medieval a la creencia de que todos los santos o mártires que habían sido soldados o miembros de la legión eran leoneses; así Emeterio y Celedonio de Calahorra. Precisamente el primer artículo de la miscelánea del bolandista P. de Gaiffier (pp. 13-24) trata de la *Passio* del centurión Marcelo, nacido y muerto en Tingi (África) pero considerado leonés ya en manuscritos del siglo XI, y por esto fue tenido por patrón de la ciudad, que le tiene dedicada una de sus principales iglesias. El docto bolandista, que pone de relieve interesantes singularidades de esta *Passio*, admite la posibilidad de que Marcelo hubiera pertenecido a la *Legio VII* y hubiera sido arrestado en la Hispania.

Otros 14 artículos tratan temas relativos a la historia de la ciudad y región leonesa desde la época romana o ibérica hasta el siglo XVII. Así el segundo estudio de M. Rabanal Álvarez, *In Parami aequore CIL 2660* (pp. 25-32) que explica el origen hispánico de la voz *Parami*. El tercero, mucho más extenso, de A. Quintana Prieto, *La religión pagana en tierras de León* (pp. 35-108) sobre el culto a las divinidades indígenas tan numerosas en toda la región del norte de España. Sobre la misma época el de A. Rodríguez Fernández, la *Cantabria leonesa* para fijar los límites de esta región. Avanza hacia la Edad Media el de M. C. Díaz y Díaz, *El manuscrito 22 de la catedral de León* (páginas 133-168) procedente de Córdoba-Toledo y que seguramente mozárabes fugitivos se llevarían hacia el Norte, que ha sido objeto ya de muchos estudios, a los que aporta no pocas precisiones éste del insigne profesor de Santiago de Compostela. Anécdotas históricas de esta misma época comentan los tres estudios siguientes de C. Sánchez Albornoz, *Las campañas de 882 y 883 que Alfonso III esperó en León* (pp. 169-82); de J. Pérez de Urbel, *El comienzo del reinado de Ramiro II* (pp. 183-214) y de J. Ruiz Asencio, *Rebeliones leonesas contra Vermudo II* (pp. 215-42).

Con amplia ilustración gráfica expone A. Represa, *la Evolución*

urbana de León en los siglos XI-XIII (pp. 243-82). De índole jurídico-económica las dos aportaciones de A. Benito Ruano, *La alcabalina* (pp. 283-300) y de J. J. Ruiz de la Peña, *Tránsito del consejo abierto al regimiento en el municipio leonés* (pp. 301-16) con documentos de los años 1345 a 1547. Con un documento del s. xv D. W. Lomax, *Una visita a San Marcos de León en 1442* ilustra la historia de la Orden de Santiago y esta casa (pp. 317-50).

De tema lingüístico el estudio de M.^a del C. Bores Naves, *Cuestiones semánticas de documentos leoneses* (pp. 351-68), documentos que se dicen de los primeros tiempos sin fijar fecha alguna.

Por último ya se entra en el s. xvii con las notas de O. Orello, *Precios de granos en el Reino de León (1639-1694)* (pp. 369-88) y del duque de Frías, *Una estancia principesca en el Palacio de los Guzmanes (1695)*, la del príncipe de Stigliano, hijo único del marqués de Toral, duque de Medina de las Torres, según una cuenta de gastos sacada de un documento del archivo de Toral y Casa de los Guzmanes.

J. VIVES

MANUEL MILLÁN BOIX, *El fondo «Instrumenta Miscellanea» del Archivo Vaticano*. Documentos referentes a España (953-1782). Roma, Iglesia nacional española, 1969, 532 págs. (= Publicaciones del Instituto español de Historia eclesiástica. *Subsidia*, 10).

Una de las tareas más meritorias y provechosas de las Instituciones eclesiásticas nacionales que varios países de Europa tienen en Roma es la de dar a conocer la documentación de los ricos fondos vaticanos referentes a los respectivos países. España estuvo lamentablemente muy atrasada en este particular durante el siglo pasado y primeros decenios del corriente, pero ha progresado extraordinariamente en los últimos lustros desde la fundación del Instituto que publica ahora este repertorio. Nada menos que 25 tomos se han publicado desde 1950 en tres series: Monumenta Hispaniae Vaticana, Monografías, Subsidia, además de los 16 gruesos volúmenes de la revista «Anthologica annua», que en gran parte recoge la misma documentación.

En este repertorio se da el regesto, por lo general bastante amplio, de 963 documentos en su mayor proporción de los siglos xiv-xvii, y unos pocos (25) de siglos anteriores, y unas docenas del s. xviii. Se refieren como es corriente a prebendas, tributos, etc.

Aparte la magna labor que supone la recolección de tales documentos, creemos particularmente meritorio la redacción de los índices I. Inicia de los documentos pontificios. II. Número de «Instrumenta miscellanea», y, principalmente, el muy extenso III: Índice de nombres, apellidos, topónimos y asuntos (pp. 436-532).

J. V.

SANTIAGO ALCOLEA, *La Capilla de los Dolores de Santa María de Mataró*. Mataró, Caja de Ahorros Layetana, 1969, 80 págs.

A fines del siglo XVII la incipiente Cofradía de Ntra. Sra. de los Dolores hace construir adosada a la basílica de Sta. María de la entonces muy próspera ciudad de Mataró una espléndida capilla para los actos del culto privativos de la Cofradía y una amplia sala de Juntas, encargando la decoración al mejor de los pintores catalanes de la época, Antonio Viladomat. Así se formaron los dos grupos de esta rica colección que ahora presenta el distinguido profesor señor Alcolea, conservada intacta y que ha empezado a ser restaurada gracias al patronazgo de la Caja de Ahorros de esta ciudad. En una breve introducción se ofrece una visión general del arte catalán del tiempo y la descripción de la iconografía de los dos conjuntos: Representaciones de la Pasión y Via Crucis en la capilla y, de la Virgen, evangelistas y algunos santos, en la sala de juntas, esto en las paredes, y coros de ángeles en las bóvedas, todo ricamente enmarcado por molduras. Más de cincuenta láminas ilustran el texto.

J. V.

FRANCESC COSTAS I JOVÉ, *El doctor Carles Cardó, prevere*. Valls, Estudis Vallencs, 1969, 218 págs., 2 láms.

No intenta el autor trazar una verdadera biografía del Dr. Cardó, ya que son muy pocas las notas sobre su vida, sino tan sólo presentar un esbozo de las facetas más salientes de su rica personalidad, particularmente las de escritor y pensador.

Aunque ya en sus años de estudiante y primeros de sacerdocio se había distinguido como publicista o periodista en la prensa periódica de Tarragona, es cuando pasa a Barcelona en la que emerge su figura como escritor en lengua catalana, y pronto se convierte en su primer prosista, dada su profunda preparación teológica y humanista. El autor se extiende particularmente en destacar sus méritos como artífice de la lengua materna, aduciendo en su confirmación los elogios de escritores contemporáneos, en especial los que se le tributaron en un volumen de homenaje después de su muerte en 1958. No brilló menos su personalidad como pensador, como apologista exponente de la moral y de la sociología cristiana. En un largo capítulo se recuerda su vasta producción literaria, su fecunda labor con la creación de las revistas «La Paraula cristiana», de cultura general, y «El Bon Pastor», para el clero y apostolado sacerdotal. Los pórticos, que mensualmente aparecían en ellas, tuvieron gran resonancia y le dieron enorme prestigio.

Pero el capítulo más interesante, por ser el más nuevo, es el dedicado a una obra inédita, la *Meditació catalana*, que elaboraría el in-

signe sacerdote durante sus años de retiro, los de la postguerra, en Friburgo de Suiza. Se transcriben y comentan lúcidamente largos párrafos de este desconocido ensayo, pensado y visto desde un observatorio internacional y en contacto con el mundo universitario friburguense, en que podía enjuiciar más serenamente la actuación política y cultural del movimiento catalanista a partir de la «Renaixença». Varias veces me había expresado a mí estos mismos juicios en las visitas que pude hacerle en mis frecuentes viajes a aquella ciudad suiza para trabajar en su biblioteca universitaria. Recuerdo que, refiriéndose a la traducción de la Biblia de la Fundación Cambó, me decía que, después de haber asistido a los cursos de Sagrada Escritura de aquella Universidad, veía *cuán alegremente* se habían atrevido los traductores, entre los que se contaba él, a llevar a cabo una empresa de tanta envergadura. Bueno sería que nuestra juventud seglar y eclesiástica leyera con atención este capítulo dedicado a la «Meditació catalana».

J. V.

KLAUS GAMBER, *Domus Ecclesiae*. Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1968, 103 págs. (= *Studia patristicae et liturgica*, fasz. 2).

Según se expresa en un subtítulo, el autor se propone una investigación litúrgica sobre los antiguos monumentos de iglesias en Aquileya, así como en las regiones de los Alpes y del Danubio hasta principios del siglo v, aunque en realidad las continuas referencias a los de otros países la convierten en un muy apreciable estudio general sobre el tema: la evolución de los edificios para reuniones de la comunidad cristiana paralelamente al desarrollo del culto litúrgico. El monumento más antiguo y mejor conservado que merece el título de «domus Ecclesiae» es el de Doura Europos, del siglo III.

De estructura parecida da a conocer el autor los recientemente excavados y aún poco conocidos de Aquileya, Aquincum (Budapest) y Juenca (Jaunberg), con dos salas rectangulares, una para las reuniones pastorales o de doctrina y otra para el ágape y Eucaristía. Otros monumentos con o sin absis y ciertas variaciones se hallan en la misma Aquileya, en Abodiacum (Lorenzberg), Lauriacun (Lorch), Zillis (Suiza), Zurzac, Augsburg, Aguncum (Stribach), Zurzarch, Aquincum, Golumanove-Kale (Bulgaria).

Para explicar estas estructuras y su destino en los actos comunitarios de la Iglesia se aducen e interpretan gran cantidad de textos escriturarios, patristicos, de las liturgias antiguas, como de Ignacio de Antioquía, Tertuliano, Didascalia Apostolorum, etc.

Labor verdaderamente instructiva la de Gamber en los actuales momentos de renovación litúrgica al mostrar la interdependencia de monumentos y textos, y explicar los motivos y causas de la evolución

en unos y otros en el paso de las reuniones familiares primitivas en las «domus Ecclesiae» o casa del obispo a los actos culturales en las posteriores grandes basílicas.

J. VIVES

BERNARD PAETZ, *Kirke und Odysseus. Überlieferung und Deutung von Homer bis Calderón*. Berlín, Walter de Gruyter et Co., 1970, 160 páginas, 32 DM. (Hamburger romanistische Studien, Band 33).

La visita de Ulises y sus compañeros a la hechicera Circe en su isla es una de las más relevantes aventuras del poema homérico *La Odisea*. No es extraño que fuera tan frecuentemente recordada en las literaturas posteriores clásica y cristiana. El autor, por inspiración del insigne hispanista señor Flasche, le ha dedicado esta preciosa monografía, en la que se nos ofrece un amplio repertorio de textos perfectamente clasificados y ordenados de las referencias, alusiones, interpretaciones literarias y morales como alegóricas de autores griegos y latinos antiguos y medievales y, lo que más interesa a nuestro objeto, de los hispánicos hasta la época de Calderón, según se anuncia en el título.

Dado el carácter de nuestra revista, nos detendremos en señalar las referencias e interpretaciones de la literatura cristiana patristica y medieval, así como de la hispánica hasta el Renacimiento.

La escena recordada, según es sabido, en su punto central se refiere a los compañeros de Ulises transformados en puercos por la hechicera al invitarlos y suministrarles un brebaje, pero que anula, provisto de un contraveneno (una flor), Ulises, quien amenaza con la espada a Circe, la cual, vista su impotencia, cambia de intención y seduce al héroe hasta introducirle en su lecho al par que libra a los compañeros de la asquerosa transformación sufrida. Los elementos de la leyenda, que se prestan a interpretaciones alegóricas, morales y espirituales, son varios, como la flor = la virtud; los puercos = los vicios, etc. Los santos padres los utilizan en gran variedad de explicaciones prescindiendo o poniendo en duda la realidad de la transformación.

Vemos entre otras muchas las interpretaciones de Clemente de Alejandría, Orígenes, Hipólito, Ambrosio, Salviano, Boecio, Isidoro y Agustín, quien niega la transformación, pero propone una explicación cristiana en el caso de que se hubiera producido.

Numerosos y extensos son los textos de las literaturas hispánicas, ya en obras originales, ya, lo más frecuente, en traducciones de obras clásicas, sobre todo de las *Metamorfosis* de Ovidio, como en la catalana de Francesc Alegre o en las castellanas de Jorge Bustamante y de Pedro Sánchez de Viana. Deformaciones o variaciones del tema en obras teatrales de Lope, Mira de Amescua y Calderón; las adaptaciones espirituales de Luis de León, Ruiz Alceo y el propio Calderón. Hay, pues, gran riqueza de fuentes utilizadas comentadas con erudi-

ción. Los textos van cuidadosamente transcritos y quizá, por formar parte el libro de una colección romanística, se ha intentado por lo general una transcripción paleográfica, cosa que, no tratándose de un estudio filológico sino de un ensayo histórico-literario, nos parece desacertado, ya que los textos resultan poco inteligibles para buena parte de los lectores y aun para todos son motivo de confusión. Labor meritoria del editor es la de hacer inteligibles estos textos. No es admisible que, por ejemplo, en el texto catalán de la pág. 71 se transcriba: *y pona, abla*, en vez de *Ypona, ab la*. Aún peor en la pág. 69: *refusa léganos abeuratge*, que pocos entenderán. Es probable que haya una errata de imprenta en la voz *léganos* no imputable al autor, que habría escrito *leganos*; pero aun así el texto resulta enigmático. Lo bueno hubiera sido prescindir de transcripciones pseudo paleográficas y proponer: *refusà l'e(n)gan(n)ós abeuratge*, de sentido bien claro y que suponemos es la lectura correcta.

J. VIVES

FRANCIS M. ROGERS, *The Quest for Eastern. Travels and Rumor in the Age of Discovery*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1962, 221 págs.

Los libros de viajes hacia el Lejano Oriente, después del famoso de Marco Polo, en los siglos XIV-XVI, fueron numerosos, y varios de aventureros en busca de los cristianos antiguos por aquellas regiones y especialmente hacia la tierra del fabuloso Preste Juan. El autor, relacionando aquellas empresas con la reciente declaración de Juan XXIII en favor del ecumenismo e incitado por la lectura del *Libro del infante Pedro de Portugal*, escrito por Gómez de Santisteban, se propone exponer los intentos de unión y conocimiento de los cristianos de aquellos siglos a base de las noticias de libros impresos, de los cuales traza una larga lista de los aparecidos de 1467 a 1546.

La narración quiere ser amena, como dirigida al gran público, y por esto carece de toda nota documental a pie de página. Quiere remediar en parte esta deficiencia un buen índice de materias con referencias muy especificadas. También es muy apreciable la antes citada lista de impresos. En cambio, la lista de bibliografía moderna no es satisfactoria.

En efecto, particular atención le merecen las aventuras de personajes de nuestra península, portugueses y españoles, y así dedica varias páginas a las *Andanças* de Pero Tafur, el más notable de los escritos en castellano. Pero de la literatura sobre Tafur sólo ha utilizado o conocido la primera edición castellana de Jiménez de la Espada (Madrid, 1874) y la traducción inglesa de Letts (Londres, 1926). No ha visto ni la segunda edición castellana de Ramos (Madrid, 1934) ni los estudios o comentarios históricos sobre el libro de Tafur, de Teyd (1881), *Desi-*

moni (1881), Häbler (1887), Stehlin-Thommen (1926) y el nuestro, publicado en las Spanische Forschungen, vol. VII (1938), y en los Analecta sacra Tarraconensia, vol. XLX (1946). Éste le hubiera enseñado que el viaje de Tafur no comenzó en 1435, sino en 1436.

J. VIVES

JOAN BADA, *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*. Barcelona, Facultat de Teologia de Barcelona (Secció Sant Pacià), Editorial Balmes, 1970, 296 pàgs. (Collectànea Sant Pacià, sèrie històrica, 1).

L'aparició d'una obra de certa amplitud sobre la història eclesial, o si voleu eclesial, de Catalunya és sempre un esdeveniment en un país on estem tan mancats de treballs, i més encara d'obres de síntesi, sobre aquest aspecte. Per això la tesi doctoral de mossèn Joan Bada es fa de bell antuvi interessant perquè enmarca un fet ben conegut: l'actuació de dos bisbes de Barcelona, Jaume i Guillem Casador en el marc del Concili tridentí, i en la seva aplicació concreta a la diòcesi barcelonina. Tot això, però, dintre d'una visió sòcio-religiosa molt més àmplia.

Aparentment hi ha una contradicció entre l'angle limitat d'enfocament i el títol més ampli de l'obra, però ens atrevirem a dir que l'autor encara s'ha quedat curt, car ofereix una panoràmica de la situació religiosa catalana i unes referències concretes a l'actuació de la corona en l'aspecte religiós que la converteixen en una obra de consulta indispensable per a conèixer la vida i l'ambient del segle XVI al nostre país. El P. Batllori en el seu substanciós pròleg ja ha remarcat abastament aquest aspecte.

L'estudi s'inicia amb una ambiciosa panoràmica de l'ambient social i econòmic de Catalunya en general i de Barcelona en concret entre els anys 1546 i 1570, que són el marc cronològic de l'obra, extenent-la, quan és necessari, a antecedents més remots. Fa una revisió de la demografia, evidentment insuficient al país i a la ciutat, del mercantilisme regressiu, de les immigracions de gascons i llenguadocians, que al costat de gent d'ofici aporten noves idees luteranes i calvinistes, del bandolerisme com a fenomen de tensió social, del migrat nivell cultural de la intel·lectualitat i de la manca de vitalitat política dels organismes superiors i dels purament locals de Barcelona. En conjunt, en resulta un quadre força pessimista, que ja era conegut en les seves línies generals i sobretot polítiques, però que aquí esdevé més viu i cru gràcies a l'aportació de material novell i a l'enfocament que li dona l'autor des del punt de vista religiós. És una introducció que pel seu interès sembla breu i massa generalitzada, però que no cal oblidar que serveix de simple pòrtic a l'estudi de base.

La primera part de l'obra es compon d'una cinquantena de planes (II, 45-94), molt suggestives, destinades a presentar l'ambient religiós

diocesà, poc edificant en alguns aspectes concrets de la vida dels religiosos, del clergat i dels simples fidels. En conjunt, però, es viu en una època triomfalista, dintre d'una Espanya que viu un dens catolicisme institucional, on l'ordre cívic i l'ordre religiós s'entrecreuaven a cada instant: tot flagell públic, pestes o desgràcies collectives, o esdeveniments favorables, victòries, naixences o casaments reials, van lligats a manifestacions religioses externes i socials. Clarors triomfalistes iombres de la realitat concreta perfilen tota la pietat d'una època d'estagnació, sobre la qual plana també l'ombra de la Inquisició, que persegueix els heretges luterans amb els seus autos de fe que s'inicien l'any 1539 i es van repetint al llarg de tot el segle. Les noves aportacions de mossèn Bada, tretes dels arxius de la Inquisició espanyola, s'hauran de tenir en compte en tot estudi ulterior de l'heretgia a Catalunya. El tast de la religiositat externa, de la pietat personal i dels cosums privats resulta molt evocador.

Els cos de l'estudi es troba en les parts segona i tercera (pp. 97-257), que contenen l'estudi monogràfic de les actuacions dels bisbes Jaume Cassador (1546-1561) i Guillem Cassador (1561-1570), oncle i nebot. Els Cassador són originaris d'una família menestral de Basilea, els Jäger, que un cop establerts a Vic, el darrer terç del segle xv, tradueixen el seu cognom en Cassador. El caire benestant de la família fa que varis dels seus membres es dediquin a l'estat eclesiàstic i en dues generacions n'arribin tres a l'episcopat. A la primera generació en Guillem, auditor de la Rota i bisbe d'Alguer a Sardenya, i en Jaume, bisbe de Barcelona. A la segona en Guillem, bisbe de Barcelona.

Són bisbes essencialment canonistes, però zelosos de la reforma del seu bisbat, que seran aliens a les profunditats teològiques promulgades pel tridentí, però que malden per imposar a la seva diòcesi les seves directrius reformistes. En Jaume no va ni assistir personalment al concili, es va limitar a enviar-hi, els anys 1551-1552, el seu bisbe auxiliar Antoni Codina. En Guillem hi assistí els anys 1562-1563 i no podem dir que les seves intervencions com a canonista fossin massa brillants.

L'acció del bisbe Jaume cau, doncs, dintre unes directrius de reforma local pretridentines, que tenien a Espanya la tradició d'alguns decennis. La seva obra se centra sobretot en la reforma dels monestirs i convents femenins, on hi havia el precedent del treball que hi realitzà sant Ignasi entre els anys 1524-1526 i que varen continuar els primers jesuïtes establerts a Barcelona des de l'any 1545, ajudant la tasca del bisbe. En canvi, l'acció pastoral del bisbe Guillem està plenament orientada per les directrius tridentines.

L'autor ens aporta en aquest punt materials novells, fins ara desconeguts, sobre la celebració del concili provincial de Tarragona, el primer dels regnes i províncies eclesiàstiques espanyoles, destinat a l'aplicació de les decisions tridentines. Va convocar-lo l'arquebisbe de Tarra-

gona, Fernando de Loaces, per l'agost del 1564, un any després de l'acabament del Concili, i va reunir-se a Tarragona el 2 d'octubre. La reunió d'aquest concili, els recels del rei Felip II, les matèries en discussió i la seva suspensió per ordre de Felip II, el dia 7 de novembre, fins que no hagués nomenat un representant seu, són temes que donen a l'estudi de mossèn Bada una volada molt més ampla que la seva intitulació. El rei no volia deixar-se perdre el nomenament dels bisbes, el patronat reial tampoc no volia cedir en els cassos de provisió de beneficis, ni en les reformes religioses que ell volia controlar, ni en els patronats eclesiàstics en general. Quan el concili reprengué la seva reunió a Barcelona, entre el 29 de juliol de 1565 i el 10 de març de 1566, s'elaboraren una sèrie de constitucions sobre la unificació de la litúrgia, sobre els llocs de culte, l'erecció i provisió de beneficis, les festes, la reforma de costums, aranzels... que deixaren completament de banda, els temes espinosos que havien provocat la suspensió de la primera convocatòria. El tridentí s'aplicava a casa nostra segons la voluntat règia.

La reunió ulterior de sínodes i el ministeri pastoral del bisbe no deixen cap dubte que el tridentí serví d'impuls a la vida religiosa barcelonina i catalana, però aleshores Catalunya era una província retardada en tots els aspectes, inclòs el religiós, i els seus efectes foren molt parcials.

Aquesta és, en breu síntesi, l'aportació d'aquesta obra meritòria que es presenta acompanyada d'una rica bibliografia, d'una sòlida base documental i d'un substanciós apèndix documental, tot això avalat pel suport d'una impressió i disposició editorial pulcres que la fan agradable i li treuen el caràcter atapeït que sovint presenten les obres d'investigació.

Cal esperar, tal com diu l'autor en acabar, que es continui l'estudi d'aquest període per a veure fins on la trajectòria històrica posterior del nostre país va estar influïda per les noves orientacions, i fins on seguí el ritme i apatia heredats de la desfeta del segle anterior. Les línies traçades per Joan Bada són des d'ara uns solcs que obren un primer camí sobre un terreny quasi verge i inexplorat de la nostra història. Creiem que aquest és el mèrit principal de l'obra, per damunt de qualsevol deficiència que pot escolar-se en tot treball de l'amplitud del que comentem.

A. PLADEVALL

PUBLICACIONES RECIBIDAS

- P. ANCIAUX, J. GHOOS, F. D'HOOGH, *Le Dynamisme de la morale chrétienne*, Paris, Ed. J. Duculot, S. A., Gembloux y P. Lethielleux, S. A., 2 vols., 1968, 174 págs.
- RAIMUNDO SPIAZZI, O. P., *Teología pastoral didáctica*, I, II y II, Madrid, Ed. Studium, 1969.
- *Teología pastoral hodegética*. La cura de almas en la comunidad cristiana. Madrid, Editorial Studium, 1969.
- GUY DE BRETAGNE, O. M. I., *Pastoral fundamental*. Madrid, Ed. Studium, 1969.
- J. MARCO, J. M. FARRÉS, J. RUIZ VICO, J. SEGALÉS, escolapios, *Análisis ecuménico de la juventud española*. Barcelona, Ed. Nova Terra, Col. «Sociología y Pastoral», n.º 10.
- PIET SCHOONENBERG, S. J., *Alianza y creación*. Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1969, 185 págs.
- M. GRISON, *Teología natural o teodicea*. Barcelona, Ed. Herder, 1968, 256 págs.
- M. C. DECKERS, *Le vocabulaire de Teilhard de Chardin. Les éléments grecs*. Gembloux, Edit. J. Duculot, S. A., 212 págs.
- GABRIEL MARCEL, *Diario Metafísico*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, 217 págs. (Col. «Punto Omega»).
- E. SCHILLEBEECKX, O. P., *María Madre de la redención*. Madrid, Ediciones Fax, 1969, 369 págs.
- CONGRESO MARIOLÓGICO MERCEDARIO, *Ciencia Mariana y Postconcilio*. Madrid, Editorial Cocusla, 1969, 2 vols. de 333 y 347 págs.
- J. GRAND'MAISON, *El mundo y lo sacro*. Tomo I: *Lo sagrado*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 227 págs.
- JEAN MARIE DOMENACH, *Teilhard de Chardin y el personalismo*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1969, 164 págs. (Col. «Punto de vista»).
- JAMES BRODICK, S. J., *Galileo, el hombre, su obra, su infortunio*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 167 págs.
- JAVIER LARRÄINZAR, *Es peligroso creer en Dios*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1969, 119, págs.
- JUAN BAUTISTA BAUER, *La prehistoria bíblica*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1969, 119 págs.

- JOAN LETTA, *El fonament irreligiós de l'Església*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1969, 199 págs.
- LLUÍS M.^a XIRINACS, *Secularización y cristianismo*. Barcelona, Editorial Nova Terra, 1969, 199 págs.
- H. FIOLET, H. VAN DER LINDE, *Fin del cristianismo convencional. Nuevas perspectivas*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1969, 427 págs. (Col. «Verdad e imagen»).
- ANTONIO HORTELANO, *La Iglesia del futuro*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 303 págs.
- G. ARIMÓN, *La pobreza en el umbral de la teología*. Barcelona, Editorial Estela, 1968, 113 págs.
- ÁNGEL ANTÓN, S. J., *Primado y Colegialidad*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1970, 247 págs.
- JUAN XXIII, *Mensaje espiritual*, edición preparada por Jesús M.^a Bermejo, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, 221 págs.
- HELDER CAMARA, *Espiral de violencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 81 págs.
- EDUARDO BONNIN, *La libertad de los hijos de Dios*. Méjico, Ediciones Paulinas. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 154 págs.
- BERNHARD HAERING, *Pastoral del pecado*. Estella, Editorial Verbo Divino, 3.^a edición, 1970, 375 págs.
- BERNHARD HAERING, *El cristiano y el matrimonio*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 190 págs.
- J. DÖPFNER y otros, *El nuevo pueblo de Dios, una introducción a la constitución dogmática «sobre la iglesia»*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 138 págs.
- MICHEL QUOIST, *En el corazón del mundo*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 203 págs.
- P. DABEZIES, A. DUMAS, *Teología de la violencia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1970, 154 págs.
- FRANCISCO MUSSNER, *Los milagros de Jesús*. Estella, Editorial Verbo Divino, 1970, 66 págs.
- FRAMZ BÖCKLE, *¿Ley o conciencia?* Barcelona, Editorial Nova Terra, 1970, 104 págs.
- STEN H. STENSON, *Sentido y no sentido de la Religión*. Barcelona, Editorial Kairós, 1970, 266 págs.
- A. AUGUSTINOVICH, *Líneas Bíblicas del movimiento de Cursillos*. Salamanca, Editorial Sígueme, 1970, 239 págs.
- LUIS CENCILLO, *Mito, Semántica y realidad*. Madrid, 1970, 453 págs.
- H. BOUGEOIS, R. SCHALLER, *Mundo nuevo, nuevos diáconos*. Barcelona, Editorial Herder, 1969, 177 págs.

- ABADIA DE MONTSERRAT, *Liturgica*, 3 (= Scripta et documenta, 17), 1966, 344 págs.
- AYUNTAMIENTO DE BARCELONA, *Barcelona en su Historia. Breve historia de la ciudad*. Barcelona, Delegación de Servicios de Cultura, 1970, 74 págs. ilustradas.
- DIRECCIÓN GENERAL DE ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS, *Catálogo colectivo de incunables en las Bibliotecas españolas*. Tomo I: letras A-F. Madrid, s. a., 300 págs. mecanografiadas.
- COSIMO DAMIANO, FONSECA, *Medioevo canoniale*. Milano, Ed. Vita e Pensiero, 1970, 214 págs. (= Publ. dell'Università del Sacro Cuore, Contributi, serie storica, 12).
- ELISEO GARCÍA LESCUN, *La Teología Trinitaria de Gregorio de Rimini. Contribución a la historia de la Escolástica tardía*. Burgos, Facultad teológica del Norte de España, 1970, 248 págs.
- RÉMI PARENT, *L'Autorité ministerielle au sein du Sacerdoce royal*. Lyon, Facultés catholiques, 1969, 536 hojas (Thèse de Doctorat).
- DANIEL BOUREAU, *La Mission des parents. Perspectives conciliaires. De Trente à Vatican II*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1970, 424 págs.
- JOSEPHUS CALVERAS - CANDIDUS DE DALMASES, S. I., *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia*. Roma, Institutum historicum S. I., 1969, 800 págs. (= Monumenta historica Societatis Iesu, vol. 100).
- JOSEP DELCLÓS MOLLERA, *Sant Conrad de Parzham*. Barcelona, Editorial Balms, 1970, 118 págs.
- MARIO FOIS, S. I., *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*. Roma, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1969, 704 págs. (= Analecta Gregoriana, sectio A, n. 10).
- EDUARD JUNYENT, *Jurisdiccions i Privilegis de la ciutat de Vich*. Vich, 1969, 320 pp. (Publicacions del Patronat d'Estudis Ausonencs, n.º 6).
- PEDRO MOLES RIBALTA, *Los gremios barceloneses del siglo XVIII*. Madrid, Confederación española de Cajas de Ahorro, 1970, 676 pp.
- BERNHARD PAETZ, *Kirke und Odysseus. Uberlieferung und Deutung von Homer bis Calderón*. Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1970, 160 páginas (Hamburger romanistische Studien, Band 33).

ÍNDICE GENERAL

del vol. XLII, año 1969

VICENÇ-MARIA CAPDEVILA, <i>Reflexió teològica sobre el problema de la fe a l'Evangeli i a les cartes de sant Pau</i>	5
JOSEP M. ^a COLL, S. I., <i>Criteris d'interpretació del Magisteri eclesiàstic</i>	81
ADOLFO ROBLES SIERRA, O. P., <i>Prolegómenos a la edición crítica del Antikeimenon de Julián de Toledo</i>	111
CRISTIÀ CORTÉS, <i>Jaume Sitjó, suposat bisbe nigromàntic</i>	169
GABRIEL LLOMPART, C. R., <i>La fiesta del Corpus y representaciones religiosas en Zaragoza y Mallorca (siglos XIV-XVI)</i>	181
RAMÓN POU, <i>La Antropología del «Liber Creaturarum» de Ramón Sibiuda</i>	211
JOSÉ MANUEL CUENCA, <i>El Protestantismo visto por el prelado barcelonés José Domingo Costa y Borrás (1850-1857)</i>	271

Notas y Crónicas

EMILIANOS TIMIADIS, <i>Sommes-nous arrivés à l'Epilogue du Dialogue?</i>	304
J. PERARNAU, <i>Consejo diocesano para el apostolado seglar y Consejo pastoral</i>	311
FREDERIC RAURELL, <i>Cròniques; 1: Colloquium biblicum Lovaniense. 2: XXIX Setmana bíblica espanyola «L'Ètica bíblica»</i>	319
<i>Primer Congreso de Historia del País Valenciano</i>	355
BIBLIOGRAFÍA	357
PUBLICACIONES RECIBIDAS	396

BIBLIOGRAFÍA

- Alcolea, A., *La capilla de los Dolores de Santa María de Mataró* (J. Vives), 389-90.
Alcorta, J. I. de, *El Realismo transcendental* (R. Prat), 381-83.
Amery, C., *Entre la Iglesia y el mundo* (R. Sala), 365-66.

- Betz, O., *Sakrament der Mündigkeit* (J. Perarnau), 373.
- Bonhoeffer, D., *Sociología de la Iglesia. Sanctorum communio* (J. Perarnau), 377-78.
- Coccopalmerio, F., *La partecipazione degli cattolici al culto della chiesa cattolica* (J. Matabosch), 374-75.
- Corbett, J. A., *Praepositini Cremonensis, Tractatus de Officiis* (J. Vives), 385-86.
- Costa y Jové, F., *El Dr. Carles Cardó, prevere* (J. Vives), 389-90.
- Gamber, K., *Domus Ecclesiae* (J. Vives), 390-91.
- Girardi, G., *Sobre el problema de l'ateisme* (J. M. Via), 357-60.
- Haag, H., *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia* (A. Matabosch), 369-70.
- Lemarié, J., *Cromace d'Aquilée. Sermons* (J. Vives), 383-84.
- Marlé, R., *Dietrich Bonhoeffer, testimoni de Jesucrist entre els germans* (J. Perarnau), 377.
- Mascull, E. L., *Cristianismo secularizado y crítica* (J. Perarnau), 381.
- Milián Boix, M., *El fondo «Instrumenta miscellanea» del Arch. Vaticano* (J. Vives), 388-89.
- Paetz, R., *Kirke und Odysseus* (J. Vives), 391-92.
- Peukert, H., *Discussion zur politischen Theologie* (J. Perarnau), 364-65.
- Poulat, E., *Intégrisme et catholicisme integral* (C. Martí), 360-64.
- Re, G., *El Cristocentrismo della vita cristiana* (R. Sala), 370-72.
- Riesco Terrero, A., *Proyección histórica de la Universidad de Salamanca* (J. V.), 385.
- Rogers, F. M., *The Quest for Eastern* (J. Vives), 392.
- Schillebeeckx, E., *Revelació i Teologia* (E. Vilanova), 366-67.
- Soldevila, F., *Els primers temps de Jaume I* (J. Vives), 386.
- Tillard, J. M. R., *En alianza con Dios* (R. Sala), 370.
- Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín* (J. Vinar-dell), 367-68.
- Indices Verborum et Locutionum Decretorum Concilii Vaticani II* (J. P.), 379.
- León y su Historia*, vol. I (J. Vives), 387-88.
- Le Millenaire du Catholicisme en Pologne* (J. Vives), 384-85.
- Puntos de vista de los teólogos protestantes sobre el Concilio Vaticano II* (J. Perarnau), 380-81.
- Sacrosanctum oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes* (J. Perarnau), 379-80.

(Acabado de imprimir en noviembre de 1970)

Normas para la colaboración en la revista "Analecta sacra Tarraconensia"

Los artículos y notas que se ofrezcan para ser publicados en la revista deberán ser originales y de carácter estrictamente científico, redactados según las normas de la metodología y crítica modernas de tema histórico religioso o eclesiástico en sentido amplio.

El director de la revista ha publicado unas normas de Metodología (en el vol. XV, pp. 203-218 de esta publicación) a las que, en líneas generales, deberá ajustarse la redacción de los trabajos. Se recomienda la distribución sistemática de la materia, la sobriedad en el uso de notas bibliográficas, la uniformidad en la manera de citar libros y artículos de revistas y, sobre todo, el evitar digresiones largas que se aparten del tema principal propuesto, aunque en sí puedan ser valiosas.

Se recuerda particularmente que sólo deben ir con inicial mayúscula los nombres propios y no los nombres comunes como *obispo*, *diócesis*, *monasterio*, etc. Que sólo se han de subrayar para ir en cursiva los títulos de obras o artículos citados, no los nombres de revistas, colecciones, archivos o bibliotecas, fondos de estos centros, etc.

Por excepción pueden ir en cursiva las palabras o frases muy breves tomadas de lengua distinta a la del texto, o bien cuando, aun siendo en la misma lengua, se toman como ejemplos, así las palabras *obispo*, *diócesis*, *monasterio* en el párrafo anterior.

Sólo irán en versalitas los nombres de «autores» cuando se citan en las notas, pero no en el texto ni aun en las mismas notas cuando se introducen en la exposición de las ideas.

Para citar los artículos de revistas, además del nombre del autor y título del trabajo (completos o abreviados), el de la revista (sin artículos ni preposiciones) irá entre comillas, no en cursiva, y a continuación se dará el número del volumen en cifras arábigas; el año, entre paréntesis, y el número de la página o páginas citadas, por ejemplo: «Analecta sacra Tarraconensia» 28 (1955) 133-55.

Los originales se presentarán en cuartillas escritas a una sola cara en **líneas suficientemente espaciadas** para dar lugar a las correcciones, dejando, además un **margen blanco**, a la izquierda, de tres centímetros como mínimo. Las notas, al final, separadas del texto.

Se supone que los autores concedan un amplio margen de libertad a la Redacción para modificar los originales con el fin de adaptarlos a las citadas normas de metodología.

Los originales se enviarán al Director, R. Dr. José Vives, Durán y Bas, 9. — Barcelona - 2.

