

Textos medievals i orígens del cristianisme

Josep Manuel Udina i Cobo

1. Introducció

La selecció de «títols» i d'«aspectes» del pensament medieval als quals ens cenyim en el present article no només es caracteritza pel fet que no té cap «pretensió d'exhaustivitat» (per la seva convencionalitat, doncs, o fins i tot per un radical subjectivisme), sinó que alhora es troba condicionada per una «preocupació bàsicament acadèmica i pedagògica». Perquè el responsable d'aquesta selecció, té a càrrec seu la docència del curs d'«història de la filosofia medieval» que cada any s'imparteix en el Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Aquestes pàgines reflecteixen, per tant, els interessos que l'esmentat curs (entès òbviament en la forma concreta en què el concep qui l'imparteix) suscita i delimita; i tals interessos (i la manera com s'entén el curs) determinen els diferents apartats en què són estructurades.

2. La qüestió fonamental: els textos medievals

Per a la docència d'un curs general (de primer cicle) sobre «història de la filosofia medieval», sembla d'importància decisiva la possibilitat que els alumnes tinguin a l'abast —i (atès llur habitual desconeixement no sols del grec, sinó també del llatí) en traduccions de confiança—, els textos bàsics dels més destacats pensadors medievals¹. Quant a això, hom ha de sentir-se avui entre nosaltres afortunat, perquè en els darrers dotze anys s'ha donat —quant al català— el canvi més radical: d'una absència (gairabé absoluta) de bons textos en català dels pensadors medievals, hem passat a comptar amb un ampli ventall de títols (un ventall que els propers anys ha d'arrodonir-se i completar-se).

1. Amb intenció parlem de «pensadors», i no simplement de «filòsofs»: quant a l'anomenada Edat Mitjana, és aquest el mitjà d'estalviar d'entrada la típica objecció que gran part del pensament medieval no és filosòfic, sinó teològic; en qualsevol cas, és «pensament». I, bo i concedit una tal diferenciació entre filosofia i teologia (diferenciació més que qüestionable, almenys si hom l'entén massa dràsticament i clara), allò que de «filosòfic» hi ha en l'època medieval no es pot mai descontextualitzar, prescindint d'allò «teològic» que l'envolta (i en el si del qual ha brotat —si més no, pel que fa a Europa, a l'Àfrica del Nord i al Pròxim Orient— històricament); per això —i siguin o no siguin reconeguts com a filòsofs—, els pensadors teològics de l'època patristica (com a pre-ludi) i de l'Edat Mitjana tampoc no poden ser bandejats de cap història de la «filosofia medieval».

2.1. Textos en català

En castellà hom podia sentir-se mínimament satisfet amb traduccions com les ofertes per la Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1946 i ss.), amb tota una sèrie d'obres d'autors medievals, en edició gairebé sempre bilingüe (tot i que el nacionalcatolicisme de què eren deutors també gairebé sempre les corresponents introduccions o notes poguéu molestar un esperit mitjanament crític); i hom podia resignar-se a les diverses —i, més que sovint, no massa valuoses— traduccions que de títols medievals (d'altra banda, generalment breus) eren incloses en col·leccions com la «Biblioteca de iniciación filosófica» (d'Aguilar)². Però en català, a la darrereria dels anys setanta, no hi havia gairebé res de semblant³.

Amb aquella situació havia d'acabar (el 1981) la col·lecció «Textos filosòfics» (tan arrelada al nostre Departament —el de Filosofia— de la Universitat Autònoma de Barcelona) de la mà dels professors J. Calsamiglia (†), P. Lluís i J. Ramoneda, pel cantó universitari, i del recordat A. Comín, per l'editorial Laia⁴. Hi eren programats d'entrada uns vint-i-cinc títols (una vuitena part dels de la col·lecció) d'autors medievals; i tot seguit en varen anar sortint els primers al ritme que corresponia (un títol, almenys, per cada vuit volums apareguts en la col·lecció); però després, als darrers anys, el ritme ha estat el doble⁵. També aquests últims anys una nova col·lecció ha incrementat considerablement el nombre de títols en català de pensadors medievals: la sèrie «Clàssics del cristianisme», inicialment programada en cent títols i que (de la mà de Sebastià Janeras i mitjançant la col·laboració de la Facultat de Teologia de Catalunya i de la Fundació Enciclopèdia Catalana) va creixent —des de 1988 i amb una puntualitat rigorosa— en vuit volums per any, bo i essent més de la meitat dels apareguts fins ara els que corresponen a pensadors medievals (o patristico-medievals).

2. D'aquesta col·lecció no gens valuosa i que generalment no incloïa introduccions ni notes (motiu pel qual ens disposem a remetre —a excepció de tres casos— als títols en ella publicats, tots anteriors a 1980), hom en troba rastres encara pels anys vuitanta en sèries de volums com *Los grandes pensadores* (de Sarpe, Madrid). En canvi, fou més seriosa —als mateixos anys— el conjunt de la *Historia del pensamiento* (d'Orbis, Barcelona). I encara més seriosa és la col·lecció de butxaca «Clásicos del pensamiento» que l'editorial Tecnos iniciava també als anys vuitanta (i que compta ja amb uns cent títols). En qualsevol cas (a diferència del que hem dit quant als de la «Biblioteca de iniciación filosófica»), els títols d'autors medievals dels tres conjunts —d'altra banda, títols molt poc nombrosos— els consignarem més endavant (en referir-nos a les traduccions castellanes).
3. La famosa —i, sota altres conceptes, esplèndida— col·lecció (bilingüe, o amb només la traducció catalana) de textos clàssics Bernat Metge tampoc mai no ha recollit massa títols medievals (i, encara menys, títols medievals de caire filosòfic); a ells, tanmateix, haurem de referir-nos també de seguida. I pel que fa a altres disperses traduccions catalanes de diferents títols de pensadors medievals, no eren fàcilment assequibles després de massa anys - de franquisme - de sistemàtica obstrucció de publicacions en català.
4. Editorial Laia fou substituïda per Edicions 62, el 1990, en la publicació (a partir del número 55) dels volums de la col·lecció.
5. Fins al número 40 de la col·lecció (publicat el 1986) havien aparegut, en efecte, cinc volums d'autors medievals; però en els darrers vint números han estat sis els volums corresponents a pensadors de l'Edat Mitjana.

2.1.1. Els títols

Vegem, doncs, el panorama que els títols en català d'obres de pensadors de l'Edat Mitjana (entesa en sentit ampli) presenten en acabar el 1991. N'oferim la llista —a manera de fitxes bibliogràfiques—, seguint l'ordre de l'any de naixement dels autors i sense excloure-hi alguns títols (corresponents sovint als orígens del cristianisme o a la teologia ulterior, i també d'altres) que només de manera indirecta podrien ser reconeguts d'interès filosòfic; i únicament en alguns casos hi afegirem alguna observació.

A més del títols ja publicats de les dues col·leccions suara esmentades, hi inclourem també els dels volums que hi han d'aparèixer durant el 1992 (òbviament, sense cap comentari i a manera de simple anticipació), i també els de la Bernat Metge (nom, que correspon a la fundació, amb el qual és més coneguda la seva «Col·lecció catalana dels clàssics grecs i llatins») apareguts els darrers dotze anys⁶; i algun altre títol.

Apòcrifs del Nou Testament (introducció general, A. Puig; introduccions particulars i traduccions de X. Alegre, M. Estradé, J. Montserrat i T., i J. Sidera), Enciclopèdia Catalana, «Clàssics del cristianisme» (en endavant, CC) 17, Barcelona, 1990, 396 pp.

El volum inclou una antologia dels més importants evangelis no-canònics (primitius, gnòstics i els anomenats de la Infància i Passió-Resurrecció), i també de diversos escrits (actes, cartes, apocalipsis, odes) dels dos primers segles del cristianisme.

Actes de màrtirs (introd. de J. Torné; trad. de M. Estradé, J. Sidera i S. Janeras), CC 25, B. 1991, 214 pp.

IRENEU DE LIÓ, *Exposició de la predicació apostòlica* — MELITÓ DE SARDES, *Sobre la Pasqua* (introd. i trad. de J. Vives), CC 5, B. 1989, 158 pp.

TERTULLLIÀ, *Sobre el baptisme, i altres escrits* (introd. de J. Fàbregas; trad. de J. Fàbregas i A. Soler), CC 6, B. 1989, 156 pp.⁷

ORÍGENES, *Tractat sobre els principis* [trad. i edició, J. Rius-Camps, Laia «Textos filosòfics» (en endavant, TF) 49], B. 1988, 438 pp.

El volum suposa tot un treball d'autèntica investigació, perquè el text que el traductor ens hi ofereix és el fruit d'una elaborada hipòtesi d'acord amb la qual l'autor hauria redactat successivament per tres cops l'obra, i n'hauria ajuntat després les diferents elaboracions i hauria afegit ampliacions complementàries.

JOAN CRISÒSTOM, *Catequesis baptismals*. - *Tractat sobre el sacerdoci* (introd. d'A. Olivar i S. Janeras; trad. d'A. Soler i N. de Molar), CC 14, B. 1990, 276 pp.

6. És a dir, del 1980 ençà. En una nota, tanmateix, remetrem als poquíssims títols «medievals» de la col·lecció apareguts abans de 1980.

7. De Tornul-lià havia ja aparegut *L'Apologètic* (ed. i trad., F. Senties i M. Doïç) en la Bernat Metge (n. 137), col·lecció que —abans de 1980— havia també publicat (n. 44 i 55) els dos vols. d'Epístoles de Sant Cebrià (ed. i trad., J. Vergés i T. Bellpuig).

- GREGORI DE NAZIANZ, *Discursos teològics* (introd. i trad. de M. Camps i G.), CC 12, B. 1990, 172 pp.
- SANT BASILI EL GRAN, *Homilia: als joves, sobre la utilitat de la literatura grega* (ed. i trad., J. O'Callaghan), Fundació Bernat Metge, «Col·lecció catalana dels clàssics grecs i llatins» (en endavant, BM) 231, B. 1985, 70 pp.
- BASILI DE CESAREA, *Sobre l'Esperit Sant* (introd. de J. Vives; trad. de J. O'Callaghan), CC 19, B. 1991, 156 pp.
- GREGORI DE NISSA, *Vida de Moisès* (introd. i trad. de J. Vives), CC 23, B. 1991, 170 pp.
- AMBRÒS DE MILÀ, *Els sagraments - Els deures* (introd. i trad. de P. Villalba), CC (1992).
- JERONI, *Homilies - Vides d'anacoretes* (introd. d'A. Masoliver; trad. de J. Bellès i N. del Molar), CC (1992).
- PRUDENCI, *Natura de Déu - Origen del pecat - Combat espiritual*, BM 212; *Contra Simmac*, BM 222; *Llibre de les corones (I-XI)*, BM 229 (els tres volums, a càrrec de M.P. Cunningham, N. Rebull i M. Dolç), B. 1980 ss.⁸
- SANT AGUSTÍ, *Soliloquis* (trad. i ed., J. Pegueroles), Laia (TF 10) B. 1982, 108 pp.
- AGUSTÍ D'HIPONA, *Confessions* (introd. i trad. de M. Dolç), CC9, B. 1989, 380 pp. Esplèndida traducció, que va merèixer el premi «Crítica Serra d'Or» de traducció, el 1990.
- AGUSTÍ D'HIPONA, *Dels acadèmics* (ed. i trad., J. Batalla), BM 270-271, B. 1991, 418 pp.
Publicada en dos volums, l'obra inclou (en el vol. I, de 202 pp.) una introducció general (bibliogràfica i temàtica) sobre sant Agustí a la qual ja farem explícita referència més endavant. El vol. II, a més de la trad. del *Contra academicos*, inclou una nova introducció, corresponent a aquest llibre.
- SANT PERE CRISÒLEG, *Sermons* (vols. I-IV) (ed. i trad., A. Olivari i J. Fàbregas), BM 233, 247, 266 i 274, B. 1985 ss.
- SANT GREGORI EL GRAN, *Diàlegs* (vols. I-II) (ed. i trad., N. Xifra), BM 260 i 269, B. 1990 ss.
- GREGORI EL GRAN, *Regla pastoral* (introd. i trad. d'A. Deig, bisbe de Solsona), CC 21, B. 1991, 194 pp.
- DIONISI AREOPAGITA, *Dels noms divins - De la teologia mística* (trad. i ed., J. Batalla), Laia (TF 39), B. 1986, 164 pp.
- BOECI, *Consolació de la filosofia* (trad. i ed., V. Fàbrega), Laia (TF 53), B. 1989, 192 pp.
- JOAN DAMASCÈ, *La fe ortodoxa* (introd. i trad. de M. Balasch), CC (1992).
- Escrips de bisbes catalans del primer mil·lenni* (Pacià i Quirze de Barcelona, Sever de Menorca, Joan de Girona, Just i Fèlix d'Urgell, Oliba de Vic) (introd. d'A. Pladevall; trad. de J. Fàbregas), CC (1992).
- SANT ANSELM, *Obres escollides* (trad. i ed., J. Batalla), Laia (TF 47), B. 1988, 276 pp.

8. El primer volum d'obres de Prudenci havia ja aparegut (BM 207) el 1979 i —a més del *Prefaci*— incloïa el *Llibre d'himnes de cada dia* (ed. i trad., també de M.P. Cunningham, N. Rebull i M. Dolç).

La selecció recull el *Monologion*, el *Proslogion*, el *De la veritat* i el *De la llibertat d'albir*.

ANSELM DE CANTERBURY, *Per què Déu es va fer home* (introd. i trad. de J.Ml. Udina), CC (1992).

A més de l'obra esmentada, el volum inclourà (com a escrit complementari i inseparable d'ella) la *Carta sobre l'encarnació del Verb*, dirigida al papa Urbà II.

RICARD DE SANT VÍCTOR, *Sobre la Trinitat* (introd. i trad. de J. Batalla), CC 22, B. 1991, 240 pp.

BERNAT DE CLARAVALL, *La consideració* (intod. d'A. Altisent; trad. de G. Vilar-dell), CC 10, B. 1989, 156 pp.

AVERROIS, *Destrucció de la «Destrucció»* (trad. i ed., J. Puig), Edicions 62 (TF 59), B. 1991, 176 pp.

El volum, malgrat el seu títol, només inclou el primer llibre de la famosa obra en què Averrois refutà l'escrit d'Algatzell contra els filòsofs.

MAIMÒNIDES, *De la «Guia dels perplexos», i altres escrits* (trad. i ed., E. Feliu), Laia (TF 41), B. 1986, 346 pp.

A part d'una bona i àmplia antologia de l'obra més coneguda de l'autor, el volum inclou també diversos fragments del *Codi, o Mishné Torà* i del *Comentari a la Misnà*, a més d'una *Carta als savis de Provença*.

FRANCESC I CLARA D'ASSÍS, *Escrits* (introduccions de J. Duran i F. Gamissans; trad. de N. del Molar, J. Giró i F. Gamissans), CC 1, B. 1988, 174 pp.

SANT BONAVENTURA, *Obres escollides* (trad. i ed., P. Villalba), Laia (TF 44), B. 1986, 280 pp.

La selecció inclou el famós *Itinerari de l'esperit cap a Déu*, els tractadets *Reducció de les ciències a la teologia* i *La creació*, i altres fragments d'altres obres (un article i una qüestió de les de la seva sèrie de qüestions disputades, i quatre de les *Col·lacions sobre l'Hexàmeron*).

TOMÀS D'AQUINO, *Compendi de teologia* (introd. d'E. Vilanova; trad. de V. Sella), CC 13, B. 1990, 308 pp.

SANT TOMÀS D'AQUINO, *Antologia metafísica* (trad., A. Prevosti; ed., F. Canals), Edicions 62 (TF 56), B. 1991, 288 pp.

A part de *L'ens i l'essència*, opuscle recollit íntegrament, el volum és un recull de nombrosos articles (o fragments d'articles) de la *Summa teològica*, de la *Summa contra els gentils* i d'altres obres de l'Aquinat agrupats temàticament («què és la metafísica», l'«ens», l'«analogia», etc.).

TOMÀS D'AQUINO, *Tractat de les passions* (trad. i ed., J. Batalla), TF (1992).

El volum recollirà les qüestions 22-48 de la I-II de la *Summa teològica* [conjunt inclòs —amb àmplies introduccions— en el corresponent vol. IV de l'ed. (castellana) bilingüe de la *Summa theologiae* (BAC 126), de 1954].

RAMON LLULL, *Fèlix o llibre de les marevelles* i *Llibre d'Evast i Blanquerna* (ed., M. Gustà i J. Gallofré), Edicions 62 (MOIC 36 i 82), B. 1980-1982⁹.

9. Edicions 62 havia publicat també l'obra de Ramon Llull *Llibre d'amic i amat*, el 1966, en la col·lecció *Blanquerna* (22), amb una inspirada introducció d'A. Maduella («Trets de la filosofia lul·liana»).

RAMON LLULL, *Antologia filosòfica* (ed., M. Batllori), Laia (TF 30), B. 1984, 486 pp.

Els textos formen vuit conjunts: metodologia, cosmologia, psicologia, pedagogia, moral, política, estètica, i coneixement i experiència de Déu.

RAMON LLULL, *Obres selectes* (ed. A. Bonner), Moll («Els treballs i els dies», 31-32), Palma de Mallorca 1989, 2 vols., 604 i 624 pp.

S'hi inclouen: el *Llibre del gentil e dels tres savis*, l'*Art demostrativa* i l'*Art breu* (vol. I); i *Fèlix o el llibre de les marevelles, els Començaments de medicina* i *Flors d'amor e flors d'entel·ligència* (vol. II).

MESTRE ECKHART, *Obres escollides* (trad. i ed., J. Batalla), Laia (TF 21), B. 1983, 180 pp.

L'antologia recull *El llibre del consol diví* i sis *sermons* (d'entre els tractats espirituals de l'autor), a més d'una «qüestió» i dos «epílegs» (d'entre els seus escrits escolàstics).

GUILLEM D'OCKHAM, *Breviloqui sobre el principat tirànic* (trad. i ed., F.J. Fortuny), Laia (TF 5), B. 1981, 302 pp.

2.1.2. Aportacions més destacades

Tot i que no podem entrar en una valoració de totes i cadascuna d'aquestes nombroses aportacions, no voldríem tanmateix deixar de destacar-ne algunes que —pel fet de tenir un comú responsable o per algun mèrit peculiar— sembla que mereixen esment particular.

En les observacions corresponents a dos dels títols de la llista precedent, han estat destacades sengles peculiaritats, que no eren sinó expressió d'altres característiques del treball que no pocs dels anteriors títols comporten. Així, a propòsit del *Tractat sobre els principis*, d'Orígenes, hem subratllat el treball d'investigació —que sols un especialista en la matèria pot dur a terme— que el volum en qüestió suposa; i, quant a la premiada traducció de les *Confessions* d'Agustí d'Hipona, n'hem volgut consignar el premi pel fet que Miquel Dolç —autor de la versió— ja havia estat premiat oficialment per una altra traducció seva —la del *De la natura*, de Lucreci [Laia (TF 40), B. 1986]—, com per donar entenent que quan hom repeteix pot també sortir-se'n prou bé. Dos són, doncs, els aspectes que de les aportacions suara recensionades volem remarcar tot seguit: d'una banda, volem subratllar els importants especialistes que hi ha entre els traductors i editors esmentats, la qual cosa parla d'entrada a favor de les obres que tant una col·lecció com l'altra ens apropen en català; i, d'altra banda, volem destacar aquells col·laboradors l'aportació dels quals en una col·lecció o en l'altra ens arriba en més d'una ocasió (i no és que volguem atorgar valor a la quantitat, sinó que les col·laboracions només es repeteixen quan hi ha hagut un treball previ d'inquestionable qualitat).

Pel que fa al primer aspecte, i parlant en general, no cal insistir en la categoria —ben reconeguda pels entesos en la matèria— d'especialistes com és ara el teòleg Josep Rius-Camps (editor i traductor del volum d'Orígenes, i autoritat de primera quant a aquest pensador cristià) o l'esmentat filòleg Miquel Dolç (editor i traductor de la genial autobiografia d'Agustí, col·laborador també en els volums de Prudenci i destacadíssima figura entre els millors coneixedors del món clàssic);

i també l'historiador Miquel Batllori (editor de l'antologia de Ramon Llull, i il·lustre personalitat internacionalment reconeguda), l'exegeta Xavier Alegre (editor i traductor de les *Odes de Salomó* — objecte de la seva esplèndida tesi doctoral —, en els *Apòcrifs del Nou Testament*, a causa de l'esforç incansable d'aquest investigador hem de restar ben agraïts tots els qui continuem interessats a conèixer l'actualitat mundial dels estudis teològics, mitjançant la revista *Selecciones de teología*, per ell dirigida tants anys), o el conegut autor de l'aconseguida i exitosa *Història de la teologia cristiana* (al primer dels dos volums de la qual ens hem de referir més endavant), Evangelista Vilanova (autor també de la introducció al *Compendi de teologia* de Tomàs d'Aquino)¹⁰.

Quant al segon aspecte, en canvi, sí que volem insistir en la importància i qualitat que tenen les aportacions (en plural: no úniques, com era el cas de les figures precedents) d'altres especialistes la seriositat del treball dels quals i la vàlua dels resultats d'aquest no són menys inqüestionables que en els casos anteriors i mereixen també tot el nostre reconeixement. Ens referim, concretament, a l'infatigable Josep Batalla i al no menys incansable —i eminent patròleg— Josep Vives, a càrrec dels quals corresponen respectivament tant la introducció com la traducció dels volums de Dionisi Areopagita, Anselm, Ricard de Sant Víctor i Eckhart, d'una banda, i d'Ireneu de Lió, Basili de Cesarea i Gregori de Nazianz, d'altra banda¹¹. Ambdós especialistes ofereixen unes traduccions molt encomiables no sols per llur català, sinó també per la fidelitat a l'original, i a més a més per l'encert amb què hi han estat resolts no pocs ni fàcils problemes quant a la terminologia o al sentit del text; alhora, llurs aportacions introductòries (tant les introduccions, com les bibliografies i cronologies; i sense oblidar les notes) són sempre d'allò més correctes i de gran utilitat per al lector, utilitat que aquest agraeix sempre.

En la mateixa línia, volem també esmentar Pere Villalba (per la introducció i traducció de sant Bonaventura i traducció —a aparèixer aviat— d'Ambròs de Milà) i Jaume Fàbregas (per la introducció i traducció de Tertul·lià, a «Clàssics del cristianisme», per la seva aportació als quatre volums de Pere Crisòleg, en la «Bernat Metge», i per la traducció —de publicació imminents, de nou ara a «Clàssics del cristianisme»— dels textos de bisbes catalans del primer mil·lenni); i també Miquel Estradé i Jaume Sidera (per llurs respectives introducció i traduc-

10. També volem fer esment aquí, ni que sigui en una nota, de l'il·lustre Julià, i català d'adopció, Anthony (o Antoni) Bonner, que sembla que ha decidit consagrar la resta de la seva vida a l'estudi de Llull i a l'edició de les obres lul·lianes. D'altra banda (i encara que no es tracti de cap especialista particularment reconegut), no deixa de tenir una certa relació amb la qüestió que ens ocupa —i per això el volem remarcar aquí— el fet que col·labori un bisbe en un dels volums de «Clàssics del cristianisme» (concretament Antoni Deig, bisbe de Solsona, autor de la introducció a la *Regla pastoral del papa Gregori I el Gran*). Es tracta de tot un símptoma: del reconeixement que, als més diversos nivells, mereixen col·leccions de textos com aquesta; i alhora de l'acceptació que el pensament no és ni pot ser aliè a la praxi, a la realitat concreta (aquí, la pastoral diocesana); i viceversa.

11. A J. Batalla i al seu bon treball ens haurem de tornar a referir més endavant, pel que fa a la seva esplèndida monografia sobre sant Agustí, apareguda el 1991 com a primer dels dos volums de *Dels acadèmics* de l'autor.

ció de sengles escrits en el volum d'apòcrifs del N.T. i per llurs traduccions en el d'*Actes de màrtirs*), Alexandre Olivari (amb aportacions en el volum de Joan Crisòstom i en els de Pere Crisòleg), Nolasc del Molar (amb traduccions de Francesc d'Assís i Joan Crisòstom) o Andreu Soler (també amb traduccions de Tertul·lià i de Joan Crisòstom).

Però, sobretot, ens plau remarcar les aportacions de Sebastià Janeras, doctor en ciències eclesiàstiques orientals: i no només les seves diverses contribucions com a introductor (en el volum de Joan Crisòstom i en el dels apòcrifs del N.T.) o com a traductor (d'un text d'aquest darrer volum o d'un altre escrit en el d'*Actes de màrtirs*), sinó també —i molt especialment— la seva decisiva aportació al conjunt mateix dels «Clàssics del cristianisme», com a primer inspirador que en fou i com a director que n'és: la seva idea ha atorgat a la cultura catalana un important enriquiment quant a l'herència patristico-medieval, i ha promogut la col·laboració entre entitats i, fins i tot, entre mons ideològics que habitualment no havien destacat - entre nosaltres— per llur bona interrelació (facultat eclesiàstica i facultats civils - de filosofia, de clàssiques, etc.—); cercles catòlics i altres esglésies - evangèlica, ortodoxa, etc.); i la seva tasca de direcció no només ha anat fent realitat allò que inicialment era només una possibilitat, sinó que alhora ha convertit la col·lecció que ens ocupa en un model de puntualitat en l'aparició dels volums (la qual cosa no és gens comuna en publicacions tan especialitzades)¹².

2.2. Traduccions al castellà

2.2.1. Obres

Deixant de banda les ja antigues (i —en pocs casos— prou deficientes) traduccions castellanes de textos de l'Edat Mitjana de les quals fem esment més amunt, no volem deixar de completar la precedent recensió sense referir-nos als corresponents títols patristico-medievals en castellà de la col·lecció «Clàssics del pensament» (que l'editorial Tecnos inicià en la dècada dels vuitanta) o a nous títols de col·leccions ja antigues -- com és el cas, sobretot, de la «Biblioteca de autores cristianos» (en endavant, BAC) —, i també a alguns altres dels quals també hem disposat i que valorem en un o altre grau.

(A diferència del que hem fet en l'apartat precedent, no inclourem ara cap comentari ulterior sobre aportacions destacades. Ens limitarem a efegir-hi —quan calgui— alguna observació a la corresponent fitxa bibliogràfica).

Los gnósticos (introd., selecció i trad., J. Montserrat i T.), Gredos («Biblioteca clàssica», 59-60), Madrid 1983, reed. 1990, 2 vols., 290 i 422 pp.

12. Com se sap prou bé, la col·lecció «Clàssics del cristianisme» reuneix els títols més significatius no només de la tradició catòlica, sinó també de l'Església Oriental i de les de la Reforma. Així, en els vint-i-cinc primers números han aparegut (en algun cas, per primera vegada en català): els *Relats sincers d'un pelegrí*, anònim rus del segle XIX (CC 2), d'una banda; i els *Tractats i sermons de Müntzer* (CC 8), els *Sermons* de Wesley i Whiterfield (CC 18), i la *Institució de la vida cristiana* de Calví (CC 24), d'altra.

- S'hi recullen textos (sobre els gnòstics, o que n'inclouen citacions) d'Ireneu de Lió, d'Hipòlit de Roma i d'altres: Orígenes, Climent d'Alexandria¹³.
 DD.AA., escrits del primer cristianisme (fins a Orígenes)¹⁴.
 CELSO, *El discurso verdadero contra los cristianos* (introd. i trad., S. Bodelón), Alianza, «El libro de bolsillo» (en endavant, LB), 1424, M. 1988, 130 pp.
 SAN HILARIO DE POITIERS, *La trinidad* (ed. i trad., L. Lasdaria), BAC 481, M. 1986, 712 pp.
 SAN AMBROSIO - SAN JERÓNIMO - SAN JUAN CRISÓSTOMO¹⁵.
 AURELIO PRUDENCIO, *Obras completas* (ed. bilingüe: introd. i trad., A. Ortega i I. Rodríguez), BAC 427, M. 1981, 928 pp.
 De l'autor, se n'havia publicat un altre volum (BAC 58) el 1950, el qual sembla restar substituït per aquest nou, que és molt més extens.
 SAN AGUSTÍN, *Obras completas* (volums: X, XXIII-XXVIII, XXX, XXXII-XXXIII i XXXV-XXXIX) (ed. bilingüe, a càrrec de diferents especialistes), BAC, diferents números (entre el 441 —el qual substitueix l'antic 95— i el 515), M. 1983-1991. Els volums corresponen a *sermons* (2-6), a escrits *antipelagians* (3-5), *antidonatistes* (1-2) o *bíblics* (3-4), i a altres escrits diversos (antimaniques, antiarrians, etc.). De la sèrie de les *Obras completas* agustinianes no han aparegut encara els vols. XXIX; XXXI i XXXIV, ni del XL en endavant¹⁶.
 SAN LEÓN MAGNO¹⁷.
 PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Los nombres divinos, y otros escritos* (introd. i trad., J. Soler), Bosch, B. 1980, 256 pp.
 Els altres escrits esmentats són la *Teologia mística*, les *Epístoles* i els *Oracles i himnes de Procle*.

13. Vegeu *infra*, n. 36.

14. Tal com hem fet més amunt amb els volums de la Bernat Metge, inclourem també ara en aquesta nota els volums de la BAC («Biblioteca de autores cristianos») d'obres patristico-medievals publicats abans de 1980. Quant a això, recordem aquí els títols següents: *Los evangelios apócrifos* (BAC 148), *Actas de los mártires* (BAC 75), *Padres apostólicos* (BAC 148), *Padres apologetas griegos (s.II)* (BAC 116), i *Textos eucarísticos primitivos (I, «Hasta fines del s.IV»: BAC 88; II, «Hasta el fin de la época patristica»: BAC 118)*. Mereix també menció a part l'obra d'Orígenes, *Contra Celso* (BAC 271), font fonamental per al coneixement actual del pagà (i anticristià) Cels, una versió castellana del pamflet del qual citem tot seguit.

15. Consignem també: el volum de San Ambrosio, *Obras, I* (i l'únic publicat), que inclou el *Tractat sobre l'evangeli de Lluc* (BAC 257); els dos volums de San Jerónimo, *Cartas* (BAC 219-220); i els de San Juan Crisòstomo, *Homilias sobre el evangelio según San Mateo* (BAC 141 i 146) i *Tratados académicos* (BAC 189).

16. De la col·lecció de la BAC és sens dubte l'obra d'Agustí d'Hipona la que més destaca. Dels nombrosos volums ja publicats abans de 1980, ens limitarem a destacar-ne els següents (per l'interès particularment «filosòfic» o acadèmic-pedagògic): I, *Introducción general y bibliografía. Vida de San Agustín - Soliloquios - Sobre el orden - Sobre la vida feliz* (BAC 10); II, *Confesiones* (BAC 11); III, *Obras filosóficas: Contra los académicos - Del libre albedrío - De la cantidad del alma - Del maestro - Del alma y su origen - De la naturaleza del bien contra los maniqueos* (BAC 21); V, *Tratado de la Santísima Trinidad* (BAC 39); VI i IX, *Tratados sobre la gracia* (1 i 2: BAC 50 i 79); i XVI-XVII, *La ciudad de Dios* (1 i 2, BAC 171-172). Val a remarcar, a més, que les edicions s'han succeït —en algun cas (com el de les *Confesiones*) fins a la vuitena— i que sovint han comportat una refosa (o fins i tot una substitució) de les antigues introducció, traducció i notes en un to més adient amb els temps postconciliaris.

17. Consignem també el volum de San León Magno, *Homilias* (BAC 291).

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas* (ed. i trad., T.H. Martín), BAC 511, M. 1990, 442 pp.

SAN BENITO - SAN GREGORIO MAGNO¹⁸.

BOECIO, *La consolación de la filosofía* (trad. P. Masa), Sarpe, «Grandes pensadores» (en endavant, GP) 57, M. 1984, 220 pp.¹⁹.

ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* (ed. bilingüe: trad. J.B. Oroz; introd., M.C. Díaz), BAC 433-434, M. 1982-1983, 2 vols., 854 i 614 pp.

A més d'una àmplia introducció històrica, en el vol I s'inclouen els llibres I-X de l'obra. Esgotada l'edició, hom en prepara una nova reimpressió²⁰.

AL-KINDI, *Obras filosóficas* (introd. i trad., R. Ramon i E. Tornero), Coloquio, M. 1986.

JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *División de la naturaleza* (introd. i trad., F.J. Fortuny), Orbis «Historia del pensamiento» (en endavant, HP) 64, B. 1984, 166 pp.

ABU NASR AL-FARABI, *La ciudad ideal* (introd., M. Cruz H.; trad., M. Alonso), CP 2, M. 1985, 132 pp.

La no coincidència entre Cruz i Alonso a l'hora d'interpretar l'obra —i fins i tot la lletra del text— fa que les notes (que són del primer, també autor de la introducció) corregeixin sovint el text traduït pel segon, la qual cosa sembla un disbarat: o Cruz havia de traduir l'obra, o podia haver-ne corregit la traducció en els llocs on discrepava de la d'Alonso...; però recollir una traducció i corregir-la en nota no té cap ni peus.

MIGUEL PSELO, *Opúsculos* (trad. cast.): Ediciones Clásicas, M. 1990.

SHELOMÓ IBN GABIROI, *La fuente de la vida* (introd., F. del Valle; trad., F. de Castro i C. del Valle), Riopiedras («Biblioteca nueva Sefarad», X), B. 1987, 272 pp.

El vol. I de la col·lecció era també d'Avicibró, i en recollia una *Selección de perlas* (introd. i trad., D. Gonzalo M.).

SAN ANSELMO²¹.

ALGAZEL, *Confesiones: el salvador del error* (introd. i trad., E. Tornero), Alianza (LB 1389), M. 1989, 112 pp.²².

18. Consignem també el volum de San Benito, *Su vida. Su regla* (BAC 406; de 1979), que sembla que n'ha substituït un altre més antic: *La regla de San Benito* (BAC 115, de 1954); i el de San Gregorio Magno, *Obras* (BAC 170).

19. Millor que aquesta traducció —tot i la seva condició arcaica— era la que ens ofereix l'editorial sudamericana Porrúa (en la seva col·lecció «Sepan cuantos...», 487); Severino Boecio, *La consolación de la filosofía* [pròleg, G. Bardy; trad.; A. de Aguayo (de 1518!); i amb làmines], México, 1986, XI i 132 pp. (i altres 20 d'il·lustracions).

20. L'antiga edició de les *Etimologías* (BAC 67), de 1951, no era bilingüe, la qual cosa comportava una greu limitació en una obra etimològica com aquesta. Textos d'Isidor (juntament amb altres dels també sants Ildefons de Toledo, Leandre i Fructuós) havien estat igualment recollits sota el títol: *Santos Padres españoles* (BAC 320-321); pel que fa als textos d'Isidor, interessa el vol. II.

21. Consignem també els dos volums de San Anselmo, *Obras completas* (introd. i trad., J. Alameda): BAC (82 i 100), M. 1952-1953, 898 i 894 pp. D'interès és sobretot el vol. I (que inclou, entre altres títols, el *Monologion* i el *Prosligion*; a més del *De la verdad* i *Del libre albedrío*; i també *Por qué Dios se hizo hombre*, i la complementària *Carta sobre la encarnación del Verbo*). D'alta banda, fa anys que els volums són exhaurits i no ens consta que hom n'estigui preparant cap reedició.

22. L'obra d'Algazel, *Las intenciones de los filósofos* havia csta ja traduïda al castellà per l'editorial Flors (B. 1963).

PEDRO ABELARDO, *Cartas de Abelardo y Heloïsa, e Historia calamitatum* (introduccions, C. Riera i P. Zumthor; trad. —del francès—, C. Peri-Rossi), Olaneta, Palma de Mallorca, 1982, 160 pp.

PEDRO ABELARDO, *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (introd. i trad., A. Sanjuán i M. Pujadas), Yalde (col·lecció «El Buho de Minerva») Saragossa, 1988, 232 pp.

PEDRO ABELARDO, *Conócete a ti mismo. Ética* (introd. i trad. de P.R. Santidrián), CP 77, M. 1991, 156 pp.

El volum inclou uns altres dos breus escrits (una carta a Eloïsa i l'*Apologia, o confesió de fe*) i tres documents (una carta de sant Bernat, amb la llista dels errors abelardians; la relació d'aquests, segons el concili de Sens; i un fragment de la carta condemnatòria del papa Inocenci II).

SAN BERNARDO, *Obras completas* (ed. bilingüe, a càrrec dels monjos cistercencs espanyols), BAC 444 (vol. introductor), 452, 469, 473 i 497 (*Sermons*), 491 (*El cantar de los cantares*) i 505 (*Cartas*), M. 1983-1990²³.

ABUCHAFAR ABENTOFAIL, *El filósofo autodidacta* (trad., F. Pons); Obelisco, B. 1987, 110 pp.

JOAN DE SALISBURY, *Policraticus* (introd., M.A. Ladera; trad. M. García G., T. Zamarrigo i altres), Editora Nacional, M. 1984, 786 pp.

AVERROES, *Exposición de la «República» de Platón* (introd. i trad. de M. Cruz H.), CP 14, M. 1986, 158 pp.

AVERROES, *Epítome de física* (trad. i estudi de J. Puig), Consejo Superior de Investigaciones Científicas —en endavant, CSIC—, M. 1987.

La psicología de Averroes. Comentario al libro Sobre el alma de Aristóteles (introd. i trad., S. Gómez N.), UNED, Madrid, 1987, 351 pp.²⁴.

MAIMÓNIDES, *Guía de perplejos* (introd. i trad., D. Gonzalo M.), Editora Nacional, M. 1984, 580 pp.

SAN FRANCISCO DE ASÍS - SAN BUENAVENTURA²⁵.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología* (ed. només en castellà, en 5 vols.), «BAC maior», 31, 35 i 37 (apareguts fins ara), M. 1988 ss.²⁶.

SANTO TOMÁS DE AQUINO, *La monarquía* (introd. i trad. de L. Robles i A. Chueca), CP 65, M. 1989, 92 pp.²⁷.

23. L'edició antiga de San Bernardo, *Obras* (BAC 23) no era bilingüe; i —com deia el seu títol— tampoc no era d'obres completes.

24. Un volum antològic de *La teología de Averroes* s'havia publicat el 1947 (CSIC, M.-Granada).

25. Consignem també el volum de San Francisco de Asís, *Escritos, biografías, documentos* (BAC 399), que sembla que en substitueix un altre (de més antic: de 1956): *Escritos y biografías* (BAC 5); i també els sis de San Buenaventura, *Obras* (BAC 6, 9, 19, 28, 36, i 49; M. 1945-1959), alguns dels quals, actualment, són exhaurits (i sense anunci de reedició).

26. Actualment gairebé s'han exhaurit tots els volums de la gran edició bilingüe, en 16 vols., de la *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, iniciada el 1947 (BAC 29) —amb introd. general de S. Ramírez i introduccions parcials (per parts o tractats) de F. Muñiz (i també d'altres molts a partir del vol. III)— i acabada el 1960 (BAC 197). Només en llatí (en 5 vols.) hi ha també la *Summa theologica* (BAC 77, 80, 81, 83 i 87; M. 1951-1952).

27. Consignem també l'ed. bilingüe de la *Suma contra los gentiles* en 2 vols. (BAC 94 i 102), una més moderna i millor reedició del qual títol va anar a càrrec de L. Robles C. i A. Robles S. (títol, però,

RAMON LLULL, *El libro del ascenso y descenso del entendimiento* (introd., A. Alegre; trad. castellana del siglo XVIII, reeditada el 1928 per E. Ovejero y M.), HP 67, B. 1985, 160 pp.²⁸.

DUNS SCOTO²⁹.

MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz* (intod. i trad., L. Martínez G.), CP, 57, M. 1986.

GUILLERMO DE OCCAM, *Principios de teología* (trad. de L. Farré), GP 73, B. 1985, 172 pp.

2.2.2. Antologies

Encara que entre els títols anteriors (de traduccions castellanes, ara; o de títols en català, abans) hi havia també alguna antologia, no pertoca esmentar aquí aquesta classe d'antologies ·· d'un sol autor³⁰.

Per antologies entenem les generals. Però aquestes sembla que vagin en contra d'aquella «importància decisiva» que donàvem —a l'inici d'aquest primer apartat— a «la possibilitat que els alumnes tinguin a l'abast «els textos bàsics» dels més destacats pensadors medievals», car una antologia no recull el «text» d'un autor, sinó només parts de textos —trets, doncs, de llur context—, parts d'obres (o, fins i tot, de capítols d'obra), i unes parts que han estat escollides i seleccionades en virtut de criteris —els de l'antologista— que no tenen per què coincidir amb aquells que serien els de l'autor mateix. I, no obstant això, creiem que l'antologia pot tenir també la seva funció, la seva utilitat i àdhuc la seva importància; almenys si compleix amb un requisit.

Aquest pressupòsit és que l'antologia ofereixi unitats textuais d'una extensió significativa: és a dir, que no es reduïxi a treure una pàgina o un paràgraf (ni, de cap manera, unes frases soltes) d'aquí i d'allà, d'un lloc i d'altre de les obres d'un autor. Certament, massa sovint era aquest el caràcter de les antologies filosòfiques més a l'abast entre nosaltres³¹ (bé que, en descàrrec d'alguns antologistes, no era

també exhaurit avui). De la poc acurada «Biblioteca de iniciación filosófica» consignarem, així mateix (com a excepció del criteri establert en general de no citar-ne cap), dos títols de Tomás de Aquino: *De los principios de la naturaleza* (BIF 22; Aguilar, M. 1954, 8a. ed. 1981) i *Sobre la eternidad del mundo* (selecció tretra de la *Summa contra els gentils* i de la *Summa teològica*) (BIF 133; 1975, reed. 1981).

28. Consignem, de nou com a excepció, Duns Scoto, *Tratado del primer principio* (BIF 32; M. 1955, 5a. ed. 1981).

29. Consignem també, de 1948: Raimundo Lulio, *Obras literarias* (BAC 31).

30. Són antologies d'autor, entre els títols patristico-medievals en català: *De la «Guia de perplexos» i altres escrits de Maimònides*, la part final de les *Obres escollides* de Sant Bonaventura, l'*Antologia metafísica* de Sant Tomàs d'Aquino i l'*Antologia filosòfica* de Ramon Llull (TF 41, 44, 56 i 30).

31. Valguin com a exemple les antologies —una general, i l'altra del pensament medieval— de Julián Marías (*La filosofía en sus textos*, Labor, B. 1950, 3 vols.) i de Francesc Canals (*Textos de los grandes filósofos: Edad Media*, Herder, B. 1976); a part de l'inconvenient indicat —el de tenir massa freqüentment textos no molt extensos—, la primera mai no indicava qui era el traductor dels textos —el castellà d'algunes versions es remuntava al segle d'or, barrejant-se amb traduccions actuals—, i la segona ve massa «marcada» per l'orientació ideològica —d'un tonisme militant prou anacrònic— de l'antologista. Més satisfactòria sens dubte resulta —ja no entre «nosaltres»— la

aliè a aquest caràcter el fet que els editors només volen llibres poc voluminosos)³². Però també, pel que fa a això, podem dir que les coses han canviat entre nosaltres els darrers anys, si més no pel que fa al castellà.

Heus ací la fitxa bibliogràfica de l'obra que significava aquest canvi, acompanyada d'una breu recensió, i d'una valoració de conjunt (ni que sigui també breu i apressada):

Los filósofos medievales. Selección de textos (selecció, introd. i —si és el cas— trad. de Clemente Fernández), BAC 409 i 418, M. 1979 i 1981, 770 i 1268 pp. A més d'Agustí, al qual hom dedica 360 pp. (quasi la meitat del volum), el vol. I inclou textos —sempre amplis i substanciosos— de Justí, Atenàgores, Teòfil, Ireneu de Lió, Tertul·lià, Climent d'Alexandria, Orígenes, Basili, Gregori de Nazianz, Gregori de Nissa, el Pseudo-Dionisi (l'Arcopagita) i Boeci; i —pel que fa al món islàmic (musulmà o jueu)— Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, Avicibró, Algatzell, Averrois, Maimònides i Ibn-Khaldun. Quant al vol. II., a més de Tomàs d'Aquino (l'antologia del qual ocupa 530 pp., gairabé mig volum), conté textos d'Escot Eriúgena, Anselm, Abelard, Albert Magne, Bonaventura, Roger Bacon, Duns Escot, Llull, Eckhart, Occam i Nicolau de Cusa (autor, aquest darrer, el qual ja no considerem en el present estudi com a pensador medieval).

Com hom pot veure, es tracta d'una selecció prou completa d'autors; i, sobretot —hi insistim un cop més—, cal remarcar el fet que els textos d'aquesta gran antologia mai no són breus. A llur contextualització i interpretació ajuden, a més a més, acurades indicacions que l'editor hi afegeix, a cadascun d'ells, pel que fa a altres autors que n'han fet comentaris³³.

faraònica *Grande antología filosófica* (Marzorati, Milà 1966-1978, 31 vols.), però les seves dimensions són certament desmesurades, i hom no pot comparar-la amb antologies com les esmentades anteriorment.

32. I no només no els volen massa voluminosos, sinó que sovint sembla que ni els volen simplement. Almenys així podria interpretar-se el fet que una antologia tan encertada i útil com la del patròleg (al qual ja ens hem referit elogiosament més amunt) Josep Vives, *Los Padres de la Iglesia*, (Herder, 1971) no s'hagi reeditat encara, tot i que fa ja més de deu anys que no es pot trobar a cap llibreria. ¿Pot ser que a un editor no li interessi la segona edició d'un llibre que s'ha exhaurit?
33. Complement d'aquesta antologia és, d'altra banda, el volum (també antològic *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI i XVII. Selección de textos* (a càrrec del mateix C. Fernández): BAC 472, M: 1986, 1136 pp.; en el qual hi ha textos de F. Silvestre de Ferrara, del cardenal Gaictà (Tommaso de Vio), de F. de Vitoria, D. de Soto, M. Cano, L. de Molina, D. Báñez, G. Vázquez, F. Suárez, J. de Santo Tomás i J. de Lugo. Ens resistim a no esmentar també aquí — com a anell d'unió entre dos volums d'antologia medievals i aquest darrer volum antològic de la tardana gran escolàstica— *Los filósofos del Renacimiento. Selección de textos* (BAC 506, M. 1990, 646 pp.), antologia —un cop més— de C. Fernández [volum amb el qual aquest jesuïta ha completat la seva sèrie antològica d'història de la filosofia —de Grècia al segle XX— que iniciava pels anys setanta amb els dos volums de *Los filósofos modernos* (BAC 310 i 311) i que continuà després amb el de *Los filósofos antiguos* (BAC 468), tots ells d'igual vàlua —i d'identiques característiques— que els dels filòsofs medievals].

3. La qüestió preliminar: els orígens del cristianisme

Del que precedeix, hom pot treure'n ja la conclusió que per a qui signa aquestes pàgines la filosofia medieval és inseparable de la qüestió teològica, i més concretament de la qüestió teològico-cristiana, la qual podem anomenar també «qüestió patristica». Dit altrament: considerem del tot ineludible d'iniciar el curs d'història de la filosofia medieval amb una àmplia introducció prèvia —la «qüestió preliminar», n'hem dit— sobre el tema (sempre debatut i possiblement mai no resoluble) dels orígens del cristianisme. Una acurada aproximació al tema ens sembla «del tot ineludible» (com acabem d'apuntar), sobretot avui dia, atès que la major part —per no dir la pràctica totalitat— dels alumnes actuals (de filosofia i de no filosofia) manquen de la més elemental informació sobre el cristianisme —els seus orígens, el seu nucli doctrinal, la seva història—, sense la qual és impossible entendre des de dins el pensament medieval pròpiament dit; i no només el pensament medieval cristià, sinó també el pensament medieval hebreu i el musulmà³⁴.

3.1. Quatre títols per a quatre moments històrics

És per això que no podem obviar la referència a aquells títols —relatius al tema— que hem pogut conèixer (diguem, una vegada més, que no tenim cap pretensió d'exhaustivitat) i que creiem dignes d'atenció (i si cal, de la corresponent crítica). Ens referirem, en concret, als quatre següents (que no ordenem alfabèticament ni cronològicament, sinó d'acord amb una gradació —relativa a llurs continguts— que de seguida explicarem):

DESCHNER, Karlheinz: *Historia criminal del cristianismo* (Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1986; trad., J.A. Bravo) Martínez Roca, B. 1990-1991, 2 vols. (per ara), 364 i 292 pp.

De l'original alemany, n'han aparegut 3 vols. Els dos traduïts al castellà s'intitulen, respectivament: I. *Los orígenes, desde el paleocristianismo hasta el final de la era constantiniana*; i II. *La época patristica y la consolidación del primado de Roma*. (Hom anuncia el vol. III: *Desde la querella de Oriente hasta el final de período justiniano*).

PAGELS, Elaine: *Los evangelios gnósticos* (Random House, New York, 1979; trad. J. Beltran), Crítica, B. 1982 (3ª ed. 1990), 216 pp.

MONTERRAT TORRENTS, Josep: *La Sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Muchnik, B. 1989, 350 pp.

STALTER-FOUILLOY, Danielle: *Historie et violence. Essai sur la liberté humaine dans les premiers écrits chrétiens*, P.U.F., P. 1990, 160 pp.

34. Òbviament, són aquí els escrits dels últims Pares de l'Església, els canons dels concilis i els documents pontificis, i també els escrits dels Doctors de l'Església, dels més grans teòlegs i d'altres figures particularment reconegudes de manera oficial, l'expressió consistent d'aquesta quarta i darrera etapa, o ona expansiva, del cristianisme.

Els quatre llibres són certament provocatius (és a dir, tenen la virtut de provocar) i fins i tot —en alguns casos— provocadors (volen provocar): la provocació, en qualsevol cas, rau a proposar una hipòtesi sobre els orígens del cristianisme la qual no coincideix en absolut amb la versió tradicional (eclesiàstico-ortodoxa, diguem-ne) que d'aquests orígens ha dominat en l'àmbit cultural que ens és propi. D'altra banda, els quatre són sengles aproximacions —com concèntriques i progressivament ordenades (d'acord amb l'ordre invers a aquell en què acabem d'oferir llurs referències bibliogràfiques)— a un quàdruple nucli, estrat o nivell (també concèntrics) del cristianisme.

Mirem, doncs, d'esbossar la que fóra «versió tradicional (eclesiàstico-ortodoxa)» actual —en l'àmbit de la nostra cultura— dels orígens del cristianisme, tot referint-nos alhora a aquests orígens com a integrats per tres cercles o moments constitutius i per un quart cercle o moment —en què passem dels orígens al desenvolupament, diguem-ne històric— (tots ells, cercles concèntrics), corresponents a allò que hom podria anomenar el nucli de la fe (i de la vida) cristiana.

a) Primigèniament i originària, el cristianisme es genera i brolla entorn d'una figura històrica —la de Jesús de Natzaret— els fets i el significat de la qual ens arriben (en tota llur complexitat) mitjançant els *Evangelis*, bàsicament els sinòptics.

b) Aquest nucli radical s'expandeix en un segon moviment —el del *Kerigma* apostòlic— en el si del qual s'interpreta ulteriorment el significat de Jesús i, alhora (d'acord amb això), es configuren estructuralment les comunitats cristianes: interpretació i configuració que es troben en la resta d'escrits del Nou Testament.

c) L'altre estadi de desenvolupament —el de la *Tradicció* eclesiàstica— perllonga la dinàmica de l'estrat anterior, com a ulterior i darrera interpretació del *kerigma* i ulterior i darrera cristallització de la corresponent configuració eclesial, estadi que es reflecteix en un altre grup d'escrits (ara ja no «canònics», però que gaudeixen d'una autoritat molt excepcional): els dels anomenats Pares apostòlics, els dels primers Pares apologetes, els dels Pares de l'Església dels tres primers segles. Fins aquí podem parlar amb propietat d'«orígens del cristianisme», però la configuració històrica definitiva d'aquest aboca a un darrer cercle, a una darrera «ona» expansiva:

d) Un cop acabada l'època de formació (superades, per dir-ho així, les etapes de gestació, d'infantesa i de pubertat), el cristianisme inicia la seva majoritat, l'edat adulta, en la qual ha de prolongar l'empenta originària en un comportament ulterior, organitzant la vida —ja com a «Església» romana (i els qui no acceptin un tal caràcter seran cismàtics, adversaris o, en el millor dels casos, germans «separats») — en una praxi concreta, d'acord amb una fe (l'apostòlica) que simplement ha de ser conservada i transmesa al llarg del temps, fins a la fi del món³⁴.

D'altra banda, quant a la valoració global —i moral— d'aquests quatre moments constitutius del cristianisme, hom sol caracteritzar-ne els dos primers per una unitat de pensament i d'acció exemplars (una unitat, tanmateix —o, potser, precisament perquè era una unitat tan profunda—, que no excloïa la diversitat d'aplicació, o dels detalls) i per una coincident preocupació de tots els creients per

aferrar i arrodonir l'única veritat, la de la fe; pel que fa al tercer moment, hom no hi pot deixar de reconèixer la crisi d'aquesta unitat i veritat, però els comportaments (i les veus) discordants, només hi correspondrien a una minoria, la dels hereges, el tarannà moral dels quals hauria de posar-se senzillament en dubte, tot veient-hi l'excepció que confirma la regla (mentre que els així anomenats ortodoxos continuarien tenint com a única raó de llur comportament —a vegades potser un xic brusc— la fervorosa conservació de la «tradicció apostòlica», la més desinteressada fidelitat a la veritat rebuda). En fi, és cert que la darrera etapa —la de l'Església plenament històrica— resta plena de lluites i escissions, de crisis i de fets ben poc exemplars; però no és menys cert que la intenció devia ser sempre bona i que els sants abunden àdhuc entre els papes (més dotats de poder i responsabilitat).

Podríem veure, doncs, cadascun dels quatre títols suara consignats com dirigits successivament —i en ordre invers— a cadascun d'aquests quatre moments constitutius del cristianisme, i alhora com qüestionant seriosament la imatge tradicional que d'ells acabem de dibuixar, així com llur corresponent valoració global (i moral). És per això que hem dit que es tractava de quatre llibres provocatius (i, fins i tot, provocadors).

La «tesi» —si s'hi val parlar així— d'un Deschner és que la història del cristianisme (de les Esglésies i dels regnes cristians) s'identifica bàsicament amb tot un seguit de barbaritats, crueltats i lluites —fruit d'ambició de poder, d'orgull i d'egoisme individual, de fanatisme ideològic i de vesània malaltissa— les quals no fan sinó contradir contínuament el primordial i més autèntic missatge evangèlic; i les quals l'autor es complau a enumerar, o a descriure amb tota crueta, amb una clara i positiva animadversió —confessada per ell mateix— vers els cristians de tots els temps. També, doncs, vers els primers cristians i (¿per què no?) vers els primers apòstols: Pau de Tars i Joan l'evangelista, per llur radical antijudaisme (que Pares apostòlics, Pares apologetes i Pares de l'Església van saber després fer tan propi); però, sobretot, Pau (el fanàtic i habilitós Pau: model, així, dels papes posteriors), només sembla restar lliure de culpa, per a l'autor, el primigeni nucli evangèlic, l'ideal de vida de Jesús mateix: tota la resta del cristianisme i també el mateix judaisme veterotestamentari (el fanàtic monoteisme i l'organització religiosa del qual van fer seus els cristians)— no és sinó pura i constant negació d'aquell nucli ideal, no és sinó vehicle de violència i criminalitat, de fanatisme i odi, de lluita pel poder i exercici d'opressió.

A partir d'un prolongat estudi dels textos de Nag Hammadi, Pagels (que no vol sortir de la seva tasca d'historiadora —i no vol entrar, doncs, a fer cap mena de valoracions—, alhora que es reconeix interessadíssima pel tema) fa veure les abundoses discrepàncies existents entre els cristians primitius en relació no només a la vida de Crist i al sentit del seu ensenyament, sinó també —i potser sobretot— a la forma com havia de configurar-se l'Església; a més, veu retratat el corrent «ortodox» com a defensor d'un ordre clarament jerarquitzat i diferenciador (el d'un clergat — de bisbe, preveres i diaques — que controla la resta, els laics, i al qual no tenen cap accés les dones) i d'una tradició fixa i no susceptible d'altra interpretació que l'oficialment establerta; i, consegüentment, pot deduir que aquest corrent ortodox es va decidir —per tal de defensar el seu ordre— a favor d'una in-

interpretació determinada de la fe (una d'entre les diverses interpretacions a què el mateix Evangeli es prestava), va condemnar qualsevol altra interpretació —aleshores, en concret, la gnòstica— com a «herètica», va perseguir els seus representants i, finalment, va fer desaparèixer totes llurs obres (algunes de les quals la casualitat ens les ha fet arribar en ple segle XX, sorprenentment conservades durant segles en unes coves de l'Alt Egipte).

Hom pot resumir en tres punts la hipòtesi —aparentment, amb pretensions tan sols de «plausibilitat»— de Montserrat (el qual es declara del tot «neutral» en relació a la «fe» cristiana: com situat més enllà del bé i del mal, no situat ni entre els ateu ni entre els «teòlegs», o creients).

a) Ni de lluny la creença en la resurrecció de Jesús no va ser compartida inicialment després de la seva mort per tots els seus seguidors (perquè aquesta mort va ser simplement conseqüència de l'acció romana contra una revolta nacionalista en què Jesús i els seus estaven implicats); més aviat va sorgir amb cert retard i en el si d'un grup les conviccions del qual no van deixar de trobar ferma oposició entre els deixebles de Jesús que hi havia a Jerusalem, i només lentament es van anar imposant entre les comunitats cristianes.

b) Els cristians dels primers temps es van «aprofitar» de la Sinagoga (això és, del judaisme), per tal d'aconseguir adeptes —tant entre jueus com entre pagans— a la nova fe en Jesús.

c) L'emancipació del cristianisme —com a nova religió (que deixa de ser pura secta jueva)— respecte de la Sinagoga coincideix amb l'acceptació d'un «llibre», el Nou Testament (també el judaisme tenia el seu llibre: la Llei i els Profetes o, simplificant, l'Antic Testament), i aquesta acceptació s'esdevé durant la primera meitat del segle II.

En fi, l'assaig de Stalter-Fouilloy analitza els mateixos evangelis sinòptics, tot remarcant el doble missatge que s'hi conté i se'ns hi transmet. D'una banda, el d'una lectura immediata de Jesús com a home lliure, que convida radicalment a la responsabilitat personal i històrica (en contra o més enllà de qualsevol estament o poder i de qualsevol principi o ideologia que exculpin l'ésser humà d'aquesta responsabilitat intransferible); motiu pel qual Jesús ha de topar amb l'estructura de poder —bàsicament, la religiosa—, la qual —també lliurement i responsable, i sense que hom en pugui pretendre excusar-la— acabarà amb Ell. I, d'altra banda, el d'una relectura (o interpretació segona) —de tipus religió tradicional— en virtut de la qual Jesús és vist com a part d'un pla diví, preestablert de cara a la salvació de la humanitat i en el qual havia de ser sacrificat com a Crist, com a víctima expiatòria; amb la qual cosa la proclama de llibertat i responsabilitat personals o col·lectives s'esvaeix sota la necessitat d'una determinació divina que pot excusar els fets (la mort d'un innocent, les opressions contra les quals ell s'havia enfrontat): breument, aquell qui havia mort per la llibertat, per la seva responsable actitud contra l'opressió i la violència, queda ara com perdut en un context més ampli el sentit darrer del qual sembla ser una justificació de la violència en la història. Declarada adversària de qualsevol intent de «filosofia de la història» (el qual l'únic que aconsegueix és de justificar la història i, amb ella, tot el que

d'injustícia, violència i inhumanitat s'hi conté), l'autora verifica a més a més el fet que és la d'aquesta relectura (de tipus còsmico-religiós, o de filosofia de la història) del significat de la persona de Jesús —relectura, val a dir-ho altra vegada, que trobem ja en els mateixos evangelis sinòptics— la interpretació que s'imposarà com a exclusiva amb els primers Pares de l'Església.

No és que Deschner es limiti a criticar furiosament el quart moment del cristianisme, ni que Stalter-Fouilloy es redueixi a l'anàlisi dels sinòptics —com a expressió del primer nucli, cercle o moment de la fe cristiana—: prou hem vist com aquell es remuntava als mateixos apòstols, i com aquesta troba en el tercer moment constituït del cristianisme els responsables que la relectura còsmico-religiosa del significat de Jesús —activa ja als evangelis— es converteixi en exclusiva i definitiva. Però Deschner assenyala sobretot el poder efectiu dels cristians com a criminal i com a fautor de totes les barbaritats, i aquest poder assoleix la seva plenitud en la configuració romana i papista de l'Església (el fanatisme jueu, les poc edificants qualitats de Pau o els exaltats al·legats contra els jueus dels primers Pares de l'Església foren només la llenya, però seria el poder papal el qui encendria veritablement el foc de la criminalitat, de la mentida i de l'opressió sense límits al llarg de la història); i així també l'originalitat de l'aportació de Stalter-Fouilloy no consisteix a descobrir la responsabilitat dels Pares de l'Església en la relectura conservadora de l'evangeli (han estat molts, des de fa també molts anys —més d'un segle—, els qui han inculpat l'hel·lenització del cristianisme del caràcter no-evangèlic de massa coses de la fe cristiana), sinó a fer veure que una tal relectura és ja present —junt amb l'altra, absolutament oposada a ella— en els sinòptics. És per això que hem atribuït als llibres d'un i d'altra autors una relació explícita amb el darrer moment i amb el primer del cristianisme, respectivament. Quant als altres dos estudis, llur relació amb els moments segon i tercer, respectivament, és ja evident per si mateixa: el de Montserrat se centra en l'època apostòlica, i estableix la constitució dels cristians com a Església (és a dir, el fet que deixen de ser sinagoga cristiana, simple secta jueva) a la primera meitat del segle II (coincidint —segons l'autor— amb llur reconeixement del N.T. com a «llibre» perquè, a llibre nou, religió nova); i l'estudi de Pagels se cenyeix —en principi— a l'anàlisi dels evangelis gnòstics, que corresponen a un temps immediatament posterior a aquell de què tracta el llibre anterior.

3.2. Abast i límits de les obres recensionades

3.2.1. Dos llibres provocatius

Ni per llur to ni per llurs pretensions, tant l'exposició de Pagels com l'assaig (segons l'autodenomina el subtítol) d'Stalter-Fouilloy, no busquen provocar el lector; bé que llurs continguts són certament provocatius, els llibres no són provocadors. Això és sempre d'agrair (és tan fàcil, en efecte, de posar-se a provocar, si hom té entre mans quelcom provocatiu!: en no caure en el parany, els autors denoten maduresa); però és d'agrair encara més en relació a temes —com és el dels orígens del cristianisme— amb els quals no són pocs els qui (per motius religiosos, per exemple) es poden trobar del tot compromesos afectivament i existencial.

D'altra banda, l'absència d'una actitud provocadora fa palesa la prudència de l'investigador que mai no es deixa portar per cap pretensió de posseir la veritat absoluta, sobretot quan la qüestió que estudia és generalment reconeguda com a difícil, o fins i tot com a irresoluble. Hom podria dir, quant a això, que la lectura dels dos llibres a què ara ens referim és tant més profitosa i «provocativa» com menys «provocadors» es presenten llurs autors.

Del llibre de Pagels ens plau, a més, remarcar l'interès de la introducció³⁵; car, en ella, se'ns ofereix un esplèndid panorama de totes les investigacions que el descobriment dels manuscrits de Nag Hammadi ha suposat en els darrers anys (un descobriment les peripècies del qual —i també la no menys curiosa aventura en virtut de la qual els manuscrits es van mantenir molt de temps inaccessibles per al gran públic— també se'ns hi expliquen). Segueixen en aquesta introducció sis capítols, dedicats a altres tants temes concrets: 1) la resurrecció (¿símbol, o fet històric?); 2) la implicació —per dir-ho així— «político-eclesiàstica» del monoteisme; 3) l'antifeminisme d'una fe el Déu de la qual és Pare, però no Mare alhora; 4) la Passió i mort de Jesús (l'accentuació de la realitat de la qual és inseparable de la necessitat de donar sentit al martiri, de justificar l'actitud dels creients que no defugien l'exigència de donar la vida per la fe i que, fins i tot, desitjaven i buscaven el martiri); 5) l'Església «veritable» (la qual pretenen copar —exclusivament— tant els cristians ortodoxos com els heterodoxos: en aquest cas, els cristians seguidors de la gnosi); i 6) l'acceptació d'uns —o d'altres— evangelis (segons la concepció que de l'Església es volia fonamentar). A través d'aquests diversos temes —i en una anàlisi comparativa amb els textos «ortodoxos» (llibres «canònics» del N.T. i escrits dels primers i més destacats Pares de l'Església)—, l'autora ofereix una interessant aproximació als mateixos textos gnòstics trobats a Nag Hammadi³⁶.

L'aportació de l'autora es provocativa, car desmitifica la pretesa total unitat dels cristians dels primers temps, i vincula la interpretació que de Jesús fa el cristianisme oficial (majoritari, ortodox) a opcions d'ordre pràctic a favor d'una determinada concepció —jeràrquica i objectivadora— de l'Església. Però, alhora, el llibre no és «provocador», per tal com sap reconèixer amb neutralitat coses que alguns (en llur desig de criticar la tradició ortodoxa) potser s'estimarien més no sentir. Vegem-ne quatre exemples, d'una tal neutralitat. En primer lloc, tot i que insinua una intrínseca afinitat entre el monoteisme (entorn d'un únic Déu) i l'organització jeràrquica (entorn d'un únic bisbe), l'autora no cau en el simplisme de reduir la doctrina a la política (com tampoc no cau en la reducció inversa)³⁷. En

35. Vegeu E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, B. 1990, pp. 11-39.

36. En aquest sentit, hom pot preguntar-se si edicions actuals dels gnòstics (com és ara, per exemple, la d'un Josep Montserrat esmentada més amunt: *Los gnósticos*, Gredos, M. 1983, reed. 1990) no queden ja antiquades, pel fet que només tenen com a fonts els Pares de l'Església —que eren els adversaris dels gnòstics, i que van aconseguir que la literatura gnòstica desaparegués, si més no durant més de quinze segles—, i no partixen, més aviat (o al menys alhora), dels textos descoberts a Nag Hammadi fa gairebé mig segle (i publicats íntegrament, en anglès, el 1977: tres anys abans, doncs, de l'esmentada edició castellana).

37. «¿No eran las convicciones políticas de Ireneo nada más que dogmas políticos disfrazados? O, por el contrario, ¿estaban sus ideas políticas subordinadas a sus creencias religiosas? Ambas inter-

segon lloc, i a part de remarcar que la marginació de les dones en l'organització oficial de l'Església no respon al mateix evangeli —és a dir, a Jesús— i és negada per la praxi inicial dels cristians, hom afirma que, si aquesta marginació va cristal·litzar ja a principis del segle III, va ser més per influència sociològica (o, com en el cas d'un Pau de Tars, per herència jueva) que no per cap necessària coherència amb una fe en un Deu només concebut en termes masculins³⁸. Tercer exemple: per bé que el text sembla assimilar l'afirmació de la realitat humana del Crist (i, per tant, de l'autenticitat de la passió i de la mort de Jesús) en una necessitat de buscar una justificació a l'actitud radical dels creients que no defugien — i que més aviat desitjaven i gairebé cercaven— el martiri, tampoc no deixa de ser un testimoni de l'atenció cristiana a la realitat corporal de l'home (a diferència del

- pretaciones simplifican excesivamente la situación. Las convicciones políticas y la posición de Ireneo — al igual que las de sus oponentes gnósticos— se influían recíprocamente. Por el hecho de que ciertos gnósticos se opusieran al desarrollo de una jerarquía eclesiástica no tenemos que reducir el gnosticismo a la condición de movimiento político surgido como reacción a tal desarrollo. Los seguidores de Valentín compartían una visión religiosa de la naturaleza de Dios que para ellos resultaba incompatible con el gobierno de sacerdotes y obispos que estaba apareciendo en la iglesia católica, por lo cual opusieron resistencia al mismo. A la inversa, las convicciones religiosas de Ireneo coincidían con la estructura de la iglesia a la que defendía» (Pagels, op. cit., p.89).
38. «Nuestra evidencia señala claramente una correlación entre la teoría religiosa y la práctica social. Entre grupos gnósticos como los valentinianos, a las mujeres se les (sic) consideraba iguales a los hombres; a algunas se las veneraba como profetas; otras ejercían de maestras, evangelistas ambulantes, curadoras, sacerdotisas, hasta puede que obispos. Sin embargo, esta observación general no es aplicable de manera universal. Por lo menos tres círculos heréticos que conservaban una imagen masculina de Dios incluían mujeres que ocupaban puestos directivos: los marcionistas (sic), los montanistas y los carpocracianos. Pero a partir del año 200 no tenemos pruebas de que las mujeres desempeñasen papeles proféticos, sacerdotales o episcopales entre las iglesias ortodoxas. Es este un hecho extraordinario si tenemos en cuenta que en sus primeros años el movimiento cristiano se mostró notablemente abierto a las mujeres. El propio Jesús violó los convencionalismos judíos. Transcurridos entre diez y veinte años de la muerte de Jesús, ciertas mujeres ocupaban puestos directivos en grupos cristianos locales; las mujeres ejercían en calidad de profetas, maestras y evangelistas. (...) Con todo, Pablo también expresa ambivalencia en relación con las implicaciones prácticas de la igualdad humana. Hablando de la actividad pública de las mujeres parte de su propia concepción —tradicionalmente judía— de un Dios monístico, masculino, para defender la jerarquía, divinamente ordenada, de subordinación social (...). Estas actitudes contradictorias ante las mujeres son reflejo de una época de transición social, así como de la diversidad de influencias culturales que pesaban sobre las iglesias esparcidas a lo largo y ancho del mundo conocido. (...) A principios del siglo I dC, las mujeres egipcias ya habían alcanzado un estado relativamente avanzado de emancipación social, política y legal. En Roma (...), en el siglo II dC, las mujeres de la clase alta insistían a menudo en "vivir su propia vida". (...) Con todo, a pesar de todo esto y de la anterior actividad pública de las mujeres cristianas, en el siglo II la mayor parte de las iglesias cristianas secundaba a la mayoría de la clase media en la oposición hacia la igualdad (...). Tanto los textos ortodoxos como los gnósticos indican que esta cuestión resultó explosivamente polémica. (...) el Evangelio de Felipe habla de la rivalidad entre los discípulos masculinos y María Magdalena, a la que presenta como la compañera más íntima de Jesús (...). El Diálogo del Salvador no sólo incluye a María Magdalena entre los tres discípulos elegidos para recibir enseñanzas especiales, sino que además la alaba por encima de los otros dos, Tomás y Mateo. Otros textos secretos utilizan la figura de María Magdalena para dar a entender que la actividad de las mujeres era un desafío a los líderes de la comunidad ortodoxa, que consideraban a Pedro como su portavoz. (...) Los cristianos ortodoxos devolvieron el golpe por medio de supuestas cartas "apostólicas" que dicen lo contrario. Los ejemplos más famosos son, huelga decirlo, las cartas pseudopaulinas (...) I y II Timoteo, Colosenses y Efesios» (op. cit., pp. 105-111).

que feien els gnòstics, en una línia d'inspiració més aviat grega)³⁹. En fi, i sense deixar de subratllar la preferència del cristianisme «ortodox» per una organització jeràrquica i per un marcat «doctrinarisme», Pagels reconeix ensems l'oportunitat d'una recerca de normes objectives i senzilles per tal de fixar l'adscripció a l'Església (enfront de l'elitisme d'altres mesures) i la gran eficàcia que això ha demostrat que tenia, de fet, històricament⁴⁰.

Un xic més breument hem de referir-nos al segon dels llibres que considerarem només «provocatius» (i no positivament provocadors): el d'Stalter-Fouilloy. S'ha d'agrair, en primer lloc, la força amb què l'autora desemmascara el risc i l'engany —almenys inconscient— que s'amaga en les pretensions d'explicar-ho (i, en el fons, de justificar-ho) ben pròpies de qualsevol «filosofia de la història» (quant a això —hi afegim a títol personal—, «rèplica» fidel de la mateixa «teologia de la història» que pretenia refutar o, simplement, superar); pel que fa a aquest tema, ens limitem a recomanar la lectura de la doble breu introducció (*l'avertissement au lecteur* i *l'avant-propos*) a l'obra⁴¹. Cal remarcar, a més, el sentit del caràcter provocatiu que trobem en l'obra: el N.T. ens hi és presentat no únicament com una interpretació de la història (una història escandalosa i plena de violència), sinó al mateix temps com a doble i «contradictòria» versió (en el fons, diguem-ne, moral) d'aquesta interpretació; l'autora segueix el testimoni dels sinòptics mateixos (i només d'ells: límit metodològic que hom té tot el dret d'establir, bé que

39. «En su retrato de la vida y pasión de Cristo, las enseñanzas ortodoxas brindaban un medio de interpretar elementos fundamentales de la experiencia humana. (...) La tradición ortodoxa afirma implícitamente la experiencia corporal como hecho central de la vida humana. Lo que uno hace físicamente —uno come, bebe, tiene vida sexual o se abstiene de ella, salva su vida o la entrega— es elemento vital del desarrollo religioso de uno. Pero aquellos gnósticos que consideraban la parte esencial de cada persona como el "espíritu interior" desdeñaban esta experiencia física, placentera o dolorosa, por considerarla una distracción de la realidad espiritual, o incluso una ilusión. No es de extrañar, pues, que con el retrato ortodoxo se identificase mucha más gente que con el "espíritu del cuerpo" de la tradición gnóstica. No sólo los mártires, sino todos los cristianos que han sufrido durante 2.000 años, que han temido a la muerte y le han hecho frente, han visto cómo la historia del Jesús humano daba validez a su experiencia». (op. cit., pp. 150 ss).

40. «A finales del siglo II, los cristianos ortodoxos ya habían empezado a fijar criterios objetivos para ser miembro de la iglesia. Quienquiera que confesara el credo, aceptara el ritual del bautismo, participara en el culto y obedeciera al clero era aceptado como cristiano. Los obispos, que buscaban la unificación en una sola grey de las diversas iglesias esparcidas por el mundo, eliminaron los criterios cualitativos para pertenecer a la iglesia. Valorar a cada candidato según su madurez espiritual, percepción o santidad personal, como hacían los gnósticos, requeriría una administración mucho más compleja. Además tendería a excluir a muchos que tenían gran necesidad de lo que la iglesia podía dar. Para ser verdaderamente católica, es decir, universal, la iglesia rechazó todas las formas de elitismo y trató de colocar el mayor número posible de personas bajo su manto. Durante el proceso sus líderes crearon un marco claro y sencillo, consistente en doctrina, ritual y estructura política, que ha demostrado ser un sistema de organización asombrosamente eficaz» (op. cit., pp. 154 ss.).

La mateixa mesura, i també un idèntic equilibri, haurem de trobar en l'altra obra —d'aparició encara més recent— d'E. Pagels, *Adán, Eva y la serpiente* (1988), Crítica, B. 1990, a la qual ens referirem més endavant (vegeu infra, n. 100).

41. Vegeu D. Stalter-Fouilloy, *Histoire et violence. Essai sur la liberté humaine dans les premiers écrits chrétiens*, P.U.F., P. 1990, pp. 7ss. i 9-13 respectivament. En el mateix sentit, vegeu també la corresponent «conclusión» de l'obra (op. cit., pp. 150-152).

l'ampliació de l'estudi a tot el N.T. podria ser no menys interessant)⁴²; i fa veure — a partir dels textos — com, a una primera presentació i comprensió de Jesús com a home de la llibertat (que s'enfronta als poders opressors del seu temps —la llei, el temple i un «sacerdoci» que juga a pactar amb el poder polític romà— i, per això, és objecte de violència, fins a la mort) i com a predicador de la responsabilitat (responsablement i conscient, es lliura a l'enfrontament i alhora fa responsables els seus adversaris de la injustícia que puguin fer amb ell), s'hi afegeix una «re-lectura» dels mateixos fets des d'una perspectiva còsmico-religiosa en virtut de les quals (relectura i perspectiva) Jesús esdevé víctima escollida per Déu per a satisfacció dels pecats (i els qui van decidir la seva mort deixen de ser en el fons responsables, en tant que instruments d'un destí: en aquest cas, de la voluntat redemptora de Déu): en una paraula, a la inicial condemna de la violència —obra exclusiva de la responsabilitat humana en la història—, s'hi afegeix una explicació (i, fet i fet, una justificació) d'aquesta violència. En fi, l'autora verifica també com aquesta segona lectura —sobrepesada en els sinòptics a la d'una primera tradició— esdevindrà prioritària, i gairebé exclusiva, en els Pares de l'Església; i, per ells, arribarà fins al nostre temps de la mà del mateix cristianisme.

42. En l'elogiós prefaci que Etienne Trocmé dedica al llibre (vegeu op. cit. p. 5), hi ha un breu paràgraf final l'ambigüitat del qual no ens resistim a comentar. Segons ell, l'autora hauria hagut de perllongar el seu estudi, per tal d'analitzar les cartes de sant Pau; i ha estat per això que hem volgut suara remarcar que tothom té el ple dret d'acotar el camp de la seva investigació segons li sembli. Però és que, a més, l'encavalcada (i eufemística) crítica que aquesta observació comporta sembla que es basa en la convicció que el misatge de les cartes paulines s'orienta inequívocament a favor de la llibertat (i, per tant, en contra de l'opressió i de la injustícia: o sigui de la violència); creiem, tanmateix, que tampoc no manca en sant Pau aquesta mateixa dualitat i ambigüitat que Stalter-Fouilloy ha descobert en els evangelis sinòptics (si més no, recordem allò que acabem de veure que diu Pagels, sobre algunes cartes paulines, quant a la submissió de les dones —quant a la violència sobre elles—: vegeu supra n. 38). Per això també hem volgut suara remarcar igualment que una ampliació a tot el N.T. de l'estudi de l'autora sobre els sinòptics podria ser no menys interessant que el que aquesta ens ha ofert (bé que, segons creiem, l'interès no coincidiria exactament —i fins i tot fóra possible que topés— amb la suposició de Trocmé). D'altra banda, i en la mateixa línia d'aquest, es trobaria un Juan Luis Segundo, figura destacada de l'actual teologia de l'alliberament, quant afirma (en la «Introducció» a la seva darrera obra *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander 1981, pp. 13ss): «Obviamente, nadie negará hoy, con los conocimientos históricos de que disponemos, que Jesús haya sido efectivamente un hombre religioso. (...) Sin embargo, no con ello no queda todo dicho, y es posible que ni siquiera se diga así lo esencial sobre él. Jesús de Nazaret se enfrentó durísimamente con las autoridades religiosas de su tiempo. El valor de esa crítica está aún lejos de ser aceptado por esa misma religión que, se supone, Jesús fundó. Uno de sus más profundos intérpretes, Pablo de Tarso, profundizó y generalizó esa crítica de lo religioso en nombre de la madurez y libertad del hombre, dueño y "heredero del universo". Y la primera comunidad cristiana chocó en su época por su notoria falta de religiosidad o, si se prefiere en términos modernos, por su secularismo». Tanmateix, hem volgut esmentar aquí explícitament aquest llibre no precisament per entrar en discussió amb ell (bàsicament ens sentim prou més identificats amb ell que no pas, com hem de veure de seguida, amb una obra com la de Josep Montserrat), sinó per tal de tenir l'ocasió de referir-nos a tot un ventall de títols que —tot i estar prou relacionats amb el tema dels orígens del cristianisme— no podem atendre en el present article per llur caràcter fonamentalment teològic, en comptes de més estrictament filosòfic (tot i que tampoc no considerem massa vàlida —ja ho hem dit— una tal distinció; podem acceptar-la ara, però, com a mitjà si més no d'evitar que aquestes pàgines acabin tenint una extensió infinita).

La lliçó certament «provocativa» del llibre —també el cristianisme és, ja en els seus orígens, responsable (i fins i tot justificador) de la violència en la història— no suposa, tanmateix, que l'autora sigui «provocadora», ja que aquesta —lluny de simplificar (com hem vist, i ho comentaren de seguida, que fa un Deschner)— no només no sentència que el cristianisme és ja des de l'origen sols això, sinó que posa en aquest origen un pronunciament cristià (el de Jesús!) sobre la violència en la història totalment oposat a l'altre⁴³.

3.2.2. Dos llibres, i llurs autors, provocadors

En contrast amb les dues obres suara presentades (certament provocatives, però de cap manera provocadores), el caràcter provocador del llibre de Deschner es fa veure ja a partir del seu mateix títol: *Historia criminal del cristianismo*. L'autor, a més a més, no amaga en cap moment la seva antipatia —i, fins i tot, el seu odi— pel cristianisme, ni la intenció de subratllar i amuntegar abrumadorament (i de manera gairebé exclusiva) tots els fets, tots els personatges i totes les doctrines que, al llarg de la història de la religió cristiana, hi representen el seu costat fosc, mesquí, egoista, miserable i opressor: en una paraula, criminal; deixant el que també hi pot haver de bondat, llum i innocència (car això —es complau a repetir l'autor— ja ha estat més que pregonat als quatre vents per milers de propagandistes del cristianisme)⁴⁴. El llibre vol ser, doncs, des de la seva primera pàgina, absolutament parcial⁴⁵; i la parcialitat és sempre provocadora.

Però això no ho és tot. La positiva provocació del llibre consisteix, alhora i molt especialment, en el seu to —un to que (sense parar i de manera esgotadora per al mateix lector) és cridaner, i d'una vehemència visceral— i en el seu mateix discurs⁴⁶: un discurs que es complau a acumular desmesuradament no sols dades

43. Horn podria, doncs, dir que allò que l'autora demana al cristià no és que deixi de ser religiós, sinó que ho sigui sense deixar de condemnar absolutament, totalment i inequívocament la violència (l'opressió i la injustícia), vingui d'on vingui, i sense afavorir-la en la història; altrament dit, que sigui religiós i que «alhora» sigui —com Jesús— home de llibertat i profeta de la responsabilitat (per tal de fer possible la irrupció d'un món nou); que, «precisament» com a home religiós, lluiti contra tota violència i mai no n'amagui la responsabilitat humana sota cap redempció divina que pugui semblar que justifica la violència de la història.

44. Vegeu K. Deschner, *Historia criminal del cristianismo*, Martínez Roca, B. 1990, vol. I, pp. 15ss. i 31-33, al principi i final, precisament, de la primera part de la «Introducció general» amb què s'obre el llibre.

45. «Para empezar, voy a decir lo que no debe esperar el lector. Como en todas mis críticas al cristianismo, aquí faltarán muchas de las cosas que también pertenecen a su historia, pero no a la historia criminal del cristianismo que indica el título. Eso que también pertenece a la historia se encuentra en millones de obras que atiborran las bibliotecas, los archivos, las librerías, las academias y los desvanes de las casas parroquiales (...). A mí no me llama la vocación a discurrir, por ejemplo, sobre la humanidad como "masa combustible para Cristo" (según Dieringer) ni sobre el "poder inflamatorio" del catolicismo (Von Balthasar), a no ser que hablemos de la Inquisición. (...) Ni siento admiración por el calendario eclesiástico, con su "domingo blanco", por más que Napoleón dijese, naturalmente poco antes de morir, que "el día más bello y más feliz de mi vida fue el de mi primera comunión" (con imprimatur)» (op. cit., p. 15). Tornarem, tanmateix, a aquesta citació (vegeu infra n. 50), per tal de fer veure que la frase subratllada per nosaltres no és tan equànime com pot semblar, sinó que més aviat és expressió de «parcialitat» en el pitjor sentit del terme.

46. La citació recollida en la nota anterior retrata exemplarment el to d'aquest discurs. Si hom en vo-

i més dades negatives: molt sovint només apuntades (i de rebuig suscitadores de la sospita que són caricatura)--, sinó també frases i expressions aïllades—molt sovint, positivament descontextualitzades--, absolutitzades en llur literalitat i mai no sotmeses a cap esforç per comprendre des de dins ni el qui les pronuncia ni la situació en què sorgeixen. En un mot, l'obra és un immens, interminable i repetitiu «pamflet»: ho és a cada paràgraf, pàgina i capítol; tan pamflet i pamfletària, que és massa pamflet.

Amb això no volem dir que el llibre només sigui pamflet: tan sols n'hem criticat el to i el discurs; res no hem dit del seu contingut, de la materialitat de la informació i de la investigació que suposa. Certament, aquestes són, a més d'abrumadores, inqüestionables; i comporten un treball previ que imaginem d'anys, de molts i molts anys: el condensat aparell crític de l'obra n'és un bon testimoni⁴⁷. No menys inqüestionable és, segons que ens sembla, la intenció moralitzadora i interpel·lant de l'autor, més enllà (o més ençà) del to desaforat del discurs en què una tal intenció s'articula; en el fons, Deschner vol dir-nos el mateix que Schalter-Fouilloy: o sigui, que només en la mesura que els homes reconeixem la nostra responsabilitat en la violència que exercim i incrementem en la història (sense buscar-hi disculpes ni justificacions, a aquesta violència de què som responsables) hi ha possibilitat i esperança que la història deixi de ser el que de fet és i des de sempre ha estat (una història de violència, d'opressió i d'injustícia: en un mot, de criminalitat)⁴⁸.

gués altres exemples, tots els paràgrafs de totes les planes de tots els volums de l'obra de Deschner li n'ofereixen més que els que pugui desitjar.

47. Hom podria dir que l'aparell crític és fins i tot abrumador. Té, tanmateix, un doble inconvenient: es troba a la fi de cada volum, i no a peu de plana (la responsabilitat de la qual cosa és de l'editor, no de l'autor); i les referències corresponents a un paràgraf—que poden arribar a ser cinc, sis o més—són reunides en una sola nota. Això últim evita que la lectura quedi contínuament interrompuda; però té l'inconvenient que el lector no sap sovint a quina font (de les moltes reunides en la nota) correspon una citació, un fet determinat, etc. dels molts que se succeeixen al llarg del paràgraf... Per fer-se càrrec del pes de la informació bibliogràfica, consignem que en el vol. I, per exemple, són 48 les pàgines que aquesta ocupa (vegeu op. cit., vol. I, pp. 315-362); a la corresponent llista de fonts i de títols de literatura secundària remetem abreujadament les notes (l'espai de les quals pot cludir així d'assolir dimensions monstruoses).
48. Val a citar op. cit., vol. I, pp. 46-58, com a doble exemple: d'una banda, exemple d'una exposició privilegiada d'allò que—al nostre entendre—és el fons (l'esmentada intenció moralitzadora) de l'obra; i, d'altra banda, exemple d'argumentació inqüestionablement ben fonamentada, i en aquest cas ben poc pamfletària—contra l'habitual autodefensa (i autojustificació) dels creients que han estudiat la història de l'Església i de la cristiandat, en excusar tot el que de misèria, violència o pecat hi ha en elles. Vegem, esquematitzada i resumida, l'argumentació de Deschner quant a això: 1) hom vol que no es jutgi pas aquells qui no dubtaren a jutjar llurs adversaris; 2) hom invoca la necessitat de situar-se en l'època en qüestió i de no projectar-hi la perspectiva present, quan és el que era l'ús comú en aquella època pretèrita allò que més greu fa la violència que el cristianisme exercí aleshores; 3) hom diu que mai no és idèntic l'«esperit del temps», quan aquest esperit no és altra cosa (seguint aquí el *Faust* de Goethe) que l'«esperit dels amos»; 4) hom argüeix que els qui feien el mal no cren «bons cristians», quan en qualsevol cas la veritat és que ho feien en nom de la fe cristiana; 5) hom remet als principis i als ideals sublims d'aquesta fe (i fa desviar l'esguard dels fets dels creients, els quals no per ser-ho deixen de continuar essent peccadors) com a pauta per jutjar el cristianisme, quan altres religions (i l'autor es refereix aquí explícitament al budisme), potser sense principis tan sublims, han protagonitzat moltíssima menys violència en la

Fins i tot no fóra exagerat dir que Deschner és prou menys radical —en la seva crítica del cristianisme— que la mateixa Schalter-Fouilloy: almenys en el sentit que aquesta «atribueix ja als sinòptics» l'aplicació d'un esquema còsmico-religiós reinterpretatiu del significat de Jesús (el qual hi és present alhora, com a figura portadora d'una interpretació radicalment contrària), esquema justificador de la violència en la història i afavoridor que els homes ens en desentenguem de la responsabilitat, d'aquesta violència; en canvi, Deschner parteix de la convicció que «hi ha un nucli originari» i «un contingut essencial» de la fe cristiana del tot oposats a la praxi històrica del cristianisme la qual n'ha fet, del cristianisme, subjecte privilegiat de la història criminal que és la història de la humanitat⁴⁹. Així, l'esmentada autora és més provocativa —tot i que no sigui gens provocadora— que no ho és Deschner el caràcter provocador del qual corre el risc de fer que els lectors passin per alt allò de positiu i provocativo-interpel·lador que l'obra també té. Perquè és cert que l'Església, tot i que es reconeix «pecadora», en esguardar-se ella mateixa i veure la seva història, insisteix sovint —i massa— a «maquillar» la seva realitat, i pretén «justificar» massa coses que són prou injustificables; però la imatge i la història de l'Església (i de la cristiandat) que ens ofereix l'autor no són la imatge i la història de cap «Església també pecadora» sinó més aviat i simplement la d'una Església i d'una cristiandat que són «pur pecat», que són l'encarnació mateixa del mal i de la perversió, del Diable en persona⁵⁰. Valdria

història (o no n'hi han protagonitzat cap); en fi, 6) hom justifica l'opressió en nom del triomf de la cultura i del progrés que, mitjançant aquella, eren (o són) aportats als qui hom havia obligat (o oblige) per la força a «convertir-se» i «civilitzar-se», quan la imposició (és a dir, la violència, la «lleï del més fort») i, per tant, la injustícia mai no es poden justificar quant a això.

49. En una autocitació —dels seus *Aforismes* (1984)—, l'autor comença la seva obra amb la següent afirmació, que fóra una mena de síntesi de les seves més profundes conviccions sobre la història i els homes: «El que no escriba la historia universal como historia criminal, se hace cómplice de ella» (op. cit., vol. I, p. 13), frase que no resta massa lluny de la tesi subliminal del llibre de Schalter-Fouilloy. Una altra convicció (aparenment no menys ferma, bé que d'entrada pugui semblar més sorprenent en l'autor que l'anterior convicció) és que hi ha un nucli últim (evangèlic, diguem-ne) de la fe cristiana contrari i irreductible a la mateixa i concreta praxi històrica del cristianisme: «Sin duda tendremos que considerar con la debida atención las grandes instituciones de la *Ecclēsia*, y en especial al papado (...). Pero también será preciso que incluyamos las formas no eclesiásticas del cristianismo: los heresiarcas con los heresiólogos, las sectas con las órdenes, todo ello medido, no con arreglo a la noción general, humana, de la criminalidad, sino en comparación con la idea ética central de los Sinópticos, con la interpretación que da el cristianismo de sí mismo como religión del mensaje de gozo, de amor, de paz y como "historia de la salvación"» (op. cit., vol. I pp. 16 ss.). Com hom pot veure, Deschner salva els sinòptics, la qual cosa que no sembla fer Schalter-Fouilloy.

(Aquí no és, d'altra banda, el lloc d'entrar en les qüestions que pot plantejar una tal convicció de l'autor d'una bondat radical dels evangelis —en el contrast amb la qual rau precisament la, així, més greu malícia de la praxi històrica del cristianisme—: per exemple, ¿en quin criteri basa Deschner la seva avaluació tan positiva de la «idea ètica» dels sinòptics? ¿I com explica que tal idea pugui broillar en el si del judaisme?, religió que per a ell és intrínsecament sanguinària, violenta, crucl i opressora —o sigui, que estableix ja en la teoria allò que els cristians faran en la pràctica—; o bé ¿per mitjà de qui, de quina institució, si no és per mitjà de la mateixa Església, ha pogut arribar a l'autor «la interpretació que de si mateix fa el cristianisme»? ¿I com pot mantenir-se durant segles una tal autointerpretació, si els qui la fan són pura encarnació de la criminalitat mateixa?, segons que hem de comprovar tot seguit —*infra* n. 50— que l'autor mateix ens diu; etc.)

50. «Como es sabido, hay una contradicción flagrante entre la vida de los cristianos y las creencias que

aquí, doncs, allò que *qui nimis probat nihil probat*, «qui prova massa, res no prova»?

Tot allò que de provocatiu podien tenir molts dels fets, dels personatges i de les dites que Deschner fa passar davant dels ulls del lector, tot el que de lligó podien tenir... acaba perdent consistència i esvaint-se per la desorbitada força provocadora del conjunt, pel seu caràcter de macropamflet. L'autor, certament, s'hi ha lluit; però, de tant voler lluir-se, li ha sortit un llibre del tot deslluït. A l'inrevés que les dues obres abans comentades —que eren tant més provocatives, com menys provocadores es palesaven—, la *Historia criminal del cristianismo* corre el risc de deixar de ser provocativa per la incommensurable desmesura del seu tarannà provocador.

El de l'obra de Montserrat no pot, evidentment, comparar-se amb ell; però també hi és, aquest tarannà provocador. Tanmateix, *La Sinagoga cristiana* no sembla d'entrada transpirar-lo. Si més no, no ho fa ja des del seu mateix títol, tot i que alguna recensió de l'obra hi hagi centrat, en ell, la seva crítica⁵¹. No neguem en absolut que la provocació que hem detectat en el llibre —i que determina la nostra distància crítica envers ell— pot derivar no sols d'ell, sinó alhora i primordialment de les circumstàncies que van envoltar la seva sortida a la llum pública⁵². No obstant això, creiem que el caràcter provocador correspon també i in-

profesan, contradicción a la que, desde siempre, se ha tratado de quitar importancia señalando la eterna oposición entre lo ideal y lo real... Pero (...), "cuando siglo tras siglo y milenio tras milenio alguien realiza lo contrario de lo que predica, es cuando se convierte, por acción y efecto de toda su historia, en paradigma, personificación y culminación absoluta de la criminalidad a escala histórica mundial», como dije yo durante una conferencia, en 1969, lo que me valió una visita al juzgado.

No es que se haya faltado a los ideales en parte, o por grados; no, es que esos ideales han sido literalmente pisoteados, sin que los que tal hacían depusieran ni por un instante sus pretensiones de campeones de aquéllos ni dejaran de autoproclamarse la instancia moral más alta del mundo. Entendiendo que tal hipocresía no expresaba una «debilidad humana», sino bajeza espiritual sin parangón, abordé esta historia de crímenes bajo la idea siguiente: Dios camina sobre abarcas del Diabolo (véase el epílogo de este volumen)» (op. cit., p. 17).

Òbviament, estalviarem al lector l'epíleg a què l'autor remet (com ell mateix deia referint-se als lectors dels milions de llibres-panegíric sobre el cristianisme: que el qui vulgui llegir l'epíleg ho faci «mientras tenga vida, paciencia y fe», evidentment fe en l'autor). Quant a la llarga citació que hem transcrit, serveix —sobretot de la mà dels dos fragments subratllats— com a aclariment del sentit que la parcialitat té en Deschner: no es tracta simplement d'una parcialitat pròpia del fet d'escollir un «àmbit» o, fins i tot, una «perspectiva» parcials (car mai no podem abastar el tot, ni posseir la perspectiva de la totalitat), ni es tracta del fet que hom ha optat per la història en la qual «faltarán muchas de las cosas» que també li pertanyen —per tal com és «la historia criminal del cristianismo que indica el título» allò que calia fer (vegeu *supra* n. 45)—, sinó que aquí se'ns diu que «la criminalitat és l'essència del mateix cristianisme històric», que l'única història possible del cristianisme és una història criminal, pel fet que el cristianisme històric és, exactament, «paradigma, personificación y culminación absoluta de la criminalidad» i que, amb ell, «Dios camina sobre abarcas del Diabolo».

51. Així es fa almenys en l'article d'Armand Puig i Tarrech, «Cristianisme i Sinagoga. A propòsit d'un llibre recent» dins: *Revista de Catalunya*, 44 (setembre 1990), pp. 22-35. Més de la meitat de l'escrit es dedica, en efecte, a rebatre la que per a l'articulista fóra la tesi del llibre, de la qual el seu títol és expressió. De l'aportació crítica de Puig sobre el llibre de Montserrat —a l'igual que altres dos articles—, n'hem de donar raó més endavant (*infra* nn. 56 i 59-61) amb més detall.
52. L'aparició del llibre no només fou envoltada d'una acurada propaganda, i acompanyada d'una cor-

trínsecament a l'obra; i de manera molt particular es fa palès a propòsit de la qüestió metodològica que al principi del llibre s'apressa a plantejar l'autor.

D'entrada, en efecte, Montserrat pretén restar en la pura «neutralitat» —estat ideal que considerem propi d'àngels (si n'hi ha), però no d'humans—; i això, a partir d'un —per ell així anomenat— «escepticisme crític» (el qual sona prou a contradicció)⁵³. El més greu, tanmateix, és que la lectura del llibre no fa palesa aquesta neutralitat, sinó que més aviat fa entendre tot el contrari. N'és exemple típic l'afirmació —explicitada ja en el capítol I (introdutori)— que la «plausibilitat» serà l'únic caràcter propi de qualsevol conclusió que en l'obra es pugui apuntar més enllà de «la constatació de fets fenomenològicament contrastats»⁵⁴;

responent pluripresència de l'autor en els més poderosos mitjans de comunicació (ràdio i TV pública), factors que possibilitaven que una obra no de masses esdevingués temporalment tot un *best-seller*: a més a més, aquesta irrupció pública de Montserrat en els esmentats mitjans de comunicació es convertí (per obra i gràcia del personatge) en tot un seguit d'espectacles provocatius i provocadors (del personatge en qüestió) els quals no molestaren únicament a creients, diguem-ne, «pre-conciliars», sinó també —i, per cert, molt airadament!— a tercers, gens amics del clergat i de l'Església: convençuts agnòstics o, fins i tot, anticlericals de sempre, que no entenen tanmateix els números que l'autor de *La Sinagoga cristiana* anava muntant (¿potser per vendre millor el producte?, es preguntava algú maliciosament). I volem deixar constància que l'autor del present article no va escoltar ni veure cap d'aquests «espectacles» (per la senzilla raó que no és massa adicte a la ràdio ni a la TV), i que el que d'ells ha dit aquí és allò que els tercers en qüestió li van transmetre (i que ell va procurar que uns altres tercers li ho confirmessin totalment). En qualsevol cas, una tal actuació circumstancial de l'autor de l'obra podia fer sospitar (suscitant una corresponent prevenció envers *La Sinagoga cristiana*) que tampoc la propaganda oficial d'aquesta no havia estat massa neutral ni desinteressada, sinó que també podia respondre a algun desig —més o menys orquestrat— de molestar els cercles catòlics (amb els quals —sobretot amb els jeràrquics— no deixaven d'enfrontar-se els poders públics —especialment els socialistes— en aquelles —no menys que en anteriors i posteriors— dates). *Sit venia*.

53. Ja d'entrada, en efecte, l'autor ens diu que la seva obra parteix «de la actitud intel·lectual més oberta que pueda darse, la del *escepticismo crítico*, la de la *ignorancia socrática* como preludio insoslayable del diálogo» i hi afegeix de seguida: «*La neutralidad escéptica* suele ser mirada con escepticismo por los que razonan sobre la base de la creencia. Discierno en este rechazo una *falacia lógica*, y me apresto a *desvelarla en el capítulo introductorio* sobre el método» (J. Montserrat, *La Sinagoga cristiana*, Muchnik, B. 1989, p. 10; els subratllats són nostres). Ara bé: 1) no acabem d'entendre això d'un «escepticisme crític» ni, altrament dit, com és possible una crítica feta des de l'escepticisme (des del no-saber hom no pot comptar amb cap «pauta» segons la qual mesurar i criticar res); 2) si és qüestionable l'equivalència —que l'autor sembla pressuposar— entre aquest curiós «escepticisme crític» i la «ignorància socràtica» encara ho és més prendre's massa seriosament aquesta com a veritable ignorància (equivalent, aleshores, a escepticisme, bé que no a escepticisme crític); possiblement, Sòcrates va poder ser crític perquè no era la seva cap veritable ignorància; 3) contra el que l'autor sembla també pressuposar, tampoc no veiem factible la identificació —o, almenys, l'equivalència— entre l'esmentat «escepticisme crític» i una pretesa «neutralitat escèptica», ja que l'actitud neutral és simplement contrària a l'actitud crítica (quant a la «neutralitat escèptica», l'expressió tampoc no ens sembla massa ben trobada, perquè allò que pot encaixar amb l'escepticisme és més la indiferència que no la neutralitat); 4) sembla que per Montserrat pot haver-hi persones que «no» raonin «sobre la base de la creença», com si pogués haver-hi gent lliure de qualsevol creença (de creences, òbviament, n'hi ha moltes més que no pas únicament la creença religiosa, o la de fe!); i 5) ni hi veiem, doncs, en tot el que acabem de dir, cap «fal·làcia lògica», ni —per més esforços que hem fet— tampoc no hem vist en absolut que l'esmentat «Capítol introductor» de l'obra «desvetlli» de cap manera la pretesa fal·làcia dels qui mirem «amb escepticisme» la no menys pretesa «neutralitat escèptica» de l'autor.

54. J. Montserrat, *La Sinagoga cristiana*, Muchnik, B. 1989, pp. 21ss. Vegeu, també, op. cit., p. 22:

una plausibilitat que, en conseqüència, vol donar el to precisament al darrer capítol del llibre (el capítol XVIII, conclusiu, titulat «És plausible que»)⁵⁵; i, no obstant això, la lectura d'aquest capítol no permet discernir-hi cap plausibilitat com a esperit ni com a to d'ell mateix —com a intenció, o com a pretensió d'avaluar allò que hi és dit—, sinó a l'inrevés (si més no en alguna ocasió, i quant a qüestions més que significatives)⁵⁶. El llibre confirma, doncs, la sospita —suscitada per les circumstàncies que van envoltar-ne la sortida a la llum pública— que l'autor no és ni sap ser (i tal volta no pot ser) «gens neutral» envers el tema que tracta: el dels orígens del cristianisme (en darrer terme: el del cristianisme mateix)⁵⁷. Podem suposar que Montserrat insisteix en una pretesa neutralitat, en la mera plausibilitat de les hipòtesis que el seu llibre vol enunciar, perquè sap que aquestes sonaran a provocatives (si més no en l'àmbit cultural i sociològic en què l'obra apareix). Ara bé: quan l'aparença de moderació i de no voler provocar es traïx finalment com

«Mi neutralidad como historiador se basa en primer lugar en el franco reconocimiento del carácter de posición apriorística de mi intento de interpretación histórica, y el segundo término en el modesto grado de probabilidad asignado a las afirmaciones cuyo tejido constituye el trabajo. (...) En su conjunto, toda la obra debe entenderse como determinada por un gran *initium* (afiligranado si se quiere): es plausible que».

55. Vegeu op. cit., pp. 305ss. (cap. XVIII: «Es plausible que»).

56. Vegem, per exemple, com comença l'exposició final de la seva tesi fonamental (i escoltem el to de fermesa i seguretat amb què l'autor parla):

«En torno a los años treinta de nuestra era surgió en el territorio de Herodes Antipas un movimiento baptista cuyo adalid fue Juan. En torno a Juan se congregaron hombres movidos por ideales religiosos y nacionalistas. Uno de estos grupos procedía de Galilea, y su miembro más conocido se llamaba Pedro. Otro galileo, llamado Jesús, se incorporó al grupo. Jesús tenía una visión más espiritualista de la realidad de Israel, y acabó dominando sobre la corriente (...). A pesar del sesgo religioso dado al movimiento, los nacionalistas originarios no cejaron en sus propósitos, que contemplaban como objetivo último un golpe de mano en Jerusalén. (...) Lo cierto es que Jesús se vio envuelto en un intento de revuelta galileo en Jerusalén. La empresa fracasó y algunos de los implicados fueron capturados y ajusticiados por los romanos. Jesús se hallaba entre ellos; Pedro, no. Desaparecido Jesús, emergió de nuevo Pedro. (...) Visto el fracaso de la opción política, el grupo se inclinó decididamente por la orientación religiosa y espiritualista» (op. cit., pp. 305ss.; els subratllats són nostres). Comentar el text fóra interminable. Millor serà remetre al comentari que s'en va fer en l'article de Jordi Sánchez Bosch, «Una aproximació als orígens cristians. L'obra de Josep Montserrat Torrents, *La Sinagoga cristiana*, Butlletí de l'Associació Bíblica de Catalunya, 40 (juny 1991), pp. 28-35: «Per veure quins arguments específics es donen a favor d'aquesta reconstrucció (...) el lector haurà d'aprofundir bastant en la totalitat del text per trobar algun fil que porti en aquesta línia (si de cas, el capítol xv). En el conjunt de l'obra, l'autor considera que l'únic que podem conèixer amb certesa sobre el Cristianisme anterior a l'any setanta és Pau i les seves comunitats (capítols iv i v) (...). Sobre les relacions entre Pere i Jesús i entre ells i altres moviments de l'època, ni una sola paraula» (art. cit., p. 29). Per Sánchez no només no hi ha cap neutralitat ni pura plausibilitat en els enunciat de Montserrat, sinó que ni tan sols no n'hi ha, de llur contingut, cap fonamentació en l'obra... (Al to d'aquest articulista, un xic airat —i, en això, diferent al d'un Armand Puig, citat *supra* n.51—, ens hi hem de referir de seguida: *infra* n. 58).

57. Ja hem dit que mai ningú no pot ser veritablement, totalment neutral; la qual cosa no exclou, tanmateix, que hom pugui ser «més» o «menys» neutral, que en algunes coses i circumstàncies hom s'esforci a ser —i potser ho aconsegueixi— «mínimament neutral» (és a dir: no descaradament parcial). El fet que, això, no ho veiéssim en el llibre de Montserrat no ens havia de suposar cap sorpresa als qui coneixem l'autor des de fa anys personalment (com tampoc no ens sorprenia que aquest pretengués ser neutral, i insistís a ser-ho, precisament en aquelles coses envers les quals menys ho podia ser).

a pura aparença, allò que de provocatiu podia tenir el llibre esdevé inevitablement provocador⁵⁸.

Fins aquí, tanmateix, continuem sense haver entrat encara en el contingut mateix de *La Sinagoga cristiana*: un contingut certament ric, referent a tota una munió de temes, problemes i qüestions d'un gran interès, però d'una no menys gran dificultat i de caràcter igualment polèmic; d'aquí ve que hagin provocat en el nostre àmbit cultural la corresponent resposta crítica⁵⁹. Això ens permet establir-nos la tasca —la qual fóra inapropiada als límits de la present aportació— d'abordar aquí personalment aquesta entrada en el contingut i la corresponent discussió dels punts tractats insatisfactòriament per l'autor: serà suficient de remetre'ns als articles d'especialistes de casa nostra que ja ho han fet (i amb més coeixement de causa que el nostre)⁶⁰.

58. Al regust provocador que el llibre —un cop llegit— deixa al lector ja defraudat (puix que no hi troba el que li hi havia estat anunciat d'entrada), no deixa de respondre-hi —en l'aportació ja esmentada (*supra* n. 56)— Jordi Sánchez Bosch, amb to equivalent, entre irritat i també provocador, si més no, heus ací una mostra: «La nostra societat és lliure, i idees com la del llibre ressenyat tenen tot el dret d'expressar-se. Però, seria bo que (...) tot creient sabés donar raó de la pròpia esperança. Aquesta feina és prou difícil avui dia, perquè arrosseguem una ignorància secular (que ens farà quedar bocabadats davant "un senyor tan savi") i perquè hi hem afegit un gust malsà per la crítica fàcil» (J. Sánchez, art. cit., p. 35; els subratllats són nostres). D'altra banda, trobem un to equivalent —no exempt de fina ironia— en la cloenda d'una altra ressenya bibliogràfica del llibre de Montserrat, aquest cop d'E. Cortès [apareguda dins *Estudios Franciscanos*, 92 (1991), 317-320]: «Em temo que tot el que hem exposat ens autoritza a acabar aquesta recensió afirmant que *el millor de l'obra* —i a la vegada prova de transparència i honestedat que s'han d'agrair— és allò del prefaci: "El autor, por su parte, al término de la obra mira perplejo la maraña de trochas y senderos por los que discurre el argumento, *regresa al punto de partida y, resignadamente, abre un nuevo fichero*", p. 10. El subratllat, evidentment, és meu» (loc. cit., p. 320; el primer subratllat és nostre). Hom pot molt bé pensar que no és aquest el to més adequat per a l'academicitat de recensions d'una revista especialitzada; tanmateix, potser tampoc l'autor de *La Sinagoga cristiana* no ha deixat de provocar-ho.

59. Almenys per tres bandes ha arribat aquesta resposta, entre naltres; i, als corresponents articles de recensió —d'Armand Puig (de 1990), de Jordi Sánchez Bosch i d'E. Cortès (ambdós de 1991)—, ja hi ens hem referit *supra*, núms. 51, 56 i 58, respectivament.

60. Valgui exemplarment l'enumeració dels punts crítics aportats per Armand Puig, en el seu article ja citat: 1) hi ha en l'autor un cert verbalisme en pretendre «diàleg» sense «polèmica» en un tema —gens neutre— com el dels orígens del cristianisme; 2) hi ha contradicció entre el reconeixement que el tema és difícil i la seguretat de formulacions amb què es resol el problema a la fi del llibre; 3) hi ha una confusió metodològica de fons, tot i que l'autor pretengui ser l'únic que (a diferència dels autors de «la interpretació teològica») té les idees clares (en el fons, l'autor recorre al mateix mètode, el de la *Form*— i de la *Redaktionsgeschichte*, que tan crítica!); 4) el fet de criticar —com fa l'autor— l'ús exclusiu que els teòlegs fan del *corpus* canònic d'escrits palesa el desconeixement d'obres prou difoses (per exemple, la *Synopsi grega* d'Aland, amb més de vint-i-cinc anys); 5) és erroni adscriure a mitjan segle II la fixació definitiva (universalment acceptada) del cànon del N.T., com fa l'autor; 6) aquest és ingenu en tipificar el particularisme sectari dels teòlegs en llur recurs a la *koiné* com a grec del N. T. (¿hom no pot, doncs, parlar de l'anglès de Shakespeare?); 7) la tesi central del llibre —recollida pel títol (o sigui, que els cristians de Galàcia, Roma i Corint als quals escriu Pau són sectors «dintre de l'estructura civil de la Sinagoga» —només se sosté en virtut d'una exegesi prou deficiente dels textos paulins (Ja qual l'articulista corregeix amb un detall que no correspon recollir aquí!); i 7) l'articulista recrimina l'autor de voler combatre el dogmatisme (dels «teòlegs») «amb bones intencions», quan el que cal és de fer-ho «amb metodologies rigoroses al servei de quadres de comprensió versemblants i com-

No volem, però, deixar d'esmentar explícitament els elements positius i valuosos del llibre, reconeguts per algun dels seus mateixos crítics: «L'obra es presenta amb una bona documentació de les fonts històriques i amb una bibliografia ben seleccionada i força completa. L'autor coneix el període que estudia i es troba al corrent de l'estat actual de les diverses qüestions. Els capítols estrictament d'història del judaisme (II, VII i IX) són els millors»⁶¹.

3.3. Una obra globalitzadora, d'un curs d'estiu, sobre el tema

La Universidad Complutense de Madrid va organitzar a Almeria, l'agost de 1990, un curs d'estiu entorn dels orígens del cristianisme. N'ha estat fruit, d'aquest curs, el llibre amb la recensió del qual hem de cloure el present apartat:

Piñero, Antonio (edit.) *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Ediciones El Almendro - Universidad Complutense, Córdoba — M., 1991, 476 pp.

L'obra es divideix en dues grans parts: I, «Antecedentes y condicionantes ideológicos» (pp. 13-218) i II, «Comienzos y evolución del cristianismo primitivo» (pp. 219-397); i la clou una última aportació — III, «A modo de epílogo» — de l'editor (director i coordinador) del conjunt. A més d'ell (amb un total de 5 aportacions), hi col·laboren, en el conjunt (per ordre alfabètic): Shlomo Ben-Ami (Tel-Aviv), David A. Black (Califòrnia), Florentino García Martínez (Groningen), Dionisio Mínguez (Roma), José Montserrat Torrents (Barcelona), Aharon Oppenheimer (Tel-Aviv), Jesús Peláez (Còrdova), Miguel Pérez Fernández (Granada), Gonzalo Puente Ojea (ambaixador espanyol al Vaticà) i Yaakob Shavit (Tel-Aviv).

Potser el més destacable del volum és, d'entrada, el treball de coordinació i unitat que l'editor hi ha posat: Piñero no només ha estat el responsable de l'obra —com ho devia estar del corresponent curs d'estiu—, sinó que també ha volgut completar el conjunt amb nombroses aportacions. D'una banda, té els dos capítols finals: el ja esmentat «a manera d'epíleg» (corresponent a la part final), que com-

provables» (dels quals, òbviament, Montserrat ha palesat —per a l'articulista— que mancava). Pel que fa a la crítica d'un altre punt no menys central de *La Sinagoga cristiana*, però al qual Puig no presta cap atenció, vegeu *supra* n. 56, on ja hem consignat la crítica que en feia Sánchez Bosch. Quant al judici que, sobre el mateix tema, emet a E. Cortès (art. cit., p. 318), és aquest: «La manera com l'autor *imagina* els orígens del moviment» que gira entorn de Jesús «és realment im possible de controlar, i em sembla arbitrària: Pere, que dirigeix un grup de nacionalistes galileus, no és pres a Getsemaní (...), ni se'ns diu com s'atreveix aquest Pere a voler entrar allà on Jesús és jutjat». En fi, respecte de «l'element afegit per la comunitat de Jerusalem» (que Jesús era «el profeta enviat per Déu per anunciar la vinguda propera del Messies»), element afegit «als textos que, procedents del grup de seguidors galileus, recullen la predicació ètico-bíblica del *hasid Jesús*», Cortès observa: «l'autor no ha tingut en compte per res l'antiquíssima tradició (desenvolupada en el judaisme oficial a Jerusalem) que identifica "el profeta com Moisès que havia de venir" (Dt. 18: 15-21), amb el Messies» (art. cit., p. 319).

61. A. Puig, art. cit., p. 22. En el mateix sentit, vegeu J. Sánchez Bosch, art. cit., p. 28: «L'obra és plena d'informacions sobre el judaisme i el món romà durant el segle I».

porta tot un meritori esforç per oferir una síntesi de la «pluralitat d'enfocaments» continguts en el llibre, síntesi que els lectors agrairan prou⁶²; i el de l'aportació immediatament anterior (cloenda de la part II), sobre la formació del N.T., on l'autor resumeix les diverses teories (enunciades pels més diferents autors en obres que van des de 1771 fins a 1981) sobre les causes i influències que configuraren l'aparició del «cànon» neotestamentari⁶³. I, d'altra banda, arrodoneix la temàtica de la part I amb altres tres aportacions: la del capítol darrer (cloenda també de la part en qüestió), sobre els «elements apocalíptics» del N.T. (que en certa manera complementa el capítol anterior de García Martínez sobre l'apocalíptica jueva)⁶⁴; i altres dues aportacions, sobre el marc religiós del cristianisme primitiu i sobre l'herència de la *Biblia* hebrea, respectivament (en sengles capítols que són com un doble complement a les corresponents exposicions —amb títols idèntics— de Montserrat Torrents i de Pérez Fernández, també respectivament)⁶⁵. Però, a més a més, l'editor s'esforça una i altra vegada a explicitar la interrelació dels diferents capítols i temes del llibre: i això, no només mitjançant el típic «pròleg»; també, i sobretot, mitjançant breus notes (curosament emmarcades) entre capítols o grups de capítols la distinta temàtica dels quals és recordada, anticipada o estructurada amb detall i insistència, per tal d'aportar al lector la consciència (o el discerniment) d'una unitat del conjunt que aquest possiblement no faria palesa sense les tals notes de l'editor⁶⁶.

A part dels sis capítols ja consignats —tres de Piñero i els de García, de Montserrat i de Pérez—, la part I del llibre (relativa als antecedents i condicionants ideològics del cristianisme) inclou altres tres aportacions, d'altres tants professors de Tel-Aviv: la de Ben-Ami, sobre la Palestina del segle i; la d'Oppenheimer, sobre les sectes jueves del temps de Jesús; i la de Shavit, sobre els

62. Vegeu A. Piñero, «Reflexiones sobre la pluralidad de enfoques en este libro», dins: *id.*, *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, El Almendro - Universidad Complutense, Córdoba, M. 1991, pp. 401-454.

63. Vegeu *id.*, «Cómo y por qué se formó el Nuevo Testamento: el canon neotestamentario», dins: *op. cit.*, pp. 339-397, especialment pp. 349-377. Prèviament, l'autor ha enquadrat el tema; i, a continuació, explicarà la seva posició no només sobre ell, sinó també sobre el problema mateix dels primers orígens del cristianisme: «La interpretación teológica de la vida de Jesús llevada a cabo con gran rapidez por las comunidades primitivas (...) dependió de la enculturación de cada una. La evolución teológica de la cristiandad primitiva pone de relieve, desde el punto de vista de la historia de las religiones, (...) que el cristianismo es un fenómeno sincrético. A partir del enorme impulso dado por Jesús, se forma un producto religioso que es bastante diverso de lo que fue su más inmediato origen, gracias a un proceso de maduración, evolución y asimilación de ideas del entorno» *loc. cit.*, p. 421).

64. Vegeu *id.*, «Elementos apocalípticos en el Nuevo Testamento», dins: *op. cit.*, pp. 201-218 (amb bibliografia final); i F. García Martínez, «¿La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?», dins: *op. cit.*, pp. 178-198.

65. Vegeu A. Piñero, «El marco religioso del cristianismo primitivo (I)», i «La herencia de la Biblia hebrea (II)», dins: *op. cit.*, pp. 37-66 i 83-98; J. Montserrat Torrents, «El marco religioso del cristianismo primitivo (II). Reflexiones y perspectivas», dins: *op. cit.*, pp. 67-80; i M. Pérez Fernández, «La herencia de la Biblia hebrea (II). El caso paradigmático del Evangelio de Marcos», dins: *op. cit.*, pp. 99-120.

66. Vegeu *op. cit.*, pp. 9-12, quant al pròleg; i pp. 36, 82, 122, 176, 282, 302, 324, 338 i 400, pel que fa a les notes de nexa intercalades i emmarcades.

manuscrits de la mar Morta (Qumran)⁶⁷. En fi, quant a la part II del volum (centrada en els inicis i l'evolució del cristianisme primitiu), són altres quatre —a més del ja esmentat, de Piñero, sobre el cànon neotestamentari— els capítols que la integren: el de Peláez, sobre Jesús i el Regne de Déu, les comunitats primitives, i el judeo-cristianisme; el de Mínguez, sobre Pau de Tars i el judaisme de la diàspora; el de Black, sobre «el grup» de Joan i sobre l'hel·lenisme i la gnosi; i el de Puente Ojea, sobre l'evolució ideològica dins del N.T.⁶⁸

De la importància i utilitat d'aquest conjunt, tan acuradament acoblat per l'editor, en pot ser bon testimoni el que aquest ens diu a la darrera de les notes que —curosament emmarcades— prodiga entre parts i capítols de l'obra⁶⁹. Piñero resumeix, primer, el recorregut precedent (parts I i II del llibre) com a exposició dels «diversos punts d'interessant reflexió sobre els "variats orígens" del cristianisme». Després, postula la necessitat d'una recapitulació de la «pluralitat d'enfocaments» de les diverses aportacions. I, en fi, anuncia una «ulterior reflexió» seva «sobre la gènesi de les idees teològiques centrals del "grup jueu heterodox" que es transforma en religió cristiana»; la qual cosa suposarà retornar a la qüestió de si hi ha «una línia de continuïtat entre el "missatge central de Jesús" i la "interpretació que en dona" la primera comunitat» (és a dir: ¿«aporten "novetats radicals" la comunitat hel·lenística, Pau i Joan sobre l'ideari del primer grup de Jerusalem? ¿Pot dibuixar-se una "línia històrica plausible" d'aquesta evolució?»). Amb intenció hem subratllat diverses paraules i frases, com a expressió d'allò que per a nosaltres són aportacions d'interès del volum: el cristianisme no és d'origen únic, sinó que té «variats orígens»; la qüestió d'aquests orígens ha de tractar-se des d'una «pluralitat d'enfocaments» (atesa la complexitat del tema); tot i la diversitat dels seus orígens, el cristianisme fou primerament un «grup jueu heterodox»; cal distingir el «missatge central de Jesús» i la «interpretació» que se'n fa (apostòlica, postapostòlica, patristica o encara ulterior); el sentit de qualsevol mena de «novetats radicals», només el podem entendre en el marc de llur context (sempre complex: històric, político-social, religiós, ideològic, psicològic); i, finalment, igual que pel que fa a qualsevol altra dimensió del problema (dels orígens del cristianisme), hom sols pot pretendre assolir —o haver assolit— una «línia històrica plausible» (només, i no més que, plausible!) en la seva solució.

De la moderació i sobrietat que això darrer comporta —i que no trobàvem en un Montserrat (tot i que també participés en el curs d'estiu corresponent i que col·labori en l'obra resultant) ni, molt menys encara, en un Deschner—, n'és bon exemple el capítol final «a manera de pròleg» amb què Piñero clou i sintetitza glo-

67. Vegeu S. Ben-Ami, «Palestina en el primer siglo de la era común», A. Oppenheimer, «Sectas judías en tiempos de Jesús: fariseos, saduceos, los "amme ha-'aretz"», i Y. Shavit, «"Ex Qumran lux?": Notas históricas y literarias sobre los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo», dins: op. cit., pp. 15-34, 123-134 i 135-174 (amb apèndix), respectivament.

68. Vegeu J. Peláez, «Jesús y el Reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeo-cristianismo», D. Mínguez, «Pablo de Tarso y el judaísmo de la diáspora», D.A. Black, «El grupo de Juan. Hel·lenismo y gnosis», i G. Puente Ojea, «La evolución ideológica dentro del Nuevo Testamento», dins: op. cit., pp. 221-281, 283-301, 304-323 (amb postdata i bibliografía final) i 325-337, respectivament.

69. Vegeu op. cit., p. 400.

balment el volum *Orígenes del cristianisme*; d'aquestes moderació i sobrietat, en són també testimonis en general els capítols que l'integren, el volum en qüestió. D'altra banda, l'anterior relació d'aportacions d'interès d'aquest volum (corresponents a altres tants subratllats nostres de frases del seu exemplar editor) ha tornat a evocar temes i tarannàs, i també preguntes obertes, que havien anat sortint en les nostres consideracions precedents sobre els altres quatre títols, corresponents a sengles «quatre moments històrics» de la que hem anomenat «qüestió preliminar» d'un curs d'història de la filosofia medieval: la dels orígens del cristianisme.