

RECENSIONS

FREDERIC RAURELL, *Filó d'Alexandria «De vita contemplativa»*. Introducció, text revisat, traducció i notes, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias 2006, 268 pp.

El professor Frederic Raurell, més enllà dels seus treballs en el camp de l'exegesi veterotestamentària, ens ha acostumat darrerament a la publicació d'acurades edicions d'obres importants per a la comprensió correcta del text bíblic i del cristianisme primitiu, editades en llengua original i en traducció catalana, cosa que posa a l'abast aquests textos tant per al món científic com per a la divulgació seriosa. Els estudis que les precedeixen donen fe sempre del treball rigorós de l'autor i esdevenen així estudis de referència obligada. Han estat recentment la *Carta d'Arístees* (2002), la *Regla de la Comunitat de Qumran* (2004), el *Testament de Job* (2005), i ara ens ofereix el *De vita contemplativa*, una obra clau d'un autor fonamental, Filó d'Alexandria.

El text, en versió crítica grega i en una traducció catalana molt acurada, amb més de 170 notes que n'il·luminen la lectura, la comprensió i el valor que té, ocupa les pp. 93-243 de l'obra, i va seguit d'uns complerts índexs, temàtic, *nominum* i de termes (pp. 245-265). La introducció inicial (pp. 7-68) presenta l'estudi de l'obra i del seu contingut, entrant també en el problema de la datació de l'obra i en el text grec que s'ha usat. És un estudi de gran valor que reprèn l'estat de la qüestió de la investigació sobre l'obra tot fent avançar les conclusions. Una extensa bibliografia completa l'estudi inicial (pp. 68-88) seguit de les abreviatures de les obres filonianes.

Segurament que per a adonar-se del valor que té aquesta obra pot anar bé rellegir la conclusió que el mateix Filó treu en el seu escrit: «Fins aquí, doncs, tot el referent als terapeutes, que han optat apassionadament per la contemplació de la natura i del que ella pot ensenyar, que només viuen per l'ànima, que són ciutadans del cel i de l'univers, units al Pare i Creador de totes les coses, per mitjà de la llur virtut que els ha proporcionat el do més excel·lent per a un home bo: l'amistat de Déu, un do millor que qualsevol altra fortuna i que porta a la plenitud de la vera felicitat» (*Contempl.* 90).

El *De vita contemplativa* no vol ser de cap manera una reflexió teòrica sobre la contemplació, sinó la descripció que l'autor fa d'una manera de viure admirable que ell mateix ha conegut, i en la descripció de la qual no pot evitar de projectar-se ell mateix (p. 41) segurament per experiència pròpia. Són veritables filòsofs, abusats del desig per la saviesa. Aquesta comunitat que descriu està situada a les rodalies de la gran Ale-

xandria, damunt d'un pujol, sobre el Llac de Mareot (*Contempl.* 41), en un lloc descrit com a idíl·lic i que no ha pogut ser localitzat, cosa que, sense fer dubtar per res de la seva historicitat, fa pensar, diu l'autor, que té una part d'idealització important, cosa, per altra banda, ben adient a Filó.

Aquest grup contemplatiu està ben diferenciat dels essenis que Filó diu en començar que ja ha tractat, i que explica que són els que es dediquen a la vida activa. Però fins i tot els del Llac de Mareot són ben diferents dels altres terapeutes jueus dispersos arreu. Constitueixen un exemple únic (*Contempl.* 3-9). És aquesta unitat la que segurament va fer que ja Eusebi de Cesarea i després d'ell el mateix Jeroni amb altres, veiés en ells un precedent del monaquisme cristià, però aquesta resta encara una qüestió oberta. És ben cert el que afirma F. Raurell: «El desert és el lloc per excel·lència on la vida es concentrava en la seva essencialitat: en el silenci i l'aridesa del desert es revela la vida veritable, la vida que es concentra en la Vida» (p. 67).

Els terapeutes del Llac de Mareot pertanyen al món jueu i prenen el seu nom per les afinitats que tenen amb els terapeutes pagans. Algunes coses els són essencialment diferenciadores tant dels essenis de vida activa, com dels filòsofs pagans. Primer de tot l'equilibri que s'estableix entre la vida comunitària i la vida solitària, després el valor assignat al treball, que per a ells era un simple mitjà per a proveir-se del mínim necessari per a viure, característica que marca també la seva relació amb la vida econòmica, amb un deseiximent total dels béns.

Però és ben característic el paper assignat a les dones. Díficilment Filó, que en altres moments de la seva producció manifesta una acusada misogínia, podia haver-se inventat una comunitat mixta d'homes i dones com la que descriu en el *De vita contemplativa*, on les dones en són membres de ple dret fins al punt de tenir una denominació pròpia: les terapèutides. Per a elles és esmentat explícitament el celibat, que també pot ésser deduït per als homes. L'única cosa que les diferencia és que cap dona no pot prendre la paraula i explicar els textos bíblics a la comunitat. Homes i dones, tot i compartir el mateix lloc i el mateix estil de vida en tot, duen una vida separada per preservar la castedat. «La virginitat de les terapèutides, almenys en la visió filoniana, consistia a estar alliberades de les passions, en la renúncia als plaers del cos i restar en aquell estat de puresa que és l'únic que permet d'entrar en contacte amb Déu i així poder rebre d'ell la llavor de la saviesa i atènyer la seva visió contemplativa» (pp. 38-39).

L'obra de Filó és una fecunda simbiosi entre l'hel·lenisme i el judaisme, i sempre es fa difícil establir la separació entre ambdós. La voluntat manifesta és la de diferenciar-se del paganisme, mostrant la superioritat del judaisme, fins i tot en relació a conductes semblants en el món dels místics, ascetes i filòsofs. El control d'un mateix i la justícia fan que el terapeuta pugui esdevenir «l'home lliure, just, equànim, sobri, que encarna l'home paradigmàtic de Filó» (p. 47).

És molt interessant la descripció que Filó fa del ritme de pregària, «acostumen a pregar dues vegades al dia, matí i tarda» (*Contempl.* 27), de la composició d'himnes i cants de lloança a Déu que són possibles perquè dediquen la jornada a llegir les Sagrades Escripures i es lliuren a «la filosofia al·legòrica tradicional, perquè creuen que el sentit literal és símbol d'una realitat amagada, indicada per paraules cobertes» (*Contempl.* 28). Els detalls de la reunió comunitària que té lloc al setè dia, amb la indicció precisa de l'ordre en què han d'estar asseguts, amb dues bandes, l'una destina-

da als homes, l'altra a les dones, amb els detalls del l'àpat, del servei de les taules, del vestit, de les festes solemnes. En aquests àpats hi ha el comentari de l'Esriptura fet pel president, sempre tenint en compte el sentit intern al·legòric, i culmina en el cant d'himnes que omplen la vetlla sagrada.

Filó deu més a Plató que a Moisès; la filosofia, per a ell, és la font de totes les coses bones. Ara bé, dedicar-se a les Esriptures i dedicar-se a la filosofia és pràcticament el mateix. Per això, Moisès és el savi perfecte i en les Esriptures s'hi pot pouar tota la font de la saviesa, amb tal que se sàpiga interpretar correctament des de l'al·legoria. Fer exegesi de la Sagrada Esriptura, més en concret del Pentateuc, és la seva manera de filosofar. Filó és de l'escola de Moisès.

És coneguda de sobres la influència que Filó d'Alexandria va tenir sobre un bon nombre dels Pares de l'Església. Felicitem-nos, doncs, per a poder tenir en la nostra llengua i amb un estudi seriós, una obra fonamental que ens ha de permetre conèixer millor i llegir més correctament les obres del cristianisme primitiu, i agraïm a l'autor el fet d'haver-nos-la brindat.

Joan Torra Bitlloch

GREGORI DE NISSA, *La virginitat*. Introducció, text grec revisat, traducció i notes de Josep Vives (Esriptors cristians 356), Barcelona: Fundació Bernat Metge 2006, 175 pp.

«El tractat de Gregori de Nissa conegut amb el títol *La virginitat* potser sorprendrà més d'un lector d'avui que, ple d'estranyesa, el menystindrà sense prestar-li la consideració deguda» (p. 7). Amb aquestes paraules comença Josep Vives la introducció a l'obra que recensionem i ens ha semblat que així mateix havíem de començar nosaltres. Després d'explicar els valors de l'obra, conclou: «Des d'aquest punt de vista, podríem dir que, si aconseguim superar la recança i àdhuc l'aversion que pot provocar-nos un gènere retòric estiregassat i de vegades enfarfegat de tòpics, és força probable que, en aquesta obra de joventut, hi trobem la millor via per a poder-nos endinsar en el pensament del seu autor» (p. 8).

Josep Vives, professor emèrit de patrologia de la Facultat de Teologia de Catalunya, ha treballat assíduament aquests darrers anys en les obres de Gregori de Nissa. L'any 1991 ens va oferir la traducció de la *Vida de Moisès* dins de la col·lecció *Clàssics del Cristianisme* (n. 23). Després han vingut successivament la publicació, dins la col·lecció d'Esriptors Cristians de la Fundació Bernat Metge, de l'edició del text grec revisat i la traducció catalana del *Discurs catequètic* (FBM 325, 2001), els dos volums de les *Homilies sobre el Càntic dels Càntics* (FBM 339 i 340, 2003) i les *Homilies sobre el Parenostre* i *Homilies sobre les Benaurances* (FBM 347, 2005). Podem ben dir que amb aquesta extraordinària labor ha aconseguit una familiaritat total amb l'autor que es nota de bell antuvi en tota la seva obra.

No podem fer més lloar el gran servei que està fent en posar-nos a l'abast les obres del tercer dels Pares capadocis, el germà petit de Basili i amic de Gregori de Nazianz. D'entre ells, Gregori de Nissa és el pensador, imbuït de la cultura del seu temps, sobretot del neoplatonisme, que coneix i transmet meravellosament, que fa l'esforç, original, d'expressar el cristianisme amb tota fidelitat en el marc d'aquesta cultura, seguint

sovint el camí iniciat per Orígenes. I no podem més que agrair a la Fundació Bernat Metge que continuï incloent en les seves col·leccions aquestes obres que són una veritable patologia. Posant-nos-les a l'abast està fent un excel·lent servei a la cultura catalana i, no diguem ja, a la teologia del nostre país. Gregori és una fita imprescindible de la teologia patristica i, en especial, de la teologia espiritual.

Si el llenguatge de Gregori és un bell exponent de la retòrica del seu temps, la introducció de Josep Vives (pp. 7-58), plena de saviesa, és feta amb un llenguatge clar, precís, ordenat, gairebé auster, i ens forneix de totes les dades necessàries per a comprendre l'obra i el seu ambient i ens prepara perfectament per a fruitir de la lectura del text i treure'n tot el profit. La bibliografia que la segueix (pp. 59-64) amb les imprescindibles abreviatures i les sigles (pp. 65-69), manifesta l'exhaustiva recerca sobre els estudis anteriors d'aquesta obra. El text grec, amb una acurada edició crítica, està posat en paral·lel amb la precisa traducció catalana i ocupa el mateix nombre de pàgines (70-175). Les notes a peu de pàgina (un total de 370) forneixen totes les referències bíbliques, molt nombroses, i permeten valorar ben bé el text que s'ofereix. És d'agrair també que s'hagin afegit al text català breus encapçalaments que serveixen molt de guia de lectura.

L'obra de Gregori de Nissa comença amb una carta, a manera de pròleg, en la qual ell mateix, seguint l'*ars rhetorica*, ens explica el programa que desenrotllarà. Ens diu que serà un discurs d'elogi de la virginitat, encomiàstic, continuant amb una exhortació protrèptica a seguir aquesta forma de vida per a la qual no faltaran els arguments *a contrario*. Seguiran els *exempla* on ens aportarà els d'Elies, de Joan, de Maria, germana d'Aaron, i on hi haurà tot l'aparell bíblic amb una influència notable del Nou Testament, amb les reflexions de Jesús i de Pau sobre la virginitat. És aquí on ens dirà que malgrat tot el gran model que aporta és el del seu germà Basili, «el nostre pietosíssim bisbe i pare» (pròleg, 2). Aquesta indicació permet d'afirmar que aquest tractat Gregori l'hauria escrit encara en vida de Basili (+379), abans de ser consagrat bisbe de Nissa el 372, probablement un any abans i seria la seva primera obra. Basili li hauria encarregat davant les dificultats que tenia amb el grup dels seguidors d'Eustadi de Sebaste que practicaven un ascetisme radical creixent, i queien en l'encratisme, doctrina que condemnava el matrimoni com a fruit d'un dualisme que considerava dolenta la matèria i, en continuïtat amb aquesta actitud, acabaven separant-se de l'església local.

Calia, doncs, escriure una reflexió «des de l'ortodòxia cristiana, que, sense condemnar el matrimoni —en definitiva establert per Déu com a mitjà del procés de la generació—, valori tanmateix la virginitat com a forma de vida que pot permetre i anticipar la unió amb Déu, que és qui dóna sentit últim a l'existència humana» (p. 13). Gregori de Nissa, però, era casat. Ell mateix ho diu (III, 1). Vives afirma, amb tota contundència, que no es pot dubtar d'aquesta afirmació: «Ho diu a la manera retòrica, emprant frases de l'Esclatúra en sentit metafòric i circumloquis. Però el que diu és perfectament clar i no hauria d'haver estat mai objecte de discussió, si no fos perquè alguns, amb un zel ben impertinent, volen mantenir que un mestre d'esperit tan il·luminat havia de ser necessàriament cèlibe» (p. 29).

Gregori, doncs, ens presenta els motius teològics que avalen la pràctica de la virginitat perquè així l'home imita la perfecció de la mateixa natura divina, que és simple i incorpòria. L'ànima, des d'un equilibri interior que supera qualsevol dispersió, s'apropa al domini perfecte de les passions i està així més ben disposada per a la visió de Déu, toca més d'a prop la immortalitat i finalment ofereix a Déu el millor d'ella

mateixa. La virginitat permet a l'home superar els condicionaments que li comporten la corporeïtat i la sexualitat i acostar-se a la seva condició originària, o, dit altrament, anticipar l'escatologia. La reflexió de Gregori en aquest tractat està mostrant ja l'antropologia teològica que més endavant desenvoluparà en les seves obres.

En el fons, la vida en la virginitat permet una veritable vida filosòfica perquè «cal donar més importància a la impassibilitat de l'ànima que a la puresa corporal» (V); és el camí millor per arribar al fi últim desitjat, a l'autèntica felicitat que consisteix en la contemplació de la infinita bellesa de Déu i a la unió amb Ell. Per a viure aquesta vida cal que tot sigui moderat per la virtut de la templança perquè així assolirà l'ús correcte de les passions humanes.

Els encapçalaments dels dos darrers capítols de l'obra del Nissè, ens donen encara un tast de la genialitat que s'amaga en tot el tractat. Diu el primer: «No s'ha de practicar l'ascetisme més enllà del que és necessari: l'excessiva condescendència amb el cos i el seu càstig immoderat s'oposen igualment a la perfecció de l'ànima» (XXII). Cal trobar, per tant, el punt mitjà i anar alerta a no deixar-se arrossegar cap a cap dels dos extrems, perquè tots dos són perniciosos i allunyarien de l'objectiu que es vol aconseguir. És per això que, en encapçalar el darrer capítol, diu que «qui vulgui aprendre com s'ha de viure exactament aquesta vida cal que sigui instruït per algú que hagi viscut així» (XXIII). La referència és a Basili i a les seves comunitats per a les quals havia escrit les *Regles*. Cal seguir la figura d'un guia, i aquest no és altre que el mateix Basili que és proposat com a model de discreció i de virtut.

Ja es veu que estem davant d'una obra teològica de primer ordre, que s'inscriu en la lloança que, de manera ininterrompuda l'Església fa de la virginitat, que supera molt les reflexions anteriors i prepara aquelles que vindran. És una obra cabdal.

No podem fer res més que acabar agraint de nou al P. Vives i a la Fundació Bernat Metge aquest lloable servei als estudis patristics i a la cultura catalana de veritat.

Joan Torra Bitlloch

Francesc EIXIMENIS, *Dotzè llibre del Crestià. Primera part, volum primer*. Edició de Xavier RENEDO, coordinació de Sadurní MARTI, amb la col·laboració d'Enric BASSEGODA, Miriam CABRÉ, Montserrat GALI, Jorge GARCIA LOPEZ, Daniel GENIS, David GUIXERAS, Eva IZQUIERDO, Jordi LLORCA, Rafael Ramon NOGALES, Francisco J. RODRIGUEZ RISQUETE, Raquel ROJAS i Jaume TORRO (Obres de Francesc Eiximenis 1), Girona: Universitat de Girona – Diputació de Girona 2005, LXVIII + 622 pp.

La Comissió editora de les Obres de Francesc Eiximenis té prevista l'edició del *Dotzè del Crestià* en quatre volums (i dues parts: dos per a cada part). Els dos volums (OFE, 3 i 4) de la segona part foren publicats els anys 1986 i 1987 respectivament. El volum que ara presentem (OFE, 1) comprèn els capítols 1-212. Resta, doncs, un sol volum (OFE, 2). És una molt bona notícia la publicació d'aquest volumàs, perquè representa la represa de l'edició del *Dotzè*. Felicitats, doncs, a l'editor, Xavier Renedo, i als seus col·laboradors, coordinats per Sadurní Martí; i, també, a la Comissió editora. El lector interessat pot trobar informació general sobre el projecte i en particular sobre les característiques de l'edició en la presentació de Josep Perarnau i Espelt, *Progetti di*

edizione catalane di Arnau de Vilanova, Joan de Rocatalhada e Francesc Eiximenis, dins *Editori di Quaracchi. 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*. Atti del Colloquio Internazionale. Roma 29-30 Maggio 1995. A cura di Alvaro Cacciotti e Barbara Faes de Mottoni (Medioevo, 3), Roma, Edizioni Antonianum, 1997, pp. 367-372; i en les recensions publicades dins l'ATCA VI (1987) 359-362; i VII/VIII (1988-1989), 344-346.

La Introducció (IX-LXVIII), redactada per X. Renedo, S. Martí i D. Guixeras, és dedicada a descriure els manuscrits i els incunables, presentar el contingut del *Dotzè* i situar-lo en el conjunt del *Crestià*, i a plantejar els problemes relatius a la datació del *Dotzè*. El manuscrit pres com a base de l'edició és el de l'Arxiu de la Corona d'Aragó, ms. Sant Cugat 10, probablement dels darrers anys del segle XIV. Els altres testimonis són el manuscrit de la Biblioteca Nacional de París, ms. esp. 9, de mitjan segle XV; el còdex de l'Arxiu Episcopal de Vic, ms. 188 (olim 7079), de la segona meitat del segle XV; i l'incunable de Lambert Palmart de l'any 1484 (és l'únic testimoni que ha transmès, al final de la primera part del *Dotzè*, els set capítols palinòdics que Eiximenis hauria afegit l'any 1391). En el segon volum de la primera part hom tindrà també en compte per a l'edició del *Regiment de la cosa pública* (capítols 357-395) l'incunable de Cristòfor Cofman.

El *Crestià* fou pensat per Eiximenis com una gran enciclopèdia dividida en tretze llibres que havia de seguir l'esquema tradicional de la caiguda i la redempció de l'home. El *Primer del crestià* és dedicat a exposar «com lo crestià és per nostre senyor Déu posat en gran estament»; el *Segon* i el *Terç* expliquen la caiguda de l'home; els deu llibres restants havien d'explicar «com l'hom axí caigut és, per la gran misericòrdia de nostre senyor Déu, rellevat e ajudat e reparat fort copiosament e piadosament, après que és caigut en sos pecats miserablement». En concret el *Dotzè* —l'únic realment escrit d'aquest deu llibres restants— «tracta com lo relleva per lo bon regiment de tota la cosa pública».

Eiximenis dividí el *Dotzè* en dues parts: «la primera, més teòrica, sobre la ciutat, el regne, la cosa pública i les relacions entre el poder eclesiàstic i el civil; la segona, més pràctica i més atenta a les realitats de la vida diària, dedicada, per una banda, a l'exercici del bon govern per part del príncep i els seus oficials i consellers i, per l'altra, als vincles socials, jurídics, religiosos i familiars que conformaven el teixit social. Darrere d'aquesta estructura endevinem -tot i que no hi ha separacions netes- les tres branques de la filosofia moral d'Aristòtil: ètica o govern d'un mateix; econòmica o govern de la casa; política o govern de la comunitat. Els quatre primers tractats tenen el contingut més estrictament polític, mentre que els quatre últims tenen molt més a veure amb l'ètica i amb l'econòmica» (XVI-XVII).

L'any 1393 Eiximenis escriu els 39 capítols del *Regiment de la cosa pública*. Dos anys més tard, el 1385, Eiximenis redacta 869 capítols nous, i hi insereix (entre els capítols 357 i 395) els del *Regiment de la cosa pública*. Aquests 907 capítols són els que els manuscrits coneguts transmeten. L'edició incunable de Palmart afegeix, però, set capítols nous (els capítols 467-473), que, segons els editors, són capítols que Eiximenis hauria escrit l'any 1391 per tal de retractar-se, o si més no de puntualitzar el sentit d'algunes profecies de les quals s'havia fet ressò, a instàncies de Joan I. Aquestes profecies provenien de Joan de Rocatalhada i vaticinaven, per exemple (427/26-428/32), que «d'aquí avant [anno Domini MCCCC] diu que no y haurà reys, ne duchs, ne comptes, ne nobles ne grans senyors, ans d'aquí avant fins a la fi del món regnarà

per tot la justícia popular e tot lo món, per consegüent, serà partit e regit per comunes, axí com vuy se regex Florença, e Roma, e Pisa, e Sena e d'altres ciutats de Itàlia e da Alamanya», tret potser de la casa de França. El rei Joan I, en moments d'assalts als calls i de revoltes populars, per mitjà d'una lletra adreçada a Pere d'Artés i datada el 17 de novembre de 1391, avisa Francesc Eiximenis que «d'ací avant se abstenga de aytals paraules si no vol provocar nostra ira sobra si» (XL). Poc després, en una lletra datada el 12 de desembre i adreçada a «Mestre Francesc», el rei Joan reconeixia que «havem haüid gran pler de la bona escusació que havets feta» (XLII). Probablement aquesta «bona escusació» són els set capítols palinòdics.

L'edició del text va de la pàgina 1 a la 451. La numeració de les línies del text recomença a cada capítol. Entre parèntesis quadrats hi ha la indicació de la foliació del manuscrit pres com a base de l'edició. L'aparat crític de les variants més importants no és a la part inferior del text, ans en les pàgines 453-619.

Agraïm als editors la feinada que han fet i estan fent. És un veritable plaer poder llegir en una edició acurada la prosa fluida, suggerent, farcida de citacions d'autors de tots els temps de Francesc Eiximenis. D'altra banda, aquesta profusió de citacions obligarà ben segur l'editor i l'equip a un treball adicional —que esperem màximament reeixit— d'identificació de les fonts a l'hora de confeccionar els índexs (volum següent i darrer). Esperem que ben aviat el segon volum de la primera part completi l'edició del *Dotzè*.

Jaume Mensa i Valls

Francesc EIXIMENIS, *Llibres, mestres i sermons. Antologia de textos*. A cura de David GUIXERAS i Xavier RENEDO. Estudis introductoris de Xavier RENEDO (Biblioteca Barcino, 2), Barcelona: Barcino 2005, 268 pp.

Els autors han aplegat en aquesta antologia un conjunt ben significatiu de textos d'Eiximenis relacionats d'una o altra manera amb l'educació. Les obres de les quals procedeixen els textos són els *Primer* (manuscrits 459 de la Biblioteca de Catalunya i 1790 de la Nacional de Madrid), *Segon* (de l'antologia d'Albert G. Hauf), *Terç* (de les edicions de Martí de Barcelona i Feliu de Tarragona, de Jorge E. Gracia o de la futura edició que prepara X. Renedo per a les «Obres de Francesc Eiximenis») i *Dotzè del Crestià* («Obres de Francesc Eiximenis»), el *Llibre de les dones* (edició de Naccarato, completada amb el manuscrit 461 de la Biblioteca de Catalunya), el *Regiment de la cosa pública* (Daniel de Molins de Rei), el *Llibre dels àngels* (de l'edició en preparació de Sadurni Martí per a les «Obres de Francesc Eiximenis») i la *Vita christi* (manuscrits 459 i 460 de la Biblioteca de Catalunya i 49 de l'Arxiu Capitular de Barcelona). Per tal de facilitar-ne la lectura, els textos «han estat sotmesos a una regularització ortogràfica radical, d'acord amb la normativa vigent» (p. 10). Les nombroses notes a peu de pàgina ofereixen també la traducció dels passos difícils, la indicació de les fonts (quan ha estat possible) o notícies històriques. Al final del llibre (pp. 253-265), trobem el glossari de paraules antigues (pp. 253-265).

Els textos d'Eiximenis són agrupats en cinc capítols: *Del paradís a les ciutats* (pp. 13-66), *L'educació a la llar* (pp. 67-142), *Educació i societat* (pp. 143-208), *L'educa-*

ció a l'escola (pp. 209-244). Cada capítol és precedit d'una introducció relativament llarga (sempre de més de deu pàgines i en algun cas arriba a trenta) de X. Renedo, ben documentada i pedagògica alhora. Els fragments editats són llegívols, molt il·lustratius dels costums i de la mentalitat de l'època. Per tal que el lector en faci un petit tast en reproduïxo algun. En el capítol segon, apartat sobre les *Obligacions dels pares amb els fills* (p. 101), llegim: «Cascun hom deu dar a son fill la millor art que puixa, segons que deia Zenó filòsof. Per tal deia que lo fill se pot tostemp clamar de son pare en les coses següents, ço és, primerament si no l'engendra legítim o si el té sens legitimació. Segonament, si li posa vil nom. Terçament, si l'ha mal nodrit. Quartament, si l'ha oblidat en deguts e paternals e necessaris e naturals beneficis. Quintament, si li ha ensenyada dolenta art de viure, car cascu pot ensenyar a son fill alcuna bona art que sia bona en si, o segons la manera e costuma de la terra». En el capítol tercer, en l'apartat dedicat a l'educació de les dones (pp. 190-191), trobem aquesta notícia històrica: «Vivent lo rei Robert, en nostre temps rei de Sicília e de Nàpols, alguns generosos de França vingueren amb llurs mullers e amb totes ses cases en Nàpols. E com alguns hòmens de paratge napoletans aprenguessen d'anar a la manera d'aquells francesos, ço és curts e estrets e fort dissolutament, llavors les dones de la cort e de la dita ciutat volgueren ressemblar a aquelles dones franceses que hi eren vengudes en anar curtes e estretes així com elles, e ballar tot jorn, e beure per les carreres, e anant cavalcant així com a hom, e a besar e abraçar los hòmens davant tot-hom tot jorn, e de cantar francès gargolejant així com fan les dones generoses en França, e de parlar d'amors e d'enamoraments e de motejar-se amb jóvens a la llur manera». Finalment un argument contra la gola, del capítol cinquè sobre l'educació a l'escola (p. 241): «la segona raó principal per què l'hom deu molt esquivar pecat de gola sí és per amor d'hom mateix, car grans són los mals que la gola procura a l'hom, e quant a l'ànima e al cos. E primerament quant a l'ànima nou a l'hom aquest vici, car ret-la bestial privant-la de seny».

El llibre s'arrodoneix amb el prefaci dels editors (pp. 7-12), que inclou una succinta «Biografia de Francesc Eiximenis» (pp. 8-10), la bibliografia (pp. 245-251) i l'índex (pp. 267-268).

El resultat final és un llibre que ja entra per la vista i que a mesura que el llegeixes t'encurioseix més i més. L'antologia ha estat feta amb bons criteris. Eiximenis hi apareix com un gran escriptor, agut, perpicaç, suggerent, fins i tot fa l'efecte que volgués ficar cullarada en problemes típics del nostre temps. Els estudis introductoris són aprofundits, redactats amb un bon domini de l'obra i del context sociocultural d'Eiximenis. És sabut que la identificació de les fonts d'Eiximenis és un problema greu, de vegades insoluble. Els editors d'obres d'Eiximenis es veuen obligats a treballar de valent. I aquest, em sembla, és el petit taló d'Aquil·les del llibre. Tot treball suplementari en aquesta línia per part d'editors de les obres d'Eiximenis serà molt ben rebut pels estudiosos. Les taules d'antropònims i les referències bibliogràfiques completes —i no només d'autor, obra i capítol—, com per exemple la que trobem a la pàgina 107, nota 81 (per cert, com s'ho ha de fer el lector per saber que «PL» es refereix —suposo— a la *Patrologia latina* de J. P. Migne?) poden ajudar-hi.

Només ens resta felicitar els editors per aquest magnífic llibre.

Jaume Mensa i Valls

Óscar DE LA CRUZ PALMA, *La traducción latina del Corán atribuida al patriarca de Constantinopla Cirilo Lúcaris (1572-1638)* (Nueva Roma, Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 26), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2006, XLVIII + 302 p.

El diàleg interreligiós i intercultural és un tema de màxima actualitat. Ho és ara i ho ha estat en altres moments de la història. La societat occidental sovint s'ha preguntat per l'Islam, per l'Alcorà, per la possibilitat d'un diàleg entre el cristianisme i l'Islam. Precisament el grup de recerca «Islamolatina» de la Universitat Autònoma de Barcelona té per objecte d'estudi la literatura de controvèrsia entre l'islam i el cristianisme i particularment les traduccions llatines de l'Alcorà. El llibre que recensionem, del professor Óscar de la Cruz, és un magnífic fruit d'aquest grup de recerca. Óscar de la Cruz és autor també, entre d'altres monografies, de *Barlaam et Iosafat. Vulgata latina, el Diálogo de la fe con el sultán de los turcos*, de Jorge de Ameruzes, i d'un bon nombre d'estudis sobre Ramon Llull. Actualment prepara l'edició crítica del *Liber de gentili et tribus sapientibus*

Abans de l'edició pròpiament dita de la traducció llatina de l'Alcorà, l'autor (Introducció, pp. XIII-XLVIII) situa la traducció objecte d'edició en el context de les traduccions llatines anteriors, planteja el problema de l'autoria de la traducció, descriu els manuscrits que l'han conservada i estudia les característiques lingüístiques i estilístiques de la traducció. Efectivament, la primera versió llatina de l'Alcorà fou encarregada per Pere el Venerable a mitjan segle XII a Robert de Ketton i Hermann de Caríntia. A començaments del segle XIII, trobem una segona versió, obra de Marcos de Toledo. De mitjan segle XV és la versió (dissortadament no conservada) de Juan de Segòbia. La quarta traducció, de Gabriel Terrolensis, és de l'any 1518. En el segle XVII trobem les traduccions de Domènec Germà de Silèsia, Ludovico Marracci i l'atribuïda al patriarca de Constantinoble, Ciril Lúcaris. La suposada atribució de la versió a Ciril Lúcaris es basa en una dedicatòria que es pot interpretar de manera diversa («traduzido por l'obra del Reverendissimo Patriarca de Contantinopoli Cyrillo»).¹ L'atribució a Ciril de Constantinoble ja fou protestada pels professors de la Sorbona l'any 1663. La versió s'ha conservat en dos manuscrits del segle XVII, conservats a Kasen, Landesbibliothek und Murhardsche Bibliothek der Stadt (Ms. Theol. 57), i a Zuric, Zentralbibliothek (Cod. C 199, App. 122). El segon còdex és una còpia directa del primer. Així ho prova sobretot el desordre d'ambdós manuscrits: «Este desorden, calcado en ambos testimonios, debió corresponder a su modelo de copia incompleto e igualmente caótico. La idea del borrador de trabajo como arquetipo recobra importancia como explicación probable» (p. XXXVIII). El mètode de treball dels copistes suggereix a l'editor la hipòtesi «que esta versión del Corán se elaboró en círculos escolares (es decir, universitarios) y que estaba siendo sometida al proceso de corrección y de mejora y anotación de la calidad de la traducción» (p. XXXVII). Si de vegades el text alcorànic és incomplet, d'altres vegades és repetit o farcit de comentaris. Tot plegat ha obligat l'editor a fer una tasca addicional d'ordenació dels materials. «En todo caso [afirma l'editor], la traducción [fragmentaria] del Corán que ofrecen estos testimonios es exce-

1. Recordem que l'Alcorà fou traduït al català l'any 1382 (Francesc Ponç) i el 1384 (traducció de Perpinyà). Malauradament, aquestes versions no s'han conservat.

lente, muy literal con el original árabe» (p. XLII), superior a les primeres edicions llatines de l'Alcorà.

La versió llatina (corresponent a 49 sures: I-III, V-XXX; XCIV-CXIV), pp. 1-227, ofereix la indicació de les referències dels manuscrits al marge exterior, la doble numeració de sures en al·lès (segons les edicions de Flügel i El Caire), i la numeració (marge esquerre) de les línies (que recomença a cada sura). El títol de les sures en negretes, la basmal·la («in nomine Dei, miseratoris, misericordis») en versaletes i un cos de lletra suficientment gran fan agradable la lectura del text. Completen l'edició de la versió llatina de l'Alcorà un apèndix dels *Fragmenta iterata et commentaria in Alcorano* (pp. 229-281), la bibliografia (pp. 283-290) i l'*Index nominvm personarvm, locorvm et rervm* (pp. 291-298).

Jaume Mensa i Valls

Ramon Llull und Nikolaus von Kues: eine Begegnung im Zeichen der Toleranz. Akten des Internationalen Kongresses zu Ramon Llull und Nikolaus von Kues (Brixen und Bozen, 25.-27. November 2004) herausgegeben von Ermenegildo BIDESE, Alexander FIDORA, Paul RENNER (Instrumenta Patristica et Mediaevalia 46. Svbsidia Lulliana 2), Brepols 2005, 300 pp.

El volum que presentem recull els catorze articles d'un Congrés Internacional dedicat a la influència que exercí el pensament de Ramon Llull en Nicolau de Cusa, bisbe de Brixen. Un primer article de Klaus Reinhardt, *Die Lullus-Handschriften in der Bibliothek des Nikolaus von Kues: Ein Forschungsbericht* (pp. 1-23), reconstrueix les aportacions que s'havien fet sobre aquest tema. Segueixen quatre articles que tenen com a objecte d'estudi la comparació del que podríem anomenar el diàleg interreligiós: Oscar de la Cruz Palma, *Alcuni argomenti della polemica antiislamica in Raimondo Lullo e Niccolò Cusano* (pp. 25-40), Markus Enders, *Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinsamkeiten und Differenzen* (pp. 41-81), Marcus Riedenaier, *Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus* (pp. 83-103), i Anna A. Akasoy, *Zur Toleranz gegenüber dem Islam bei Lullus und Cusanus* (pp. 105-124). Un segon grup d'articles és dedicat a la influència de Ramon Llull en la filosofia i teologia de Nicolau de Cusa: Charles Lohr, *Chaos nach Ramon Llull und Nikolaus von Kues* (pp. 125-138), Graziella Federici Vescovini, *La trasformazione dei correlativi di Lullo nella dottrina della coincidenza degli opposti di Cusano* (pp. 139-154) i de Marta M.M. Romano, *La manifestazione della trinità nel «De visione Dei» di Cusano* (pp. 155-174). Finalment trobem una darrera secció d'articles sobre el lul·lisme històric i el pseudolul·lisme: Gabriella Pomaro, *«Licet ipse fuerit, qui fecit omnia»: il Cusano e gli autografi lulliani* (pp. 175-205 [basat en l'anàlisi paleogràfica i codicològica dels mss. vaticà, Ottob. lat. 405, i del Kues 83]), Michela Pereira, *Testi alchemici pseudolulliani nei manoscritti del Cusano* (pp. 205-228), Francisco José Díaz Marzilla, *I «lullismi»: ambiti tematici d'interesse a confronto* (pp. 229-245), Lorenzo Baldacchini, *Le edizioni di Lullo e Cusano nei primo secolo della stampa e un dialogo di Giovanni Francesco* (pp. 247-260), Viola Tenge-Wolf, *Nikolaus Pol und die Lull-Handschriften der Stiftsbibliothek San Candido/Innichen* (pp. 261-286) i Alexander Fidora, *Lullus-Handschriften im Tiroler Kloster St. Georgenberg, Fiecht*.

Benvinguda sigui aquesta acurada edició dels articles de l'esmentada trobada. Aquesta obra enriqueix amb noves aportacions codicològiques (i àdhuc paleogràfiques), doctrinals i històriques el coneixement de la influència lul·liana en Nicolau de Cusa, tema que ja havia centrat la recerca d'estudiosos com M. Honecker, R. Haubst, E.-W. Platzeck, M. Batllori i especialment E. Colomer. I és també una prova de l'interès cada cop més gran que desperta actualment l'obra de Ramon Llull arreu d'Europa i del món.

Jaume Mensa i Valls

Salvador PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Colección *Lux Mundi* 86), Salamanca: Sígueme 2007, 669 pp.

S. Pié, professor de la Facultat de Teologia de Catalunya des del 1971 i de la Facultat de Teologia de la Universitat Gregoriana de Roma des del 1992, ens ofereix amb aquest nou tractat d'elesiologia una de les seves obres més significatives. No en va, apareguda fa uns mesos, ja es troba traduïda a l'italià i a punt de reeditar-se en castellà. Es tracta d'una obra de maduresa, esperada i desitjada especialment per tots aquells que hem seguit la seva trajectòria teològica aquests últims anys. Una obra que, juntament amb el tractat de teologia fonamental,¹ forma com un díptic en el que se'ns aporta el millor de S. Pié —fruit dels llargs anys de docència d'ambdues matèries—, així com també de la mateixa teologia catòlica dels últims anys. Una obra que, a més, traspuja l'experiència del ministeri pastoral de l'autor, sobretot en el món universitari, on hi ha trobat l'elesiologia feta vida en unes persones concretes, partint d'una presència i d'un testimoni evangelitzadors.

El llibre de S. Pié significa l'ampliació, actualització i aprofundiment de la seva *Introducción a la Eclesiología*,² així com també d'altres treballs i estudis eclesiològics precedents,³ on ja havia presentat una síntesi dels aspectes més rellevants del misteri de l'Església. De forma semblant a aquestes obres anteriors, partint de l'aconteixement existencial i teològic que significà la constitució *Lumen gentium* del Vaticà II, S. Pié proposa com a fonaments eclesiològics les categories de comunió i sacramentalitat. Sobretot aquesta última permetrà comprendre l'Església «no tant com a terme i objecte de fe», sinó com «la forma i l'àmbit comunitari-sacramental des d'on es professa, se celebra i es testimonia la fe cristiana» (p. 11). Tan sols d'aquesta manera es podrà «creure en l'Església», tal i com entén aquest «creure» el Símbol dels Apòstols: un «creure» que no col·loca l'Església com a objecte últim, perquè la finalitat primera i última de l'existència eclesial és assenyalar-nos i conduir-nos a Crist.

1. S. PIÉ-NINOT, *La Teología fundamental*, Salamanca 1989, ⁶2006. Una obra revisada, ampliada i editada fins a sis vegades en edicions successives, a banda de dues edicions en italià. Aquest tractat conté un llarg capítol eclesiològic de més de dues-centes pàgines: «La Iglesia: la credibilidad basada en el testimonio» (pp. 469-660).

2. S. PIÉ-NINOT, *Introducción a la Eclesiología*, Estella 1994, ⁵2004; amb versions italiana, portuguesa i polaca.

3. A banda de la part eclesiològica que hom pot trobar a la seva teologia fonamental (cf. n. 1), com a obres més significatives pel que fa al nostre tema, cal esmentar les diverses veus ecle-

Donat que l'Església no es redueix a una simple realitat sociològica ni a una mera comunitat espiritual, segons S. Pié, és necessari acarar l'eclesiologia «in medio Ecclesiae», assumint conjuntament la seva dimensió espiritual i divina («Ecclesia de Trinitate») (pp. 110-111) i la seva historicitat i contingència («Ecclesia ex hominibus»), com una única realitat, anàloga al misteri del Verb encarnat (LG 8). Així doncs, referir-se a l'Església implica reconèixer tant la convocatòria divina com la comunitat humana, la seva dimensió espiritual i la seva historicitat.

És des d'aquest esperit, que el nostre autor vol aproximar-se, a «la paradoxa i al misteri de l'Església» (pp. 12 i 599-606), seguint l'expressió de H. de Lubac, per tal de contribuir al fet que el món d'avui es deixi atreure de nou per la fecunditat incansable d'una «Església que és mare» i, a la vegada, pugui fascinar-se per la renovada oferta d'una «Església que és fraternitat» (sant Cebrià) (pp. 60-61 i 603-604).

Amb aquesta orientació queda clar per a S. Pié el caràcter de «signe i instrument» que és l'Església, és a dir el seu caràcter de «sagrament» (LG 1). Aquest és, de fet, l'eix vertebrador de la seva eclesiologia: es tracta de la categoria hermenèutica bàsica per a la comprensió del misteri de la comunitat eclesial. L'acurat estudi sobre la recuperació de la sacramentalitat, amb les implicacions teològiques que comporta a l'hora de contemplar el misteri de l'Església (pp. 175-210), esdevé el cor o el centre sobre el qual gira tot el tractat i una de les seves aportacions més notables i suggerents a la teologia sobre l'Església d'aquests últims anys. Afirmar S. Pié: «La sacramentalitat es manifesta com la categoria teològico-hermenèutica per excel·lència per expressar l'economia reveladora centrada en Jesucrist, el sagrament originari, a través de la seva Església, el sagrament fonamental, i de cada un dels sagraments concrets, realitzacions actualitzadores del sagrament fonamental» (p. 190). A partir de les tres dimensions del sagrament, s'analitza la totalitat del misteri eclesial: 1) L'Església com a filiació i fraternitat en Crist: aquesta és la realitat teològica i última de l'Església sagrament (*res sacramenti Ecclesiae*); 2) l'Església com a comunitat: és el «signe interior» de l'Església sagrament (*res et sacramentum Ecclesiae*); 3) l'Església com a societat: es tracta del «signe exterior» de l'Església sagrament («sacramentum» / «signum Ecclesiae») (pp. 192-193 i 213-215; i esquema de tota la segona part de l'obra: pp. 219-607).

L'Església com a sagrament posa de relleu, en primer lloc, el seu «des-centrament», donat que «el seu valor no es troba en ella mateixa, sinó en Jesucrist»; en segon lloc, indica el «per què» últim d'aquesta Església, donat que la seva finalitat gira al voltant d'aquestes dues realitats profundes (cf. LG 1): «la unió íntima amb Déu», és a dir la filiació amb Déu per a poder-lo invocar com a Pare; i la «unitat de tot el gènere humà», és a dir, la fraternitat en Jesucrist, per a poder reconèixer als altres com a veritables germans. L'Església com a sagrament ha de portar a la «unió plena» («comunió = comú unió») entre «la filiació de Déu en Crist i la fraternitat humana universal»

siològiques del *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid 1992, ²2000, amb versions italiana, francesa, anglesa i portuguesa) i, particularment, l'adaptació i ampliació del *Diccionario de Eclesiología* (Madrid 2001; original anglès de C. O'Donnell, Minesota 1996). També, cal destacar-ne aquestes altres: *La sinodalitat eclesial*, Barcelona 1993; *Creer en la Iglesia*, Madrid 2002, amb versió italiana; i, finalment, «Introducció a la *Lumen gentium*», a CONCILI VATICÀ II, *Constitucions, Decrets, Declaracions*, Barcelona 2003.

(p. 13), que recorda la preciosa formulació de sant Agustí quan afirma que «el món reconciliat és l'Església» (*Sermo* 96, 8). L'Església com a sacrament permet també recuperar la categoria d'«institució» de forma «positiva», donat que l'Església visible és contemplada com la «corporització de la presència de Déu en Jesucrist», tot evitant tant un «espiritualisme fonamentalista», que creu trobar-se «en contacte immediatista amb Déu», com d'altra banda, un «materialisme jurídicista que dóna un valor absolut a l'organització externa» (pp. 191-192). I, finalment, l'Església com a sacrament permet incidir en la seva perspectiva escatològica, donat que en ella «s'hi troba present misteriosament» (*LG* 3; *GS* 39) la realitat del Regne de Déu i, en la seva pelegrinació terrenal, «en constitueix el germen i l'inici» (*LG* 5) (pp. 227-234).

L'àmplia introducció general revisa les grans qüestions que han marcat la comprensió de l'Església al llarg de la història (pp. 23-98). En els seus dos mil anys, l'Església ha accentuat dues dimensions fonamentals: el fet de ser «comunitat sacramental» de la fe, més prioritària en el primer mil·lenni, i el de ser «societat organitzada» en el món, que ha sigut la visió més elaborada en el segon mil·lenni, i reflectida particularment en el Vaticà I. La síntesi de les dues perspectives, que el concili Vaticà II volgué portar a terme, marca també el fil conductor de l'obra. Amb la finalitat de rellançar i aprofundir, en clau d'*aggiornamento*, «tot el patrimoni eclesiològic que representa el Vaticà II» (pp. 12-13), S. Pié desenvolupa les dues grans qüestions eclesials de fons:

1) *Ecclesia ad intra*: Es tracta de contemplar l'Església com a comunió, d'acord amb la perspectiva del Vaticà II, i desenvolupada progressivament en l'etapa postconciliar. Aquesta, amb el sentit bàsic de comunió amb Déu, de la qual es participa a través de la Paraula i els sacraments, porta a la comunió dels cristians entre ells i es realitza concretament en la *communio* de les Esglésies locals fundades per mitjà de l'Eucaristia. Una comunió que és alimentada pel tresor de la «Tradicció vivent» (pp. 170-174) i garantida gràcies al ministeri apostòlic i en *comunió jeràrquica* (pp. 87-90) amb el bisbe de Roma, que «presideix la caritat».

2) *Ecclesia ad extra*: Gràcies a la comunió eclesial, a l'Església li serà possible presentar-se davant el món, no tant com un «argument» de rèplica que procura convèncer (perspectiva del Vaticà I), sinó com un «signe que invita» a creure (perspectiva del Vaticà II). D'aquí la reivindicació de S. Pié, d'acord amb algunes orientacions eclesiològiques recents, de l'eclesiologia fonamental, d'alguna manera deixada de banda en l'immediat postconcili per les seves connotacions apologètiques. És necessari acurar adequadament el tema de l'Església des de la perspectiva del «testimoni de la seva realitat teològica», subratlla S. Pié, a la conclusió de la primera part de la seva obra (p. 255). Aquesta missió *ad extra* té per al nostre autor un clar accent cristològic, d'acord amb la noció bàsica de la sacramentalitat de l'Església. Per aquest motiu, se subratlla de nou la importància de reprendre un tema clau per a la credibilitat de la mateixa Església: el seu origen i fonamentació en Jesús (pp. 101-113). La missió *ad extra* de l'Església, que comporta una veritable *diakonía* en el món (pp. 577-598), i que cal distingir però no separar de la seva missió espiritual, no pot quedar deslligada ni de la seva fonamentació en la «filiació i fraternitat en Crist» (autèntica realitat teològica i última), ni de la seva realització com a «comunitat de fe, d'esperança i d'amor». La clau d'aquest enfocament diaconal serà per a S. Pié la perspectiva presentada a *GS* 45: «Tot el bé que el poble de Déu, durant el seu pelegrinatge per la terra, pot oferir a la família humana, prové del fet de que l'Església és "sacrament universal de salvació"».

A l'eclesiologia de S. Pié s'aborden amb amplitud, seriositat i profunditat les principals qüestions eclesials. En aquest sentit, més que un simple manual d'eclesiologia, en molts aspectes esdevé com un diccionari o vademècum actualitzat dels principals temes, amb una bibliografia amplíssima i sumament posada al dia. Les qüestions més candents són visualitzades cercant precisament, d'acord amb l'esperit del Vaticà II, el camí de la renovació. Si l'Església és sagrament, aquesta ha de ser signe, camí, instrument, revelació, ajuda i no simplement autoritat o propietat. En aquesta línia, l'obra incideix en la col·legialitat episcopal (pp. 389-427) i en la sinodalitat eclesial (pp. 565-575), reassumint i ampliant un treball precedent.⁴ Se subratlla la renovació del ministeri petrí a la llum de l'encíclica *Ut unum sint*, dedicant-hi més de cent pàgines al tema (pp. 429-548).⁵ És acurat també l'estudi sobre les «condicions de vida» en l'Església, subratllant l'articulació eclesiològica entre laïcat i ministeri i incidint sobre aquest últim com a servei i *diaconia* (pp. 289-331). En definitiva, es descriu una Església no contemplada sota el prisma de la potestat de jurisdicció sinó com la comunitat que anuncia la Bona Nova (*Martyria*), celebra els sagraments, especialment l'Eucaristia (*Leiturgia*) i es dona generosament en la caritat (*Diakonia*). L'eclesiologia de Pié, en el marc de la línia conciliar renovadora de l'eclesiologia sacramental de comunió del Vaticà II, no renuncia tampoc a intentar un diàleg obert, positiu i respectuós amb especialistes que no sempre semblin situar-se en el mateix camí (p. 19). Sobre aquest aspecte ha estat interessant el debat que ha suscitat l'exposició de S. Pié sobre els elements constitutius de l'Església local en el marc de la *communio ecclesiarum* (pp. 337-345), amb una immediata resposta de J. R. Villar⁶ que, tot i el seu rigor lògic, no soluciona el problema de fons plantejat, sobretot pel que fa a la disfunció que representa l'episcopat que no presideix «Esglésies locals».

L'obra de S. Pié s'acaba, d'una banda, amb un apèndix on ens aporta la «Guia de lectura de la *Lumen gentium*» (pp. 609-626) que ja havia presentat en l'edició del *Diccionario de Eclesiología*⁷ i, d'altra banda, amb una interessantíssima relació del que pel nostre autor són les cent obres eclesiològiques més importants (pp. 631-635).

En resum, els lectors tenen al seu davant un llibre que implica un pas endavant en la investigació sobre el que és l'Església, al mateix temps que esdevé punt de referència obligat en tot estudi mínimament seriós sobre la realitat eclesial.

Joan Planellas i Barnosell

4. S. PIÉ-NINOT, *La Sinodalitat eclesial*, Barcelona 1993.

5. El mateix S. Pié ens aporta recentment un resum de l'exposat en aquestes pàgines a «¿Hacia un *ordo communionis primatus*? La recepció catòlica y ecuménica del ejercicio del Ministerio Petrino a partir de la *Ut unum sint*», *Gregorianum* 89 (2008) 5-26.

6. J. R. VILLAR, «Cuestiones debatidas sobre el episcopado y las Iglesias locales», *Scripta Theologica* 39 (2007) 425-462.

7. C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid 2001, 1137-1153.