

RECENSIONS

Jean DUVERNOY (trad.), *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier (Évêque de Pamiers) 1318-1325*. Traduit et annoté par Jean Duvernoy. Préface de Emmanuel Le Roy Ladurie (École des Hautes Études en Sciences Sociales. Centre de Recherches Historiques. Civilisations et Sociétés 43). Paris-La Haia-Nova York 1978. Volum I, XXX+1-396 pp.; Volum II, VI+397-749 pp.

A fi d'evitar crítiques massa freqüents, Joan XXII disposà en començar el seu pontificat que el bisbe del lloc participés en els processos inquisitorials. En ésser nomenat bisbe de Pamiers Jacme Forner, futur Benet XII (1317), es trobà amb un territori fortament afectat pels moviments càtars i valdesos i empenqué amb molta seriositat les seves funcions inquisitorials. El registre traduït en francès i publicat per Jean Duvernoy és el volum on el notari registrava cada un dels actes oficials d'aquell bisbe en relació a la «haèretica pravitas». No són, doncs, processos sencers, ans només les actuacions episcopals normalment prèvies a la sentència, la qual no era exclusiva del bisbe.

Destaquen d'entre tota una sèrie d'activitats les declaracions tant d'acusats com de testimonis, car són una font de primera mà per a conèixer els corrents reals de religiositat en la vessant Nord dels Pirineus, veïna del bisbat de la Seu d'Urgell. Hi ha de tot: dones espaordides pel problema de la salvació, homes visionaris, algun averroista innat, conversos relapses en el judaisme i sobretot «bons homes», càtars i valdesos que pul-lulen per un país muntanyós, amic de tota mena d'emboscats. En algun moment, hom resta sorprès per una exposició remarcable de la doctrina càtara feta per una dona de poble (vol. II, 569-573).

Però per la raó per la qual cal fer esment d'aquesta obra en la nostra revista és la quantitat de notícies que conté sobre diversos indrets de Catalunya i en particular sobre el bisbat de la Seu d'Urgell: Pèire Sabater, de Varilhes, va en peregrinació a Montserrat (I, 51), peregrinació a la qual hom es torna a referir en II, 538. Un jueu de Breix (Alt Garona), convers, torna al judaisme a Lleida (I, 233, nota 5). Bartomeu Amillac, prevere, és natural de Lladrós (Pallars Sobirà) i surt més d'una vegada en el registre

(I, 291-298; II, 497-502). Trobem notícies sobre l'existència de càtars a Barcelona (I, 324; II, 577). Ramon Vaissière va a la Cerdanya perquè li corre un procés a Puigcerdà (I, 355; la ciutat, i més en concret els franciscans, semblen ésser un autèntic *refugium peccatorum*, II, 415-416; 443; 445 i 458). Ramon Faura també és del Pallars (Alòs?) i també ho és un capellà del qual només sabem que es deia Joan (I, 391-393; II, 684-685). L'heretge Pere de Berga volta pel comtat de Foix (II, 447). Coneixem l'existència d'una Jacmeta Pelegrí, de Perpinyà (II, 485), ciutat a través de la qual es volia refugiar a Catalunya Arnau Teisseyre, de Lordat (II, 597). Alazais d'En Balle, d'Aix, que seria cremada per heretge, fou casada a la Seu d'Urgell (II, 555). Jacme Authié, un dels caps de la resistència càtara, visqué una temporada a Castellbò, com a oficial del comte de Foix (II, 590).

El professor Le Roy exposa en el prefaci la seva teoria que la supervivència del catarisme i del valdisme al Nord dels Pirineus va vinculat a la forta institució social que era la casa pairal, que troba també al sud dels Pirineus, encara que ell només en coneix la versió andorrana. Segons ell, la inquisició del s. XIV hauria obtingut d'enfrontar uns pobles contra uns altres i àdhuc un clan familiar contra un altre del mateix poble, però mai no obtingué de posar guerra per motius de religió entre membres d'una mateixa «casa». És un altre element que fa interessants a Catalunya aquelles pàgines viscudes al Sabartés i a l'Alt Ariège en començar el segle XIV.

Remarquem alguna falla d'informació: el Pallars no és un bisbat (I, XVIII). La traducció és en general encertada i àdhuc fluida. Però en algun cas sembla corregible; així, a I, 89, crec que *substituée/substitution* haurien d'ésser *sustentée/sustentation* en una frase que fa referència a la unió hipostàtica: «... humanité qui était substitué (!) ou personnifiée par la personnification ou la substitution (!) de Dieu le Fils éternel». Al mateix I, 254 no crec que sigui encertada la grafia *reishir* i que hauria de fer *reishir* (no «reeixir», ans «tornar a sortir»).

Però aquests detalls no afecten la gran valor d'una obra que també és important per a conèixer el passat religiós de Catalunya.

Josep Perarnau

Josep DANON, *Visió històrica de l'Hospital General de la Santa Creu de Barcelona*. Pròleg de Pedro Laín Entralgo (Publicacions de la Fundació Salvador Vives Casajuana, LVII). Barcelona 1978, 204 pp.

La història dels Hospitals forma en les nostres terres un capítol molt interessant àdhuc per al teòleg, car és una de les formes concretes com les successives comunitats cristianes han anat entenent durant el curs dels segles i sobretot han anat practicant aquella dimensió de la *comunió* cristiana que és l'assistència als pobres. Per això, tot i que ja des de la presentació, l'autor ens digui que el seu objectiu principal ha estat el «de fer

conèixer una sèrie de fets que relacionen la medicina desenvolupada a l'Hospital de la ciutat i la d'arreu de Catalunya» (pàg. 13-14), és evident que l'obra conté moltes altres dades interessants des del punt de vista de l'Església, i per això creiem que cal assenyalar-la a qui en el futur vulgui estudiar l'assistència als pobres a Barcelona a partir del 1400.

Si ens és permès d'assenyalar un punt que hem trobat a faltar, recordarem la circumstància de la proximitat i veïnatge (no sols local, d'altra banda) entre l'antiga escola lul·liana de Barcelona i el primitiu Hospital de la Santa Creu; afinitat que es traduí, per exemple, en el fet que un dels més prestigiosos mestres d'aquella escola, Antoni Sedacer, fou ja l'any 1420 rector de l'Hospital.

Josep Perarnau

E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Pamplona (EUNSA) 1978, 672 pp.

Afirmar que Gilson ha estat durant la major part d'aquest segle un dels historiadors de la filosofia medieval de més vàlua i, en particular, que ha contribuït en gran manera a donar a conèixer més profundament el pensament filosòfic de sant Tomàs d'Aquino, penso que no necessita demostració. N'hi ha prou de recordar —només de passada— els títols i el nombre de pàgines de cinc de les seves principals obres, d'algunes de les quals s'han fet unes quantes edicions i s'han traduït a diverses llengües: *La philosophie au Moyen Age*, de 790 pp., *Saint Thomas d'Aquin*, de 380 pp., *La philosophie de saint Bonaventure*, de 483 pp., *Introduction a l'étude de saint Augustin*, de 352 pp., *L'être et l'essence*, de 329 pp.

Naturalment, no són les úniques obres d'aquest gran historiador. Precisament l'any passat EUNSA edità l'obra titulada *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, la recensió de la qual em sembla molt convenient, perquè penso que és una obra que cal conèixer i que val la pena de tenir en compte per a tots aquells que es dediquen a l'estudi de la filosofia medieval, per diferents raons que explicaré més endavant.

L'obra consta d'un pròleg breu, però interessant (pp. 9-11), d'una introducció de més de 35 pàgines (pp. 13-70), i de tres parts que tracten, respectivament, de Déu (pp. 71-271), de la natura (pp. 273-444) i de la moral (pp. 445-661), acabant amb un índex de qüestions tractades (pp. 663-672).

Resseguint cada una de les tres parts es constata senzillament que és una exposició filosòfica del teòleg Tomàs d'Aquino, densa, sòlida, profunda, completa de tot el pensament filosòfic més peculiar i propi del Doctor Angèlic —encara que l'autor l'anomeni modestament *Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*—. Donada la impossibilitat d'anar seguint els diferents capítols de cada una de les tres parts per a donar-ne una explicació encara que breu, n'hi ha prou —penso— de veure que en la primera part, després de plantejar el problema de l'existència de Déu amb

les diverses solucions que s'hi han donat històricament, exposa les proves de l'existència de Déu i, després, què és l'ésser diví, acabant amb un capítol sobre la reforma tomista, de la qual qüestió parlaré més avall extensament. En la *segona part*, després de tractar de la creació, dels àngels i del món dels cossos, en els altres cinc capítols l'autor explica el pensament filosòfic tomista sobre l'home, la vida i els sentits, l'enteniment i el coneixement racional, el coneixement i la veritat i, finalment, sobre la voluntat humana. En la *tercera part* i darrera, Gilson descriu la concepció moral filosòfica de sant Tomàs a partir de l'acte humà fins a arribar a tractar de la felicitat de l'home, que és Déu com a fi últim, passant —quasi sintèticament malgrat les 220 pàgines d'aquesta tercera part— de l'amor i les passions, a la vida personal, la vida social i la vida religiosa. El llibre es clou amb un capítol dedicat a l'esperit del Tomisme.

Com es pot veure pel simple enunciat de les qüestions tractades, aquesta obra és una exposició completa del pensament filosòfic de sant Tomàs. Algunes qüestions, és veritat, són tractades breument, però sempre seriosament i recolzant les afirmacions sempre en els propis textos de sant Tomàs. Dic això perquè aquell que realment cerqui el que pensava sant Tomàs sobre aspectes o qüestions filosòfiques que fan referència a Déu, a la naturalesa o a la moral, pot recórrer a aquesta obra de Gilson, on trobarà, a més, per a aprofundir de debò, abundoses i suficients citacions dels textos clau de l'opus tomista.

El que ara voldria és remarcar alguns punts —segons el meu mode de veure més interessants i actuals—, d'aquesta obra de Gilson.

En primer lloc, penso que és una veritable llàstima que l'autor empri indistintament, amb la consegüent ambigüitat, «ser» (verb i substantiu) per «esse» i per «ens», i que, a més, l'acte d'ésser sigui anomenat «existència». Cal dir, en descàrrec de Gilson, que aquest llibre data de l'any 1948, encara que la traducció castellana és feta de la sisena edició francesa, de l'any 1965, i que ell mateix, en el Pròleg a aquesta sisena edició, confessa que «lo que más siento es no haber logrado unificar el lenguaje. Si lo escribiera hoy, este libro hablaría sin escrúpulo del ente (ens) y del «ser» (esse); se seguiría tratando del ser y con menos frecuencia de la existencia» (p. 11); per això és una llàstima que, en tractar de la reforma tomista i plantejar el suggestiu tema de «una nueva ontología», ell mateix decideix traduir «ens» per «être» i «esse» per «exister» (existir) (p. 242). I això que el mateix autor deixa constància de perquè sant Tomàs distingeix «ens», allò que és, de «esse», la raó per la qual l'«ens» és el que és i fins i tot assenyalà la confusió que engendra distingint-los: «las traducciones francesas que traducen ens y esse por être, indistintamente, hacen completamente ininteligible el pensamiento de Santo Tomás» (p. 243, nota 40), i després de lloar la terminologia del segle XVII per alguns escolàstics francesos que escriuen «étant» per «ens», i «être» per «esse», confessa: «Esto es lo que haríamos hoy, si pudiéramos recomenzar» (ibídem).

Un altre aspecte que voldria remarcar d'aquesta obra de Gilson és precisament aquesta part del capítol IV titulat «Una nueva ontología» (pp. 241-271). Penso, francament, que és un dels grans mèrits de l'obra *El tomismo*.

Perquè en aquestes pàgines posa ben en clar que la concepció de l'ésser (esse) domina la metafísica —la filosofia tota— de sant Tomàs. Sabem molt bé que la filosofia tomista és profundament aristotèlica, però, com ens diu Gilson, ens equivoquem si pensem que és simplement aristotèlica, ja que la supera; i la supera precisament per la nova concepció que dona sant Tomàs a l'«esse» o «ipsum esse», com escriu moltes vegades. A diferència de sant Agustí, la filosofia del qual es pot anomenar més aviat «essencialista», probablement per la influència platònica i neoplatònica, el nostre autor posa de relleu que el que sant Tomàs entén per la reflexió de l'«ens qua ens» no és una metafísica que tracta de les coses o «entia», sinó que precisament posa l'accent en l'«esse» com a raó formal, fundant de l'«ens», de la substància i de la mateixa forma que és acte determinant de la substància. Així, escriu Gilson que es traeix l'ontologia tomista «en primer lugar... al presentar como ocupada principalmente de esencias una filosofía que nunca habla de ellas sino para situar existentes. Se la traiciona más comúnmente todavía al hacer de lo que el propio santo Tomás ha concebido como una doctrina del acto de ser, una doctrina del ente en tanto que ente» (p. 251). Gilson recorda en aquesta qüestió l'afirmació de sant Tomàs «hoc enim nomen "ens" imponitur ab actu essendi».

Però sant Tomàs no arriba només aquí, sinó que, com diu Gilson, ens precisa molt més el que és «esse» que no pas molts pensadors posteriors a ell o actuals, els quals diuen que cerquen el «ser» i —podríem afegir que amb raó— no el troben. Recorda diverses expressions tomistes explicatives de l'«esse»: «esse est actualitas omnis formae» (Sum. Theol. 1, 5, 3, resp.); «hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum... esse est actualitas omnium actuum», «est perfectio omnium perfectionum» (Sum. Theol. 1, 4, 1, ad 3). Vegi's també *De Potentia*, VII a.2, ad 9. I Gilson ens mostra com el Doctor Angèlic, a partir dels «entia» que tenen com a raó formal «esse» o «ipsum esse», arriba a l'«Ipsum Esse subsistens», Déu, que per això mateix és acte pur i no al revés. És a dir, si Manser en la seva cèlebre obra *Das Wesen des Thomismus* sosté que la doctrina de l'acte i la potència és el nucli propi i clau del filosofar tomista, Gilson ve a dir que això és veritat perquè parteix de la concepció de l'«esse» que hem fet ressaltar. A més d'aquest apartat que acabo d'esmentar, es pot veure el mateix en diferents indrets de l'obra de Gilson: pp. 124, 136 s., 164 s., 236 ss., 644 s., etc.

Potser no estariem del tot d'acord amb Gilson en la conseqüència que treu del que acabem de dir. O sia, que per això mateix, per la peculiar i nova concepció del ser, la metafísica tomista, la seva filosofia es pot anomenar amb molta més raó que el que altres fan, «filosofia existencial» (pp. 644 ss.). Ell ho diu referint-se a doctrines que es diuen «existencials» i que «en ciertos puntos fundamentales, es lo contrario. Hablar hoy de "filosofía existencial" es evocar los nombres de Kierkegaard, de Heidegger o de Jaspers, o de otros también, cuyas tendencias no son por lo demás siempre convergentes» (pp. 644-5). Certament, a l'any 1948, data d'aquesta obra de Gilson, aquest no podia tenir un coneixement lúcid, com ho podem fer avui dia, del corrent existencial. I també és veritat que ell ho diu en el sentit d'entendre «existència» o «existir» com «esse» i acte d'ésser, com hem dit

abans. I per això pot escriure —referint-se als autors abans esmentats— que són «filosofías en las que se trata mucho de la existencia, pero apenas la consideran más que en tanto que objeto de una posible fenomenología de la existencia humana» (p. 645). I també acceptem de bon grat que en la línia de Gilson, identificant «esse» amb «existència», el tomisme és una veritable filosofia existencial. Encara m'atreviria a dir més. Probablement Gilson haurà descobert més tard que l'afirmació d'identitat entre ésser i no-res d'algun d'aquests pensadors no estava gaire lluny de la que ell atribueix a sant Tomàs, que segueix en aquest punt el Pseudo-Dionís, quan aquest afirma «Dios no es, pues, un ente... justamente porque es más que eso, no es eso. Tanto como decir que Dios es un no-ente, y que "lo que no" es, es la causa suprema de todo lo que es» (*De Div. Nom.* c. I, en *Patrol. Lat.* t. 122, col. 1113 C, i c. V, col. 1148 AB).

Un altre punt que val també la pena de fer ressaltar d'aquesta obra de Gilson és el de la relació entre «esse» i pensar. No vull pas referir-me a la teoria del coneixement segons Gilson, a la cèlebre qüestió crítica. És ben coneguda la seva obra —i teoria— del realisme metòdic, que, naturalment, també exposa en *El tomismo*, com es pot veure en les pàgines 422-24 i altres. Em refereixo més aviat a la línia dels pensadors tomistes que descobreixen l'ésser com a acte de ser i perfecció de les perfeccions en el judici o acte d'afirmació. Vegi's, per exemple, pàg. 417-20, 422-24, 269 nota 77, etc. És a dir, Gilson es posa ben bé en la línia que surt de Maréchal i que passa per Marc, Lotz i molts altres i que ha posat de relleu que així com el concepte per la simple aprehensió ens diu *què és* una cosa, però no ens diu *que és*, la reflexió en l'acte d'afirmar no només ens dóna el coneixement de l'acte, sinó també la relació amb la cosa afirmada, i això no es podria donar si no es conegués la naturalesa de l'acte de coneixement i la naturalesa de l'enteniment, seguint i interpretant el cèlebre text de sant Tomàs *De Ver.* I, a. 9, *ad resp.* És a dir, en l'acte d'afirmació l'esperit objectiva el que diu, declara que ell tradueix el que existeix i afegeix la realització de les idees per mitjà del verb o de l'afirmació, i la reflexió en aquest acte veu el coneixement del conegut com a conegut i la consciència del qui coneix com a tal. Per això pot afirmar Gilson que «la metafísica preside la noètica» en sant Tomàs i que nosaltres a través de la noètica arribem a la metafísica (p. 420).

En canvi, potser avui Gilson tampoc no parlaria de la «veritat ontològica» com ho feia en aquesta obra (p. 415 i altres), ja que el concepte que es tenia de l'anomenada «veritat ontològica» com allò que pot ser objecte del coneixement o de l'enteniment humà més aviat correspon al que avui es diu «veritat ontica». Tampoc no ens acaba d'agradar el fet de traduir «substància» per «ser por sí», «ens per se». Ja sabem que el mateix sant Tomàs ho diu així, per exemple, en la *Sum. Theol.* I, 3, 5, ad 1, i en altres llocs, però fàcilment pot portar un cert equivoc, principalment a qui es vol introduir en el pensament filosòfic tomista.

Per tot el que acabo de dir es pot veure ben clar que *El tomismo* de Gilson és una obra d'un gran coneixedor i historiador medieval i en concret de sant Tomàs que tot aquell qui vulgui conèixer seriosament i en profun-

ditat la filosofia tomista farà molt bé de llegir. Quasi m'atreveria a dir que és indispensable de llegir. Per això mateix penso que hem d'agrair i felicitar EUNSA pel gran encert que ha tingut en editar en castellà aquesta traducció de l'última edició francesa, i a qui goso demanar que en una propera edició hom procuri que no hi hagi tantes faltes d'impremta.

Joan Pelegrí

Louis B. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform* (Studies in Medieval and Reformation Thought, VII). Leiden 1973, XII+233 pp.

Ja en les primeres pàgines, l'autor exposa l'objectiu del seu estudi: descobrir els principis doctrinals que sostenen el projecte gersonià de reforma de l'Església (p. 1). Aquests principis són objecte, sobretot, dels dos primers capítols. El primer (*Església: Ordre, Jerarquia i Reforma*, 17-48) esposa l'esquema neoplàtonic de l'eclesiologia gersoniana: l'*Ecclesia militans* és imitació de la celestial i aquesta, partint de la Divinitat, és esgraonada en tres ordres, on es troben distribuïts els nou cors angèlics; per això, la d'aquest món no sols és essencialment jeràrquica, ans encara estructurada de manera que tot en ella segueix només la línia descendent, partint del papa i cardenals (grau superior), als bisbes i rectors (segon grau) i al poble fidel, que seria merament passiu. No costa d'entendre com aquesta concepció l'havia de fer dordre en un temps com el del Cisma d'Occident en el qual, l'existència de dos o tres papes desballestava l'estructura essencial de l'Església i destorbava l'eficàcia purificadora, il·luminadora i perfectiva de les funcions jeràrquiques. El capítol segon (*L'Església: Llei, Concili i Reforma*, 49-79) comença recordant que per a Gerson la llei és la forma com l'Església manté la seva essencial estructura jeràrquica i assegura que la pròpia activitat desemboqui en la purificació, il·luminació i perfeccionament, que són els seus objectius; però la donació de Constantí hauria desviat la llei de l'Església d'aquells objectius i l'hauria encaminada cap a la defensa dels drets mundans, àdhuc valent-se de l'excomunió. En contraposició, és necessari de distingir acuradament entre els diversos elements que formen la llei canònica (el de la llei divina revelada, el de la llei natural i el de la llei positiva), i encara ésser conscients que tots ells, i sobretot qualsevol forma de llei positiva, han d'ésser completats i aplicats per l'*epikeia* i l'*equitas*. Cal, doncs, no absolutitzar les lleis positives de l'Església. Gerson creu que el Cisma d'Occident és el resultat d'haver-les absolutitzades i que la solució vindrà fent prevaldre la llei divina i natural en el govern de l'Església pel camí d'aquests principis: la finalitat de tota institució és la d'edificar i no pas destruir l'Església i la d'augmentar la caritat; les institucions, que es troben en el pla de mitjans, s'han de sotmetre a les exigències de la finalitat de l'Església, d'acord amb les normes de l'*epikeia*; la part s'ha de sacrificar pel bé del conjunt. Només així, el conjunt de totes

les lleis assolirà el seu objectiu, que és la «pax salutifera» en l'Església. D'acord amb la tesi central del capítol tercer (*El teòleg i la reforma*, 80-109), la clarificació d'allò que és de dret diví o de dret natural i llur distinció d'allò que és dret positiu, seria el gran servei que el teòleg en general fa a la vida de l'Església. Els capítols següents són com una aplicació dels anteriors principis als plans concrets de la Reforma episcopal (110-145), a la de la clerecia i del laïcat (146-174) i a la personal (175-206), en els quals hom pot trobar, ultra descripcions de la situació concreta del poble cristià i de la clerecia en els darrers temps de l'Edat Mitjana a França, una insistència constant en una antropologia de les tres *vires animae* que converteixen l'home en *imago Trinitatis*. I ací hi hauria un dels punts de crítica del llibre de Pascoe, el qual reconeix la gran dependència de Gerson envers Bonaventura i en canvi no coneix pas les aportacions fetes durant els darrers decennis a l'estudi de l'home com a reflex de la Trinitat en Sant Bonaventura (p. e., T. Szabò, *De Sanctissima Trinitate in creaturis refulgente doctrina sancti Bonaventurae*, Roma 1955); o la poca atenció a d'altres teòlegs contemporanis, que ajudarien a conèixer la personalitat pròpia de Gerson com a teòleg.

Josep Perarnau

David BURR, *The persecution of Peter Olivi* (Transactions of the American Philosophical Society held at Philadelphia for Promoting useful Knowledge, New Series, 66/5). Philadelphia 1976, 98 pp.

Aquesta visió general de la vida, de l'obra i de les lluites pòstumes entorn d'una figura cèntrica de la crisi espiritual del pas del s. XIII al XIV mereix d'ésser coneguda perquè representa un esforç de síntesi de les múltiples aportacions que entorn de Pèire Joan (Serinhan 1248-Narbona 1298) ha anat fent la investigació dels darrers cent anys. Com en un film, passa davant els nostres ulls, en llegir aquest llibre, el lloc i el temps que emmarquen la vida d'aquell personatge (pp. 5-11), la seva defensa de la pobresa franciscana (pp. 11-17), la seva visió joaquimita de la història (pp. 17-24), l'activitat professoral (pp. 24-35) i les primeres controvèrsies i censures d'alguns punts de la seva doctrina (pp. 35-44); ací l'autor estudia en particular els temes teològics en discussió: sacramentalitat del matrimoni, gràcia que el baptisme dona als infants, naturalesa del caràcter sacramental i l'explicació de la unitat de la naturalesa divina en la Trinitat de persones (pp. 44-52); vénen els punts filosòfics: l'ànima *intellectiva* com a forma del cos humà, l'essència de la «quantitas» (pp. 52-61) i, per acabar aquesta secció, els temes entorn de la pobresa franciscana: l'*usus pauper* en tant que part del vot de pobresa dels franciscans, en tant que obligació a complir per part dels franciscans elevats a l'episcopat, drets funeraris amb motiu d'enterrament de seglars en convents franciscans i drets de l'orde sobre els *procuratores* seglars que li administren els diners (pp. 61-67). Els darrers capítols exposen la rehabilitació i els darrers anys de vida de Pèire Joan (pp. 67-73), les

determinacions del concili de Viena (1312) sobre punts doctrinals que afectaven aquell mestre (més el moment en el qual fou donat el cop de llança al costat de Jesús en creu que no pas la doctrina sobre l'ànima intel·lectual, forma del cos humà, la qual, segons diversos autors, no sembla afectar l'ensenyament de Peïre Joan) (pp. 73-80) i la censura de quatre punts de la seva *Lectura super Apocalypsim* feta per Joan XXII (pp. 80-90); el llibre s'acaba amb algunes consideracions finals (pp. 90-92), bibliografia i índexs.

La significació d'aquesta obra en relació a estudis anteriors es pot precisar dient que, enfront de la tendència clara de Raoul Manselli en els seus estudis del 1955 sobre l'esmentada *Lectura* i del 1959 sobre els espirituals i beguins de Provença, a minimitzar els possibles desacords doctrinals entre Peïre Joan i el magisteri eclesiàstic, Burr sembla més objectiu i admet les dificultats. En un punt semblen clares i és en el fet d'admetre visions i revelacions privades com a font que justifica el desacord amb la lletra de la Bíblia, punt que és l'arrel de les especulacions sobre el moment del cop de llança al costat de Jesús. Pel que fa a les especulacions apocalíptiques de tipus joaquimita, que tanta ebullició produïren durant aquells darrers segles medievals, el temps s'ha encarregat de demostrar que no tenien fonament real i que, per tant, és perillós d'aventurar la vida de l'Església per camins només fantasiosos.

El tema té per a nosaltres un indiscutible interès particular. L'autor remarca (p. 33) el factor de desconfiança envers París pel fet de l'annexió encara recent d'Occitània, factor del qual Peïre Joan sembla participar. La primera manifestació de la supervivència de la doctrina oliviana després de la mort de l'autor és la presència de Jeroni de Catalunya i el seu grup a Venècia l'any 1301. (p. 74). Recordem que abans del 1320 circulava una reducció de la *Lectura* en català, part de la qual s'ha conservat en traducció llatina, publicada per Pou i Martí. L'autor remarca, encara, que un dels punts més desconeguts de la vida de Peïre Joan és la seva estada per terres d'Occitània, on fou professor de teologia al convent franciscà de Montpeller (p. 92); i ací és on crec que pot aportar quelcom l'estudi d'algunes obres de Ramon Llull, que, segons sembla, reflecteixen l'ambient universitari d'aquella ciutat, com és ara alguns capítols del *Blanquerna*; si es confirmés, per exemple, que les classes de teologia dels convents de dominics i de franciscans eren obertes a oients externs, aquest seria un camí que explicaria l'impacte del mestratge de Peïre Joan a Occitània i a Catalunya.

Algunes observacions de detall (p. e., la lectura de la pàg. 81 no permet de saber de quin temps precís és la butlla de Joan XXII, *Quorumdam exigit*; el text entre les columnes primera i segona d'aquella pàgina diu que és de finals de 1317, però al capdavant de la columna segona trobem que hom n'exigia l'acceptació ja per l'octubre d'aquell any) o algunes minúcies bibliogràfiques (l'edició Friedberg del *Corpus Iuris Canonici* té numeració per columnes, no per pàgines) no entelen la valoració molt positiva d'aquesta obra.

Miscel·lània litúrgica catalana I, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1978.

Aquesta miscel·lània és la primera publicació de la Societat Catalana d'Estudis Litúrgics, filial de l'Institut d'Estudis Catalans, fundada l'any 1969 a Barcelona. El qui fou el seu primer president, el doctor Josep Vives (e.p.d.), en fa una breu presentació, indicant la finalitat de la Societat i el caràcter de la miscel·lània, la qual es compon de nou estudis.

En el primer d'ells, Josep Romà Barriga presenta, analitza i publica el text, per bé que d'algunes peces només els *incipit*, del manuscrit 18 de l'Arxiu de la catedral de Lleida, és a dir del Leccionari per a l'Ofici, del segle XI, provinent de Roda. Aquest està dividit en dues parts, corresponents al cicle dels sants celebrats durant l'any i els oficis del comú, notant-se en ambdues la presència d'elements regionals i de les litúrgies hispànica i franca, encara que el contingut i l'estructura són romans.

Francesc Bonastre, en un breu però documentat treball, presenta un cicle unitari de les verbetes de Pasqua, del qual aconsegueix fixar els textos a partir de quinze fonts catalano-aragoneses.

Lligant caps d'ací d'allà, Miquel Coll i Alentorn arriba a poder assenyalar un català, Ramon de Montcada, com el promotor de la traducció llatina de la litúrgia de Sant Joan Crisòstom, relacionant-ho amb la negociació del matrimoni de la princesa Eudòxia amb Alfons I, que ell dugué a terme a Constantinoble entre 1173 i 1174.

L'estudi de Miquel S. Gros se centra en el cèlebre Oracional de Verona, publicant el text íntegre de les tres misses contingudes en els folis de guarda d'aquest manuscrit. És palesa la importància d'aquests textos, pràcticament ignorats fins ara, per a una aproximació als sacramentaris utilitzats a la Tarraconense abans del 711. Són suggestives les conclusions que clouen el treball, ressaltant l'originalitat d'aquests textos enfront dels altres testimonis del «Liber Missarum» hispànic, revisat per l'arquebisbe Julià de Toledo. En representa, potser, un estadi anterior.

José Janini ofereix l'inventari dels fragments litúrgics de Catalunya, excloent-ne els de l'Arxiu Arxidiocesà de Tarragona i els de la Biblioteca episcopal de Vic, que ja ha publicat amb anterioritat. Presenta ací els fragments dels arxius i biblioteques de Barcelona, Girona, Lleida, Sant Joan de les Abadesses, la Seu d'Urgell, Solsona i Tortosa, reunint-ne més de dos centenars. Després de la presentació dels centres, dóna la llista dels fragments, acabant amb uns útils índexs de matèries, cronològic i de manuscrits.

Joseph Lemarió edita sis homilies, compostes sobre l'evangeli de Mateu, de l'homiliari de Ripoll, conegudes a través del preciós breviari de mitjan segle XII d'aquest cenobi (París B.N. 742). Són homilies utilitzades durant la quaresma i la setmana pasqual, la font principal de les quals seria un comentari irlandès de la segona meitat del segle VIII, manejat amb llibertat pel compilador de Ripoll.

Una paralitúrgia medieval, el Davallament de la catedral de Mallorca en el decurs de la litúrgia del Divendres Sant, és el tema de l'estudi de Gabriel Llompart, que incideix en la seva història i en el seu cerimonial a partir de

notícies recopilades a l'Arxiu capitular de Mallorca. Ho completa amb uns apèndixs documentals.

Josep M. Marquès estudia i presenta els calendaris de Girona, des del segle XII fins al Concili de Trento, a partir de dos testimonis impresos i dinou manuscrits, fent-ne un treball comparatiu i sintètic. Remarca l'evolució del calendari, les indicacions que dóna sobre els sants i els esments als sants gironins. Clouen l'estudi un apèndix sobre el calendari del Missal de Girona de 1546 i un índex de sants.

Per últim, Alexandre Olivar fa una minuciosa i ponderada història dels nou primers anys de treball de la Comissió Interdiocesana per a la versió dels textos litúrgics al català, constituïda el 6 de gener de 1966, exposant els problemes externs i interns amb què s'ha hagut d'enfrontar.

La qualitat dels estudis d'aquesta miscel·lània, com escau a la reconeguda competència de llurs autors, la situa ja a primera línia entre les publicacions científiques de caire teològic del nostre país. La necessitat de publicacions d'aquesta mena, que donin sortida a la pregonia i abundosa investigació teològica que es va realitzant a casa nostra, ha esdevingut peremptòria. Per això saludem amb goig l'aparició d'aquesta miscel·lània, mentre augurem la prompta edició del II volum.

Ramon Ordeig

Enrique DUSSEL, *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación. Perspectiva latinoamericana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978, 209 pp.

De E. Dussel, presidente de la *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica* (CEHILA), cuyas actas del primer encuentro en Quito (1973) han sido publicadas por editorial Nova Terra (Barcelona 1975) y que aportan un conjunto de cuestiones en torno a una proyectada y ambiciosa Historia de la Iglesia en América, conocía ya el público hispano su *Historia de la Iglesia en América latina. Coloniaje y liberación, 1492-1972* (Barcelona, Nova Terra, 1972) y el europeo su tesis doctoral, dirigida por J. Lortz, *Les évêques hispano-américains défenseurs et evangelisateurs de l'indien, 1504-1620* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1970). Este nuevo volumen contiene dos partes netamente diferenciadas: la primera, con el título de *Interpretación histórico-teológica del continente latinoamericano* (págs. 11-86), recoge un opúsculo publicado ya en 1972 y reeditado sucesivamente en Argentina, en el que Dussel presenta su tesis o, mejor dicho, la reivindicación de poder hacer teología desde la propia historia americana y no verse reducidos a ser un simple apéndice teológico de Europa y ello a partir de la «autoconciencia histórica que nos define genéticamente» (p. 22). La segunda, bajo el título genérico de *Historia, colonialismo, liberación* (págs. 89-205), recoge ocho artículos o conferencias, algunos de ellos ya publicados, sobre temas diversos y que, en algún caso, sobrepasan la problemática latinoamericana. Como bien advierte el propio Dussel en la

nota preliminar del volumen este acopio de materiales diversos hace que «en algunos trabajos se repiten tópicos de otros; esto es explicable ya que se trata de escritos elaborados en situaciones coyunturales» (pág. 9). Esta afirmación referida a los trabajos del volumen podríamos aplicarla también al conjunto, comparado con las ya citadas publicaciones del propio Dussel, de las que dichos artículos parecen condensaciones, con la ventaja en todo caso de que son hechas por el propio autor y, por consiguiente, son fiel expresión de su pensamiento histórico-teológico.

Joan Bada

Alvaro HUERGA, *Savonarola reformador y profeta*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, XXIII + 261 pp. + 1 ilustración. Prólogo y Bibliografía.

«*D'un tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza*» (N. Machiavelli) con estas palabras termina el autor su estudio sobre fray Jerónimo de Savonarola (Ferrara 1452-1498 Florencia), el dominicano prior de san Marcos de Florencia. Ciertamente la reverencia no le ha faltado al autor, hermano de hábito del controvertido predicador florentino; pero, también debemos afirmarlo de entrada, la reverencia no le ha privado en absoluto de aplicar con rigor la crítica para poder darnos unas conclusiones finales en las que clarificar su postura. Para Huerga, Jerónimo no es ni un santo ni un hereje (p. 241), afirmación con la que estamos de acuerdo, siempre y cuando, como Huerga señala páginas después, juzguemos únicamente sobre la ortodoxia y no sobre la ortopraxis, a cuya luz no sería ya tan cierta la afirmación. La definición positiva de Savonarola tiene para el A. las características de *reformador*, que encuentra en la *predicación* el gran instrumento de reforma a la vez que procura sea su propia predicación reformada, es decir, proclamada a la luz y con el fundamento de la palabra de Dios, dejando a un lado versatilidades poéticas, propias del Renacimiento. Del predicador nació el *profeta*, o mejor, su conciencia de enviado de Dios para anunciar al pueblo su camino y para denunciar a quien fuere sus desvaríos. El empuje de este profetismo y la contestación en su contra le llevó a la ruptura, a la doble ruptura: contra la sociedad florentina, creando en su seno la división, contra el papa de Roma, Alejandro VI. Esta inobediencia fue la nota predominante en su última etapa, fruto de una psicología profunda, que aún hoy es un misterio indescifrable. Junto a ello Huerga señala la pobreza de contenidos en su mensaje profético y su intento de ser humanista cristiano, es decir, purificador de cuanto de retorno al paganismo encerró a veces el humanismo italiano.

Si Huerga divide a los historiadores savonarolianos en cuatro grupos —piagnones, polémicos, dramáticos y críticos— a nosotros corresponde encasillarle en alguno de ellos. No dudo en hacerlo en el primero (piagnone), puesto que late en las páginas del libro el amor, la reverencia, casi la

devoció por Savonarola; pero, simultáneamente también en el cuarto, ya que el A. somete a duro análisis la figura del prior reformador. Buena mezcla que, acompañada de un ágil estilo, da como resultado no una meticolosa biografía sino un estudio histórico-crítico sobre la controvertida figura del que la simplista historiografía ha presentado muchas veces como un fraile enfrentado a Alejandro VI —antítesis de cuanto el otro podía defender— y víctima de la crueldad de éste, a quien Huerga juzga con cierta casi excesiva benevolencia, siendo cierto, no obstante, su afirmación de que si frente a Jerónimo no hubiera estado Alejandro, muy posiblemente ni la vida ni la obra del ferrarés hubieran adquirido el relieve polémico que han mantenido desde su vida hasta las obras más recientes.

Joan Bada

Jesucristo en la historia y en la fe (Col. «Verdad e imagen», 50). Salamanca, Ed. Sígueme, 1978, 376 pp.

Aquest volum recull les ponències i les comunicacions de la «Setmana internacional de teologia», col·loqui ecumènic de cristologia, que tingué lloc a Madrid del 21 al 26 de març de 1977, sota els auspicis de la Fundació «Juan March».

Foren invitats cinc professors estrangers que pronunciaren les ponències, al voltant de les quals s'agruparen les comunicacions de diversos teòlegs espanyols: aquestes representen una positiva aportació a la temàtica, de la qual hem d'alegrar-nos. Per raons òbvies, assenyalem la del professor de la Facultat de teologia de Barcelona, Josep M. Rovira Bellosó sobre «Jesucristo único y universal» (pp. 303-315).

La primera ponència, pronunciada pel dominic francès Christian Duquoc, es titula «El Dios de Jesús y la crisis de Dios en nuestro tiempo» (pp. 39-50). Duquoc refusa les posicions dels teòlegs de la mort de Déu, no sols per la seva «ineptitud pedagògica», sinó perquè tendeixen a un «ateisme original» (p. 40), i tot seguit s'afanya a afirmar que «Jesús no se ajusta en modo alguno a la idea común de Dios, fruto de nuestra concepción (objetivizante)» (*ibidem*). Aquesta és la clau metodològica per arribar al significat del Déu de Jesús i dels cristians: «Jesús reúne una dialéctica de liberación junto con un reconocimiento de Dios» (p. 48). D'aquí que «únicamente es posible hablar de la relación de Jesús con el Padre sobre la base de la acción liberadora del mismo Jesús» (p. 49).

Segueix el professor Ernst Käsemann, exegeta de reputació mundial, que tracta precisament el problema de l'accés als orígens, és a dir, a Jesús (pp. 111-124). La intuïció programàtica de Käsemann és la d'aproximar-se al concret històric de l'evangelí mitjançant un mètode que té l'«empirisme immediat» com a punt de partida i, com a resultat final, la captació del significat teològic i transcendent que aquells fets concrets tenen per a nosaltres.

Ressò d'una teologia molt diferent —la que nasqué a Amèrica llatina de la

urgència de l'alliberament de les masses oprimides d'aquell continent— és la ponència presentada per Leonardo Boff, franciscà brasiler, sota el títol «Jesucristo como liberador» (pp. 175-199). Seguint un mètode clar, així com també ho és el seu discurs, Boff, després d'una llarga introducció per determinar el «lloc social» de la seva cristologia, emprén la tasca de crear el marc per a una comprensió cada vegada més rigorosa, i per tant veritable, de Jesús, el Crist (pp. 187-199). Amb un profund bagatge cultural, amb un gran instint pastoral, amb una fe tranquil·la i franciscana, amb un sentit hermenèutic que reactualitza avui la història viva de Jesús, Boff se'ns mostra un bon exponent de la segona onada de la teologia de l'alliberament, la qual es distingeix per haver tematitzat la mediació cristològica i la mediació simbòlica (o sigui, la visibilitat eclesial i sacramental).

Walter Kasper, conegut professor de Tübingen, tracta el delicat tema de «Jesucristo único y universal» (pp. 266-279), amb aquella sobrietat que caracteritza la seva cristologia. Jesús, el Crist, és el *concretum universale* que es manifesta en l'escàndol de la Creu; ell és no sols el qui anuncia el Regne de Déu, sinó que és la irrupció del veritable Regne de Déu en persona (p. 269); això és real i veritable, perquè, en Jesús, Déu s'autocomunica totalment com a Pare de tot do i de tot amor; per això Jesús és la síntesi i culminació de tota la realitat, especialment de la realitat humana (p. 270); Jesús, des de la perspectiva de l'Esperit, realitza en plenitud el ser «personal» com a autotranscendència i donació (p. 271).

El professor Wolfhart Pannenberg, teòleg reformat de Munic, intenta mostrar com la resurrecció de Jesús ha obert i obra a la humanitat i a cadascú en particular un futur que alhora està més enllà de les nostres esperances i desigs més radicals. Qui busqui en la ponència de Pannenberg (pp. 338-352) una porta d'accés immediat al «fet» de la resurrecció entesa com a realitat històrica decisiva i salvadora, quedarà perplex i desconcertat. Trobarà, això sí, una magnífica sistematització que potser es podria qualificar propera a la «gnosi».

L'interès d'aquest conjunt de ponències, enriquides —com ja he dit— amb les comunicacions dels teòlegs espanyols, és justament el d'oferir unes aproximacions diverses al misteri de Jesucrist. Aquesta varietat d'encaminaments i d'interpretacions fa més sorprenent que sempre desemboquem en uns mateixos temes: així, la importància, i també els límits, de la reconstrucció històrica del passat; la connexió del missatge evangèlic i d'una certa praxi, tant per a Jesús com per als cristians; la qüestió de la «salvació» i de la seva universalitat, a través de la mediació única del Crist; la dialèctica del desig i de l'acompliment inesperat i transcendent del do de Déu, i de la crisi que ha plantejat a la humanitat la revelació de Jesús.

Evangelista Vilanova

Gary G. PORTON, *The Traditions of Rabbi Ishmael. Part One. The Non-Exegetical Materials* (Studies in Judaism in Late Antiquity, XIX), Leiden, E. J. Brill, 1976, XIII+229 pp.

Rabí Ismael ha ocupado un puesto muy secundario —algún que otro capítulo— en las historias del judaísmo y de la literatura judía. Historiadores y exegetas de la literatura oficial judía como M. Margalioth, E. Schürer, J. Derenbourg... y últimamente S. Safrai en *Encyclopedia Judaica* han tocado el tema, pero siempre de un modo tangencial. Tenemos sólo la monografía de M. Petuchowski, *Der Tanna Rabbi Ismael*, Frankfurt a. M. 1894.

Gary G. Porton quiere llenar ahora esta vacío. Creemos que lo conseguirá a través de los 4 vv. que proyecta editar. En el primer volumen que presentamos, siguiendo el camino trazado por su maestro J. Neusner, es decir, a través del análisis de crítica literaria de los textos, se estudian los dichos y las tradiciones no exegéticas atribuidas a R. Ismael en las fuentes antiguas (*Mišná*, *Tosefta*, los *midrašim* tannaíticos, los *Talmudes*, *Gn Rab.*, *Lv Rab.*), aunque a veces resulta difícil distinguir lo que es tradición exegética (interpretación de un texto bíblico) del resto del material atribuido a R. Ismael. Después de la traducción al inglés de cada perícopa (en la que se da entre paréntesis la transcripción de los términos clave) viene el comentario que intenta esclarecer los puntos oscuros de la tradición, cuando ello es posible. En efecto, a veces ésta se transmite de modo tan diverso y confuso que no podemos llegar a ninguna conclusión, por ej. a propósito del holocausto diario en la vigilia de la pascua cuando ésta cae en sábado (p. 73-74). En cambio, otras veces es posible establecer si la tradición atribuida a R. Ismael es un añadido posterior que proviene de otra fuente, o si tuvo una larga historia antes de llegar a la formulación que se estudia. Se presta también atención especial a las fórmulas mnemotécnicas que se han utilizado para la transmisión de los textos (p. ej. en p. 88). En algunas ocasiones el autor puede subrayar que la tradición en cuestión ha sido transmitida por la escuela de R. Ismael como en el caso de *Sifre Dt* 1, 16 (16) ya que se presenta la *halaká* de R. Ismael con considerable simpatía hacia el maestro, cosa que no podemos observar en el texto paralelo del Talmud de Babilonia, *B.Q.* 113a (p. 136-137). Comparando el texto talmúdico con *Sifre Dt* el autor concluye: «probablemente tenemos aquí dos versiones de un relato anterior» (p. 138), etc.

El libro termina con una bibliografía que señala simplemente las fuentes y comentarios de que más a menudo se ha servido el autor. Según nota a pie de página de la portada, los índices de esta colección de 4 vv., que promete ser importante, aparecerán en el último de ellos. De momento sólo han aparecido los dos primeros volúmenes.

El segundo lleva como título.

The Traditions of Rabbi Ishmael. Part Two. Exegetical Comments in Tannaitic Collections (Studies in Judaism in Late Antiquity, XIX), Leiden, E. J. Brill, 1977, XII+213 pp.

Tal como el A. anunció, la segunda parte de su colección va dedicada a explicar los comentarios bíblicos atribuidos a R. Ismael en la literatura Tannaítica: *Mišna*, *Tosefta*, *Sifra*, *Mekilta*, *Sifre*, *Midraš Tannaim* y *Sifre Zuta*. La obra consta, pues, de estos cinco capítulos, precedidos de una

introducción de 8 pp.; en éstas el autor se propone determinar no sólo el contenido sino también los métodos y los presupuestos de la exégesis bíblica de R. Ismael; quiere igualmente explicar como fueron preservados y transmitidos estos textos (p. 1).

La presentación y comentarios de los textos son sencillos y parecen, en general, correctos; lo que no quiere decir que con ello se satisfaga siempre las exigencias del lector. Así, por ejemplo, en p. 187 se presenta el conocido texto de *Sifre Dt* 11, 14 (42). El texto bíblico promete las lluvias a su debido tiempo y añade: «y cosecharás tu grano, tu mosto y tu aceite». *Sifre Dt* pregunta el porqué de la mención de estos trabajos. Esto sirve de introducción a la discusión entre R. Simeón b. Yohai (partidario de que el sabio no ejerza ningún oficio rentable, para poder dedicarse totalmente al estudio de la Ley) y R. Ismael.

D. «La Escritura habla de trabajos ordinarios (DRK 'RS) (en el Dt), palabras de R. Ismael.

E. «R. Simeón b. Yohai: La cosa (del trabajo) no tiene fin. Se siega en el tiempo de la siega, se ara en el tiempo de la labranza. Se trilla en tiempo seco. Se aventa en tiempo ventoso.

F. «¿Cuándo puede estudiar (el hombre) la Ley? Sino que cuando los israelitas hacen la voluntad de Dios, su trabajo es realizado por medio de otros...»

Respecto al comentario de Porton a este texto hay que hacer una primera observación: ¿no sería más claro poner en E las primeras palabras de F («Cuando... Ley»)? Las palabras de R. Simeón no tienen sentido sin el principio de F. (Lo mismo sucede en la presentación del paralelo en p. 188.) Además, Porton simplifica demasiado el mensaje de la perícopa al afirmar simplemente que uno debe hacer más que estudiar la Ley, que hay que poner en acción lo que uno aprende («one must put what he learns into action»). Evidentemente, no se trata sólo de realizar en los actos de cada día lo que se aprende en la Torá. El mensaje de la perícopa refleja el tiempo en que se hizo habitual entre los sabios alternar el estudio de la Torá con un trabajo rentable. R. Simeón y su colega R. Yehudá (*Ber.* 35b) no se contentaban con esta solución pragmática. En esta misma línea de exigente amor a la Torá se coloca el texto de la *Mekilta Ex* 13, 17 (*Ber.* 10b; y análogamente *Ber.* 63b-64a) que deberían haberse citado. Es evidente, como dice Porton, que el redactor del paralelo talmúdico (*Ber.* 35b) ha clarificado el texto que la tradición le había transmitido, p. 188.

Una de las finalidades subyacentes de este segundo volumen es verificar la hipótesis que hasta ahora ha reinado en la exégesis judía de los Tannaitas: la escuela de R. Ismael utiliza un tipo de exégesis más lógico y más simple que el de la escuela de R. Aquiba. R. Ismael seguiría simplemente el sentido literal del texto bíblico, basándose para extraerlo, a lo más, de sus 13 principios de hermenéutica. En cambio, la opuesta escuela de R. Aquiba se serviría de cualquier detalle, de cualquier letra del texto bíblico para sacar de él reglas de conducta válidas para siempre (p. 2-3). Para el A. esta hipótesis no se puede aceptar sin más. Para una verdadera hipótesis alternativa nos pide que esperemos a su cuarto volumen. Sin embargo, los

textos que se ofrecen para probarla son pocos, la metodología utilizada no es correcta y, sobre todo, hay muchas perícopas que a primera vista parecen contradecirle (p. 4-5). Una de estas perícopas es la de *Sifre Dt* 12, 20 (75). Dice el texto bíblico: «Cuando el Señor, tu Dios, haya extendido tus fronteras, como te lo ha prometido, y digas: 'quiero comer carne', porque sientas deseo de ella, podrás comerla cuantas veces quieras». El texto del *Sifre* a continuación nos ofrece una disputa entre R. Ismael y R. Aquiba. Así explica R. Ismael el texto: «Esto (te) dice que la carne deseada le estaba prohibida a Israel en el desierto. Pero después que ellos llegaron a la tierra (prometida), la escritura se lo permitió. R. Aquiba dice: El texto no viene a enseñarte sino los preceptos que están mencionados en él».

R. Aquiba se queda, pues, con el texto literal, sin la lógica implicación que puede sacar de él R. Ismael: prohibición de comer durante el éxodo carne no ofrecida en sacrificio. Por lo tanto, el método exegético de R. Ismael es menos simple que el de R. Aquiba en esta perícopa, concluye correctamente Porton (p. 190). También nos parece acertada la conclusión que saca del único paralelo que aduce, *Midrás Tanna'im* (ed. Hoffmann p. 52s): «Las dos versiones sugieren que las líneas generales de la enseñanza de R. Ismael eran conocidas, pero no su exacta sentencia sobre la materia». Pero el lector de la obra de Porton no dejará de preguntarse: ¿y por qué razón no se ha añadido también el paralelo *Lv Rab.* 17,3 (22,7), si éste ofrece un buen ejemplo para mostrar en qué línea parece avanzar la comprensión de las palabras de R. Ismael?

Este tipo de defectos no obsta para que se siga con interés y facilidad el pensamiento del A., pero la obra hubiese ganado en claridad si se hubiesen cuidado más algunos detalles: a) Separar mejor cada una de las tradiciones de R. Ismael: por ejemplo, indicando el principio y final de cada nuevo tema; b) Siendo de por sí difícil comprender un texto hebreo transcrito, las dificultades aumentan cuando falta la debida separación tipográfica entre los vocablos: por ejemplo, en p. 13.50.55.63.

Terminemos subrayando las conclusiones provisionales a que llega el A. después del estudio del material de R. Ismael disperso tanto en la *Mišna-Tosefta* (v. I) como en los textos estudiados en este v. II: A pesar de los documentos que atribuyen a R. Ismael 13 principios exegéticos, éste no parece haber usado más de cinco. Si comparamos la técnica de su exégesis con la de su tiempo, no parece ofrecer nada nuevo. Más aún, R. Ismael emplea métodos atribuidos a R. Aquiba (y al revés)... (p. 6). En fin, todo parece indicar que «la imagen standard de la praxis exegética de R. Ismael es, a lo más, una construcción Amoraita. No está claro que hubiera en el período Tannaíta alguna clara distinción entre los métodos de Ismael y los de Aquiba. Con el paso del tiempo se percibió, o se inventó, una diferencia. Este volumen y el siguiente demuestran que la imagen generalmente aceptada sobre la actividad exegética de Ismael debe rechazarse» (p. 7). Habrá que esperar, pues, la aparición de los próximos volúmenes para un juicio final y definitivo sobre el tema. Pero desde ahora se puede decir que va a ser difícil que el interesado en la literatura judía de los albores del Cristianismo pueda prescindir de la aportación de G.G. Porton.

Erratas de imprenta: p. VII lin. 12; p. IX lin. 5; p. 7 lin. 18.26; p. 18 lin. 24; p. 186 lin. 16-17; p. 210 lin. 39.44; p. 211 lin. 26.43; p. 212 lin. 36; p. 213 lin. 17. Alguna que otra errata en las transcripciones, por ejemplo: p. 63 lin 23; p. 160 lin. 36; p. 209 lin. 10.

Enric Cortès