

RECENSIONS

Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index par R. LE DÉAUT et J. ROBERT (Sources Chrétiennes 245). Tome I, Paris, Éd. du Cerf. 1978, 472 pp.

El creixent interès de la literatura intertestamentària com a font d'informació per a l'anàlisi literària i històrica del Nou Testament necessita traduccions científiques dels targumim i altres escrits rabínics de l'època, que posin aquest material a l'abast dels estudiosos de la teologia no especialitzats en llengües semítiques.

En aquest sentit, R. Le Déaut ens ofereix una obra de gran utilitat, no solament per la traducció, sinó també pels comentaris, les referències a l'Antic i Nou Testament, midràsim, escrits judaics, Alcorà, obres actuals..., que li donen interès des de diferents punts de vista. Al mateix temps el lector especialitzat troba un ampli aparell crític.

En primer lloc l'autor fa una presentació de l'obra amb la intenció de situar el lector en l'àmbit de la literatura targúmica, estenent-se en tractar el targum palestinenc i especialment les recensions Pseudo-Jonatan i Neofiti I —sobre els quals es treballa a continuació—.

Dins d'aquest apartat és interessant la definició del targum Pseudo-Jonatan com a «recopilació de material provinent de la tradició targúmica palestinenca, elements relacionats amb la tradició del Targum Onkelos i interpretacions midràsiques». En aquest punt Le Déaut defineix la seva postura, segons la qual Pseudo-Jonatan no dependria directament d'Onkelos en el seu origen, tot i que n'està, evidentment, influït.

A continuació descriu l'únic manuscrit del Pseudo-Jonatan que existeix, manuscrit en el qual es basa la present traducció —Add 27031 del Museu Britànic— i explica també el mètode seguit en l'obra: comparacions contínues amb el targum Neofiti I i l'editio Princeps. Presenta a continuació la nomenclatura de la qual se serveix.

El gruix de l'obra és constituït per la doble traducció simultània del T. Neofiti i del T. Pseudo-Jonatan. A la comoditat d'aquesta distribució es contraposa l'inconvenient que les notes a peu de pàgina no coincideixin

exactament amb el text superior: poden referir-se al de la pàgina del costat; la qual cosa suposa una lectura comparativa verset per verset de les dues versions. Les notes presenten errades a les pp. 45 i 64, on la numeració del text no coincideix amb la de les notes.

Les diferències amb el text masorètic d'ambdues recensions vénen asseynyalades en lletra cursiva, cosa que permet distingir amb facilitat les aportacions targúmiques al text hebreu.

El que es troba a faltar són uns índexs de citacions; cal esperar que aparegui a l'últim volum de l'obra (com es promet).

En resum, el llibre no pretén tant oferir noves aportacions, tot i que a vegades les ofereix, com donar a conèixer les ja existents. Això justifica la contínua referència a llibres i articles ja editats on hom es pot documentar sobre els diversos temes que van sortint al llarg de l'obra o les diferències d'opinió amb altres autors (rarament s'emeten valoracions negatives: pp. 31, 91 i 149).

Sigui com sigui, pensem que és una eina útil, de presentació senzilla per al lector mitjà, però no per això mancada de rigor científic.

Corona García

Donatien MOLLAT, *Études johanniques* (Parole de Dieu 19). París, Éditions du Seuil, 1979, 184 pp.

El vast camp de la literatura joanenca s'acreix amb l'aparició d'aquest nou volum del P. Mollat. Es tracta d'una obra pòstuma, recull d'articles ja apareguts entre els anys 1953 i 1976 (onze articles). En la confecció de la tria i de l'ordenació hi han intervingut el P. E. Malatesta i B. Mollat, sacerdot de la diòcesi de París. El P. J. Guillet ha contribuït a l'homenatge pòstum amb l'elaboració del prefaci on presenta la persona i l'obra del P. D. Mollat amb un profund encert.

Si bé els articles són prou coneguts pels estudiosos del món joanenc, tenen l'encís —que en subratlla l'adjectivació de *novetat*— de l'harmonia temàtica, que aconsegueix de penetrar i de mostrar el pensament espiritual del quart evangelista, tasca que l'homenatjat havia ja dut a terme al llarg de la seva obra exegètico-teològica joanenca. Els temes arran de la figura i l'obra de Jesús, com i també de la conversió i de la fe, constitueixen l'eix de l'obra, consolidada amb els estudis sobre el *sêmeion* i el vocabulari espacial així com amb cinc anàlisis de textos joanencs. Al final del llibre (p. 185) es troba la llista de les publicacions originals.

Cal felicitar el P. X. Léon-Dufour, director de la col·lecció, i l'editorial mateixa pel gest brindat tant a la memòria del P. D. Mollat com als lectors que disposen en un sol volum d'articles que fins ara es trobaven ací i allà i que així recollits assoleixen de transmetre les profunditats del pensament joanenc.

Antoni Bosch i Veciana

Ignace DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean, I: Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité; II: Le croyant et la vérité* (Analecta Biblica 73-74). Rome, Biblical Institute Presse, 1977, 2 vol., 1128 pp.

Tras veinticinco años de estudios, el P. Ignacio De La Potterie, prestigioso profesor del Instituto Bíblico de Roma, nos presenta de forma exhaustiva su interpretación del tema de la verdad en el cuarto evangelio. El A. había presentado ya las líneas maestras de su interpretación en diversos artículos y en su tesis doctoral, de la que el presente trabajo no es sino su culminación.

La obra está concebida en tres partes, precedidas de una introducción y un capítulo preliminar, y seguidas de unas conclusiones generales. La *Introducción* expone la importancia del tema, las interpretaciones de la verdad joánica en la exégesis moderna y la finalidad y método de la obra. El *capítulo preliminar* realiza una confrontación general entre el tema de la verdad en el dualismo helenista y en los escritos joánicos. La razón de este estudio estriba en la importancia que ha recibido el dualismo helenista en la interpretación de la verdad joánica (piénsese en la exégesis de R. Bultmann).

La primera parte está consagrada a *Jesús y la verdad*. El A. estudia la relación entre Palabra y Verdad (c. I), realizando el análisis de las fórmulas *tên alêtheian lalein* (pp. 39-42), *tên alêtheian legein* (pp. 55-64), así como el «escuchar» o «contemplar» la verdad. A continuación se centra en el «dar testimonio de la verdad» (c. II), donde tras una visión general del testimonio en S. Juan (pp. 80-88), el A. estudia el testimonio de Juan Bautista (Jn 5,33) y el testimonio de Jesús (18, 37). La primera parte se cierra con el estudio de dos expresiones: «gracia y verdad» (pp. 117-241) y «yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (pp. 241-278).

La segunda parte se centra en *El Espíritu y la Verdad*. En ella el A. realiza su estudio a partir de la primera carta (c. IV), donde aparece la fórmula *to pneuma tês alêtheias* (1Jn 4,2; 3,24b; 4,13; 4,6) y la expresión «el Espíritu es la verdad» (5,6). A continuación el A. se centra en el cuarto evangelio: tras unas cuestiones preliminares sobre el título de «Paráclito» (antecedentes, «Sitz im Leben», problema literario), estudia las cinco promesas del Espíritu (Jn 14,16-17.26; 15,26-27; 16,7b-11,12-15).

La tercera parte, que ocupa tipográficamente el segundo volumen (la numeración, sin embargo, es seguida), está dedicada al *Creyente y la Verdad*. En un primer momento, el A. estudia la fórmula «hacer la verdad», considerándola como *obra de la fe* (c. VI): la frase aparece en Jn 3,21 y 1Jn 1,6. A continuación estudia el conocer la verdad (c. VII), tanto en la fórmula *ginôskein tên alêtheian* (2Jn 1; Jn 8,32a), como *eidenai tên alêtheian* (1Jn 2,21). El capítulo siguiente (c. VIII) está dedicado a la fórmula «ser de la verdad» (1Jn 2,21; 3,18-19; Jn 18,37), fórmula original joánica. A continuación el A. estudia el *vivir en la verdad* en el empleo de la fórmula *en (tê) alêtheia* (c. IX): «caminar en la verdad» (2Jn 4; 3Jn 3,4), «amar en la verdad» (2Jn 1; 3Jn 1), «amar en acto y en la verdad» (1Jn 3,18), «adorar al Padre en el Espíritu y la Verdad» (Jn 4,23-24), «ser santificado

en la verdad» (Jn 17,17-19). El capítulo X se centra en la *liberación por la verdad*, estudiando especialmente 8,32: «la Verdad os hará libres». A continuación (c. XI), el A. estudia la frase «ser cooperadores de la verdad» tal como aparece en 3Jn 8. La tercera parte concluye con el estudio de la verdad y sus contrarios (c. XII): la mentira y la verdad, el error y la verdad, el pecado y la verdad.

La obra presenta al final unas conclusiones generales, centradas en los antecedentes históricos del tema y su originalidad en Juan, la teología joánica de la verdad, y, por último, la idea bíblica y joánica de la verdad y la concepción cristiana.

El A. señala con claridad el dilema ante el que, consciente o inconscientemente, se han visto enfrentados la mayoría de estudiosos de la «verdad» en S. Juan: «la *alêtheia* joánica debe ser interpretada en prolongación de la *concepción bíblica* de la verdad, o bien es un préstamo de la *concepción griega, helenística o gnóstica de alêtheia*, 'realidad divina'» (p. 18). Para superar la falsedad de este dilema, el A. toma como método el estudio de los antecedentes históricos a partir de unas bases más amplias, que abarcan: la Biblia (texto masorético y versión griega), el judaísmo (literatura apócrifa y textos de Qumram), autores griegos de la época clásica y helenística, los papiros, los textos gnósticos más antiguos, y los primeros textos cristianos. Los resultados de esta exhaustiva investigación, no los presenta el A. de forma sintética y sistemática, sino en relación inmediata con los textos joánicos.

Para precisar sistemáticamente el origen del tema joánico de la «verdad», el A. aboga por un examen del vocabulario y de sus fórmulas literarias. Este estudio constituye la base de su investigación. Sin embargo, para evitar el peligro que podría conllevar una aplicación excesivamente exclusiva de este método, el A., tras mostrar de dónde proceden los diferentes aspectos del vocabulario de *alêtheia*, realiza una exégesis completa en el contexto de S. Juan mismo. Enuncia así su método: «sobre cada una de las fórmulas joánicas, intentaremos llegar a comprender el pensamiento del autor en profundidad; esperamos así, de acercamiento en acercamiento, descubrir progresivamente la concepción de conjunto de S. Juan sobre la verdad» (p. 20).

Para presentar los textos emplea un orden «genético» (p. 20), que sigue en grandes líneas al movimiento mismo de la revelación. Así los textos, al mismo tiempo que son presentados, aparecen enclavados dentro de una interpretación de conjunto, como muestra el mismo título de cada una de las partes: I. Jesús y la Verdad; II. El Espíritu y la Verdad; III. El creyente y la Verdad.

Para el A. hay que abandonar plenamente la línea bultmaniana que ve en el dualismo griego el trasfondo del pensamiento joánico sobre la «verdad». La idea fundamental de la *alêtheia* joánica es sí la idea de revelación, pero no de la «realidad divina en cuanto tal», sino «el don de la *revelación* aportado por Cristo» (p. 1009). El sentido joánico es plenamente bíblico, pero no dentro del substrato veterotestamentario del *emeth* como firmeza o fidelidad. «Entre la Biblia y los textos neotestamentarios hay toda una

literatura demasiado olvidada hasta ahora en el estudio comparativo del tema de la verdad: nos referimos a la Biblia griega, y sobre todo a la literatura apocalíptica y sapiencial, dos corrientes que, por otra parte, tienen entre sí numerosos contactos. La literatura de Qumram, con la que se ha intentado muchas veces en estos últimos años explicar la *alêtheia* joánica, no constituye el único transfondo. Forma parte de toda una tradición. Se constata, por lo tanto, para el tema de la verdad, lo mismo que para otros temas joánicos: se ve cada vez más claro que es en el medio literario del *judaísmo posbíblico* donde hay que buscar los antecedentes del vocabulario y del pensamiento de san Juan; sin embargo, no hay que perder de vista que esta tradición judía toma ya claramente su punto de partida en los últimos libros del Antiguo Testamento» (p. 18).

Obra extensa, erudita y profunda, la que, según nos tiene acostumbrados, nos presenta el P. De la Potterie. Esperemos que, gracias a la sabiduría de la que es un verdadero maestro, esta obra no se convierta en el punto final de la investigación sobre el tema, sino en acicate de nuevos estudios. Que también aquí sea realidad la frase del único Maestro, «la Verdad os hará libres».

Rodolfo Puigdollers

D. RAMOS-LISSON, *Espiritualidad de los primeros cristianos. Textos seleccionados* («Nebli» 47), Madrid, Edic. Rialp, 1979, 324 pp.

La col·lecció «Nebli», amb els seus quaranta-set volums dedicats a fer conèixer textos clàssics de l'espiritualitat cristiana, presta un gran servei a les nostres comunitats perquè els permet d'entroncar fàcilment amb testimonis molt qualificats de la vivència cristiana. Hi figuren, només per citar-ne alguns, textos d'Orígenes, Ambrós de Milà, Joan Cassià, Gregori el Gran, Bernat de Claravall, Ramon Llull, Teresa de Jesús, Luis de León, Serafi de Sarov, Newman... La col·lecció, amb l'obra que ací recensionem, s'enriqueix amb una acurada selecció de textos bíblics i patristics anteriors a Nicea, els quals constitueixen una bona antologia on el lector, a més d'enriquir la seva vida espiritual, es trobarà fàcilment iniciat en la coneixença de l'antiga literatura cristiana. Per a facilitar-ne la comprensió, els textos són precedits de breus notes introductòries. Les que precedeixen 1Cor 11,17-29 i Didakhê XI,1-XIII,7, pàgines 50 i 71 respectivament, potser no plauran a tots els liturgistes.

Miquel S. Gros

Patrik V. DIAS, *Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert* (Handbuch der Dogmengeschichte, Band III, Faszikel 3a). Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1974, VIII-166 pp. (Traducció castellana: Patrick V. DIAS y P. Th.

CAMELOT, *Eclesiología. Escritura y Patrística hasta San Agustín* [Historia de los Dogmas, Tomo III, Cuaderno 3a-b]. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, X-238 pp.).

Karl Hermann SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments. IV, 2. Jüngergemeinde und Kirche* (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament). Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1976, 208 pp. (Traducció castellana: Karl Hermann SCHELKLE: *Teología del Nuevo Testamento. IV. Consumación de la obra creadora y redentora. Comunidades de discípulos e Iglesia* (Biblioteca Herder-Sección de Sagrada Escritura 148). Barcelona, Herder, 1978, 516 pp.).

Amb poc temps de diferència es publicaven a Alemanya ieixien gairebé simultàniament ací aquestes dues eclesiologies bíbliques. Contra allò que hom podria suposar, aquests dos llibres no són paral·lels ni es fan mútuament nosa, tanta és la diferència que els separa. Llur planteig és radicalment divers, car, mentre l'eclesiologia bíblica de Schelkle és sincrònica, la de Dias és diacrònica. Schelkle sembla preguntar-se què diu el Nou Testament als problemes eclesiològics nostres i per això agrupa l'exposició entorn d'aquests temes: Comunitats diferenciades i Comunitat de deixebles (pp. 15-29), Comunitat de deixebles i Església (pp. 30-43), Carisma i Ministeri (pp. 44-59), Ministeris (pp. 60-89), Pere (pp. 103), Paraula (pp. 104-112), Sagraments (pp. 113-116), Baptisme (pp. 117-139), Àpat (pp. 140-156), Israel i Església (pp. 157-186), Església i Pobles (gentils), (pp. 187-205); el volum es clou amb unes pàgines d'índex de conceptes (pp. 206-208). El conjunt que en resulta, tal com el lector pot judicar per l'enumeració anterior, és semblant a un manual escolar actual, encara que el contingut doctrinal sigui diferent, ja que ací és doctrina neotestamentària. No cal dir que Schelkle recull en els seus capítols el resultat de l'exegesi actual, sobretot alemanya, i aquest ens sembla ésser el valor del volum i alhora una de les seves febleses (per què, per exemple, en parlar a la p. 40 de les relacions entre el Cos eucarístic i el Cos místic del Crist esmenta un estudi alemany relatiu al Vaticà II i en canvi no cita De Lubac, «Corpus Mysticum»?). Aquest resum d'aportacions deixa de vegades fortament satisfet el lector i en aquest sentit assenyalaria el capítol primer i en particular les pàgines dedicades a moviments marginals del judaisme i més en concret a Qumran. Això no vol pas dir que en algun punt de detall el llibre no ofereixi motius de perplexitat, com, per exemple, en parlar dels diaques a les pp. 80-81, on no fa cap referència als Set d'Act. 6, 1-6 ni diu per què no els esmenta, quan almenys hi ha un element que els acumuna i és el servei a la comunitat, allò que Schelkle anomena «die Fürsorge in der Gemeinde» (p. 81), silenci més inexplicable davant el fet que en aquesta mateixa pàgina l'autor parla dels servidors de la Sinagoga.

Però el problema principal, un cop llegit el llibre de Schelkle, és el següent: Què és una eclesiologia del NT? ¿És possible en aquestes altures col·locar fora de l'eclesiologia neotestamentària el problema del Regnat de

Déu, de manera que no aparegui orgànica la relació entre el nucli central del missatge de Jesús i l'existència d'una comunitat que es confessa cristiana? ¿Respon de debò a la teologia del NT el fet de col·locar gairebé en apèndix, per dir-ho així, en tractar cap al final del llibre de les relacions amb «els altres», el tema Israel-Església? Arribats en aquest punt, allò que es presenta com a qüestionable és el mateix enfocament del llibre: en què ha de consistir una eclesiologia bíblica, en cercar-hi apologeticament punts per a les nostres posicions de vint segles més tard o en fer un intent seriós de comprendre en el seu context la problemàtica dels primers temps del cristianisme i la resposta que li donen els diversos llibres del NT? El lector que s'inclinés per la segona branca de l'alternativa ha de saber que el llibre de Schelkle opta per la primera.

En comptes de presentar-se estructurat de manera sistemàtica, l'intent de Dias vol ésser evolutiu. El primer capítol resumeix la situació de les comunitats cristianes en acabar el segle II i la forma com eren vistes tant des de la perspectiva de l'espectador pagà com des de la del cristià (pp. 4-9); el segon capítol dona la seva versió de la fundació de l'Església, la qual només hauria estat una realitat sociològica i teològica alhora en temps posterior a Pasqua (pp. 14-33); el tercer exposa pròpiament les línies diferents de doctrina eclesiològica en els diversos llibres del Nou Testament (reculls previs als Evangelis sinòptics; Marc i Mateu; Pau i seguidors, entre els que es troba Lluç; Joan; i cartes als Hebreus i de Jaume, pp. 34-106); el quart estudia la consolidació de les comunitats cristianes durant el s. II i el seu reflex en la doctrina eclesiològica des de les Pastorals fins a Ireneu de Lió (pp. 108-165).

Dias insisteix de forma particular en alguns punts. El primer em sembla el de la historicitat, no sols en el sentit de respectar els estadis o estrats de formació de nuclis doctrinals, evitant així de presentar la doctrina del NT sobre l'Església com un sistema nascut en bloc *semel pro semper*, ans encara i sobretot en el d'insistir en l'impuls que portà l'Església cristiana primitiva a clarificar i defensar el seu arrelament en la roca ferma que són els fets i les paraules del Jesús històric, cosa que l'allunyà de qualsevol perill d'assemblar-se a una escola filosòfica o a un grup esotèric; en aquesta línia, Dias sembla saltar en companyia de W. G. Kümmel i de Joachim Jeremias més enllà dels límits del kerygma de la comunitat primitiva assenyalats per Bultmann i prendre com a punt de partida el Jesús històric i la seva proclamació del Regnat de Déu d'una banda i la formació d'un grup de deixebles de l'altra. Un segon principi que guia constantment la seva exposició és el de manifestar la diversitat de les comunitats primitives i de llurs línies doctrinals, assumides però i recollides en el *corpus* del Nou Testament.

No es pot negar que Patrik Dias ha donat un pas vers una eclesiologia bíblica, però això no vol dir que el crític la consideri definitiva. Assenyalaria, per exemple, que els nous enfocaments amb què és estudiat el tema del Regnat de Déu (per Paul Hoffmann, per exemple) segurament contribuiran a alliberar-lo de les xarxes de l'escatologisme absolutitzant que encara el tenen empresonat en les pàgines de Dias. No crec que tothom estigüés

d'acord amb el fet de presentar l'obra de Lluc com una simple derivació de la teologia de Pau, sobretot si es confirmés que les comunitats a les quals aquell s'adreça ja no són judeo-hel·lenistes, ans decididament formades per gentils sense atavisme jueus. També em sembla que hauria estat útil un resum final, assenyalant les grans línies o temes subjacents als diversos corrents doctrinals, objecte central de l'exposició.

És de doldre que la traducció castellana no estigui a l'altura de l'obra; així, per posar només un exemple, la paraula castellana «indisponibilidad» (p. 19) suscita la idea d'estar indisposat o malalt o d'ésser pobre i de cap manera, a qui no té davant els ulls l'original, no li suggereix la idea vinculada a «Unverfügbarkeit», equivalent a no posseir drets d'amo i senyor.

Josep Perarnau

Bernard J. F. LONERGAN, *Pour une méthode en théologie* («Cogitatio fidei» 93). París-Montréal, Les éditions du Cerf - Les éditions Fidès, 1978.

El dominic Louis Roy, professor a l'Institut Pastoral de Montréal, amb un equip interdisciplinari, ens ofereix la traducció francesa d'una obra que, als pocs anys d'aparèixer en l'original anglès (1972), ha esdevingut ja clàssica. En efecte, aquesta obra del P. Lonergan ha tingut una gran incidència en l'enfocament de la recent tasca teològica. A primera vista, el P. Lonergan ofereix una espècie de «model» metodològic no excessivament innovador respecte als que s'utilitzen en la teologia actual. El «model» permet d'abraçar, en una visió unitària i articulada, tot el procés de «fer teologia». L'autor assigna vuit funcions a la teologia que no deixen d'interessar als especialistes en ciències religioses i a tots els qui busquen una síntesi coherent de la seva fe: la recerca de les dades, la interpretació, la història, la dialèctica, l'explicació dels fonaments, l'establiment de les doctrines, la sistematització, la comunicació. Cada especialitat singular és definida en ella mateixa i en la seva relació a totes les altres; cap no pot pretendre de ser el tot de la teologia, a cap no se li pot legítimament reclamar més del que està cridada a donar. Un «model» així podria ser benèvolament acollit pels teòlegs, posat a prova i jutjat sobre la base dels seus resultats.

Però l'intent del P. Lonergan és més exigent. El seu discurs sobre les vuit especialitats funcionals no tendeix simplement a oferir un model per a la col·laboració interdisciplinària en teologia; vol definir el «fer teologia» en les seves raons més profundes i en la seva especificitat. A aquest nivell del discurs, la proposició metodològica del P. Lonergan interpel·la el teòleg. Podem deixar simplement que el projecte rellisqui o bé podem acceptar de confrontar-nos amb un incòmode interlocutor.

Una vegada entrats pel camí de la confrontació lleial, descobrirem que, tot sumat, és tan important el que nosaltres mateixos puguem reeixir a comprendre el que representa «fer teologia». «Fer teologia» demana, per al

P. Lonergan, no sols el coneixement de l'estatut i de les condicions epistemològiques de la teologia, sinó també l'acompliment d'unes condicions existencials, sobretot en l'ordre de l'experiència humana i religiosa. Lamentablement, davant de la conceptualització, no s'ha acostumat a fomentar l'experiència en teologia; no haver-hi insistit prou, especialment en certs períodes, explicarà sens dubte molts d'aquells fracassos que han puntuat la història de la teologia.

Evangelista Vilanova

Joseph RATZINGER, *Escatología. Muerte y vida eterna* (Curso de Teología dogmática por Johann AUER Y Joseph RATZINGER IX). Traducció de Severiano TALAVERO. Barcelona, Editorial Herder, 1979, 230 pp.

No sé si es tracta d'un llibre «esperat». No ho sé, perquè, pertot arreu —¿més, encara, al nostre país?—, als darrers anys, l'escatologia que, segons l'acudit de Balthasar, «havia fet hores extraordinàries», ha fet sentir la seva veu per a reclamar dues coses: el dret de ciutadania en el col·lectiu del pensament cristià i el títol concret de l'esperança en la cursa dels homes per a fer un món més humà. L'escatologia, vull dir, i no pas el tradicional tractat de les «darreries», que havia deixat de ser «interessant». No ho sé, dic, perquè un llibre que vol oferir «aclariments» sobre el més-enllà, podria, encara, augmentar el desencís, car la curiositat per «saber coses» del més-enllà, probablement, no podria avui resistir la reacció majoritària d'uns homes que —talment com en temps de Pau, a Atenes—, «així que sentiren parlar de la resurrecció dels morts, uns es posaren a riure, i d'altres digueren: Sobre això ja t'escoltareu un altre dia» (Fets 17,32).

Tampoc no ho és, perquè el nom de Ratzinger és un nom «important», tot i que últimament ha sofert una certa devaluació per una sèrie de circumstàncies, que no és hora de comentar: el nom d'un teòleg, en molts aspectes, «itinerant», i, com a arquebisbe de Munich, el nom d'un pastor, d'alguna manera, «decebedor». Ratzinger, al meu entendre, és fonamentalment un eclesiòleg, i l'eclesiologia —repeteix: al meu entendre— és el context o l'horitzó del pensament en aquesta parcel·la tan conflictiva com és ara l'escatologia.

De fet, el llibre no és el resultat d'una investigació teològica, sinó, tal com ell mateix, l'autor, confessa (p. 13), el resum d'un treball de docència de vint anys: «el tractat que més vegades he explicat, i el primer que m'atreveixo a oferir al públic com a tal tractat». El llibre fou publicat l'any 1977, a Regensburg, dins l'obra, dirigida per l'autor i per Auer, *Kleine Katholische Dogmatik* —la traducció castellana és: *Curso de Teología Dogmática*—, amb el títol *Eschatologie — Tod und ewiges Leben* —en castellà: *Escatología. Muerte y vida eterna*—.

Les autocitacions de l'autor són molt poques: a la p. 40, *Introducción al cristianismo* (predicació de Jesús, la creu com a catalitzador del títol de Messies), en el cos del capítol primer «El problema escatológico. Cuestión

esencial. El aspecto exegético. Importancia del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús»; en la bibliografía de la «Introducción» (p. 17), en l'apartat «Los presupuestos históricos de la situación actual», *Das Heil des Menschen. Innerweltlich-christlich*, Munich 1975, citat també a la p. 28, sobre l'àmbit del concepte de salvació; i l'article *Eschatologie und Utopie*, publicat en *Internat. kath. Zeitschr.* 6 (1977) 97-110, en la bibliografía del capítol tercer «La vida futura» (p. 155), que fa referència a l'apartat «Retorno de Cristo y juicio final». L'autor no cita l'original alemany *Geschichte und Heil. Heilgeschichte und Eschatologie*, que figura com a capítols primer i segon de l'obra *Teología e historia*, editada per Ediciones Sígueme, Salamanca 1972, pp. 13-69.

El llibre consta d'una introducció (La problemàtica. 1. Situación actual de la escatologia. 2. Los presupuestos históricos de la situación actual, pp. 17-30) i de tres capítols: El problema escatológico, cuestión esencial (pp. 31-72), Muerte e inmortalidad. Dimensión individual de lo escatológico (pp. 73-153), La vida futura (pp. 154-220), a més de l'índex general (pp. 7-9), i els particulars de citacions bíbliques (pp. 221-223), d'autors (pp. 224-227) i analític (pp. 228-230).

La introducció té, a més de les obligades referències a les obres de Weiss i de Schweitzer, una citació molt significativa: la del llibre de D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, publicat a Einsiedeln, l'any 1974, un llibre interesantíssim, que pràcticament ignora els grans temes clàssics de les darreries i tot ell és una presa de posició davant el futur, l'esperança, l'alliberament, etc. És significativa aquesta citació, perquè resumeix la intenció del teòleg de Ratisbona: «Con esta materia me ha ocurrido algo singular. Me atreví a empezar con las tesis —raras todavía en aquel entonces— que han acabado imponiéndose hoy casi sin excepción en el campo católico. Es decir, lo que intenté fue elaborar una escatología 'desplaztonizada'... Hoy estoy frente a la opinión general, pero en el sentido inverso a como lo hice con mis primeros intentos» (p. 13). «... En la temática escatológica entra, sin duda, la cuestión sobre el futuro y el presente y con ella todo lo referente a la esperanza y su práctica. Pero un esbozo de teología dogmática no puede aceptar tal desplazamiento de perspectivas. La razón de no poder hacerlo... no es solamente que a un manual hay que exigirle información sobre los temas clásicos de una materia. El motivo profundo para no hacerlo es que estas cuestiones incluyen lo específico de la visión cristiana sobre el futuro y su presente, siéndole al hombre tan necesarias como le es necesario lo cristiano, por más que por ciertos motivos pueda parecer algo pasado de moda en su configuración de fe» (pp. 20-21). «... Al final de nuestras reflexiones hemos llegado nuevamente al punto de que habíamos partido, y quizás hayamos aprendido a entenderlo algo mejor: la atención prestada a lo escatológico se debe a que la cuestión del futuro del todo se vuelve a hacer candente. Construir el mundo nuevo es tarea que pide para sí todas las energías. Es cierto que para ello se arrinconan en el olvido a la antigua escatología bajo la etiqueta de 'salvación del alma'. Parece que esa escatología no representa contribución alguna para la vida de una época nueva. Y en medio de esta situación nos atrevemos a hacer escatología. Tenemos que tener ante los ojos la interpe-

lación del presente, pero no se puede convertir en el criterio de nuestros juicios...» (pp. 29-30).

Ratzinger és molt clar: d'escatologia cristiana només n'hi ha una, l'escatologia dels esdeveniments darrers, dels *éschata* de l'home-individu i del món; totes les altres escatologies, les que volen donar al missatge escatològic un contingut realista i visible (p. 20), les teologies de l'alliberament (p. 21), les que ignoren la qüestió de la mort personal pel fet de veure en la doctrina tradicional de les darreries una involució vers el passat (p. 24), una individualització de la fe (p. 27) o uns enunciats que condemnin la felicitat humana (p. 29), totes les altres escatologies són, com a mínim, perilloses, perquè redueixen la fe a la «pasión religiosa que muy a las claras invade también a la teología» (p. 20) i perquè voler ignorar les qüestions del més-enllà «no significaría una vuelta a los orígenes, sino una barbarización, que no tardaría en vengarse» (p. 27).

Un cop d'ull a la bibliografia emprada per l'autor ens pot ajudar a comprendre els seus punts de vista. Ell mateix confessa que «el manuscrito se terminó un otoño de 1976. No he podido tener en cuenta la bibliografía que ha aparecido con posterioridad, ni tampoco, por desgracia, el voluminoso tratado de Escatología de Schütz-Gross-Schelke-Breuning en Feiner-Löhrer, *Mysterium salutis* V (1976) 553-890. Por lo que he podido ver, tampoco esta obra me hubiera llevado a cambiar mi modo de ver las cosas» (p. 13).

Pel que fa a la introducció, la bibliografia «general» no ofereix excessives novetats: hi figuren, a més dels tradicionals *De novissimis*, de H. Lennerz (Roma 1950), de Brinktine (Paderborn 1963), de Piolanti (Turín 1957), de Pozo (Roma 1970: per cert, hi manca l'original castellà!) i de Rudoni (Turín 1972), el clàssic *Die letzten Dinge*, d'Althaus, i els no menys clàssics Schmaus i Balthasar; Rahner té l'honor de ser citat dues vegades: *Escatología*, dins *Sacramentum mundi*, i *Fundamentos de la fe*; finalment, hi figura *La otra dimensión*, de Ruiz de la Peña. És molt d'agrair la cita de F. Buri-J. M. Lochmann-H. Ott, *Dogmatik im Dialog* (Gütersloh 1973). Però de tots aquests autors només hi ha citacions en el cos del llibre, de Rahner (la corporeïtat de la resurrecció, p. 178 ss, i el cel, p. 217) i de Balthasar (Purgatori, p. 214 ss).

Naturalment que hi ha altres autors citats. Al capítol primer figuren les obres del contingut més o menys exegetíc de Schnackenburg (pp. 39 i 40), Jeremies (pp. 40 i 45), Schmid (p. 42), Schmidt (p. 42), Mussner (p. 45), Conzelmann (p. 47), Robinson (p. 48) i Grässer (pp. 47 i 48). Alguns d'aquests autors són citats en altres capítols: Mussner, en la Teologia de la mort (cap. II; «Desarrollo de la cuestión en el pensamiento bíblico»), p. 86, on també són citats Hoffman, *Die Toten in Christus*, p. 87, i H. J. Kraus, *Psalmen I*, p. 90ss.; el mateix autor i Grässer són citats quan es tracta el tema de la resurrecció dels morts (pp. 158-159); Grässer i Schnackenburg són citats quan es tracta la qüestió de la Parusia, (p. 191) i Jeremias, juntament amb Gnllka, en parlar del Purgatori (pp. 212-213).

La introducció inclou un apartat que, al meu entendre, és metodològicament perfecte: «Palabra y realidad en la perspectiva actual» (pp. 54-72). En primer lloc, presenta les *solucions* de Barth, Bultmann, Cullmann i

Dodd. Després, afegeix: «La señal de cambio se produjo con la *Teología de la esperanza*, aparecida en 1964, seguida muy pronto por Metz con su programa de la teología política» (p. 64). Suggereix, sense explicitar-les, les diverses teologies de l'alliberament, i prou. O, millor, aprofita l'ocasió, tot citant dues obres alemanes, *Zur Kritik der Politischen Theologie*, de Kafka-Metz, Paderborn 1973, i *Glaube und Politik*, de Silva, Francfort 1973, per a fer aquesta crítica: «¿Qué queda después de todo lo dicho? En primer lugar el coraje de salir con más confianza al encuentro de las teorías por más modernas que sean, sabiendo situarlas históricamente en el marco de una autocritica de la razón histórica e interpretándolas en el conjunto de un movimiento histórico. El otro aspecto de este coraje debería ser la modestia de no creer que es ahora cuando, gracias a la genialidad propia, hay que descubrir el verdadero cristianismo. Y tras esa modestia pudiera aparecer algo más grande: la humildad de rendirse a la realidad; la humildad que no inventa la realidad cristiana, sino que la encuentra en la comunión sacramental de la fe de todos los tiempos» (p. 67). Naturalment, l'autor hauria pogut citar les opinions de Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973, o del *Dios crucificado*, de Moltmann: l'autor ha citat les obres (p. 55) i prou.

No vull ser negatiu. L'*Escatología* de Ratzinger té uns valors innegables. Comencem pel capítol segon (escatologia individual: teologia de la mort, i immortalitat i resurrecció). Quant a la teologia de la mort (pp. 73-104), el pensament de l'autor sembla que es mou en aquesta direcció: analitzar la condemna generalitzada del «platonisme» i la radicalització de la tesi de la «totalitat de la mort», tal i com és presentada, en el camp catòlic, per Pohier dins *Concilium* 11 (1975) 352-362. L'autor està convençut —i ho demostrarà més endavant (pp. 136ss), en parlar de l'alternativa «resurrecció dels morts» «immortalitat de l'ànima»—, que Plató no és un pensador individualista i dualista, despreocupat de la construcció de la *polis* i predicador de l'evasió i fugida d'aquest món: «Se da, de hecho, una diferencia fundamental entre Platón y el cristianismo, pero esto no debe impedir ver que allí se daban posibilidades para la presentación filosófica de la fe cristiana, posibilidades que se basan en una profunda concordancia de las intenciones que se tenían» (p. 83). És la mateixa conclusió a la qual arriba quan, en parlar de l'*estat intermedi* (pp. 118-129), diu: «la Biblia no dogmatiza ninguna antropología determinada, sino que ofrece únicamente la cristología de la resurrección como anticipo creyente para la cuestión escatológica. Fue esta cristología la que representó para el pensamiento el derecho y el deber de aprovechar sus posibilidades en orden a esclarecer los presupuestos antropológicos y las consecuencias de este anticipo. De modo vacilante en la patrística y decidido en la edad media se comienza, partiendo de esa cristología, a aprovechar los instrumentos que ofrece el pensamiento griego, para sacar todo lo que da de sí el que se diga que no se nos conserva en clase ninguna de cuevas o cámaras, sino en la persona, cuyo amor nos abarca a todos» (p. 128).

Si hom s'adona dels noms citats en la bibliografia (Boros, Pieper, Rahner, Tresmontant, Mussner, Durrwell, Marxsen) i els únics quatre títols sobre la

mort (H. Holz, *Tod*, dins *HPhG* III (1974) 1514-1523; E. Jüngel, *Tod*, Stuttgart-Berlin 1971; J. B. Lotz, *Tod als Vollendung*, Francfort 1976 i H. Volk, *Das christliche Verständnis des Todes*, Münster 1958), li serà fàcil de comprendre quines són les grans preocupacions de Ratzinger en aquesta matèria. D'una banda vol deixar ben clar que «la escatologia cristiana no rehúye las tareas comunes de este mundo, escapándose al más allá..., no significa limitarse a la salvación privada del alma» (p. 101); i, de l'altra, assegurar la legitimitat del «lazo de unión propiamente dicho entre el pensamiento bíblico y el de la filosofía platónica» (p. 94).

Però és en el següent apartat on l'autor deixa tota mena de complexos i manifesta ben clar el seu pensament. El procés del tema que vol estudiar —immortalitat de l'ànima i resurrecció dels morts (pp. 104-153)— l'ha portat a presentar les tesis de Cullmann i d'Althaus i, en el camp catòlic, les de Greshake i Lohfink, i les expressions del mateix *Catecisme Holandès* (pp. 105-112): «La exposición que antecede quizás sea demasiado extensa para un manual. Pero parece necesaria en el momento, a la vista de que tales ideas han acabado por imponerse casi completamente a todo lo largo y ancho de la conciencia teológica. Se pretendía poner en claro que este consenso se apoya sobre un terreno extremadamente quebradizo. Con ese entramado hermenéutico, lleno de grietas y fallas lógicas, no pueden trabajar a la larga ni la teología ni la predicación. Había que cerrar el paso lo más pronto posible a un pensamiento que hace callar a la predicación, descalificándose, pues, a sí mismo como manera de interpretación» (p. 112).

Tanmateix, és en el moment de presentar l'estudi del material bíblic per a fornir una resposta als dos temes de la resurrecció i de la immortalitat (pp. 112-129) on l'autor precisa millor el seu pensament. Vull dir que l'autor, en el fons, està convençut que els textos de l'Escriptura poden ordenar-se en dues sèries: la que fa referència a la resurrecció i la que fa referència a la immortalitat, que identifica amb l'*estat intermedi*: «Gracias a la fe en el resucitado, 'situación intermedia' y resurrección se entrelazan mutuamente de modo más consecuente de lo que antes se podía hacer, pero siguen, sin embargo, siendo distintas» (p. 127). I no vull dir pas que jo, en certa manera, no comparteixi aquest punt de vista: vull dir —i m'ho sembla, sobretot, atès el tractament «històric» de la qüestió de l'*estat intermedi* (pp. 130-153)— que em sembla francament insuficient i insatisfactori si només queda reduït al tema del purgatori i al de la provisionalitat tot el problema de l'*estat intermedi*, malgrat l'afirmació solemne que «en este sentido, el documento —es refiere a la *Benedictus Deus*— se puede considerar, de hecho, como síntesis del movimiento espiritual de la patristica» (p. 135). D'altra banda, em sembla totalment reeixit el pensament de l'autor quan estudia el nou concepte d'ànima segons Sant Tomàs (pp. 136-144) i diu: «Es decir, con esto se ha conseguido lo que filosóficamente parecía imposible. Se han solucionado también las exigencias aparentemente contradictorias de la doctrina de la creación y las de la fe en el *sheol* modificada cristológicamente: el alma pertenece al cuerpo como 'forma', pero eso que es 'forma' del cuerpo, es espíritu, convirtiendo al hombre en persona y abriéndolo de cara a la inmortalidad» (p. 143).

L'autor és conscient que «contra todo lo que llevamos dicho se podría objetar, diciendo que no se ha dado en el blanco de la discusión más reciente. Porque de lo que se trata no es de defender o rechazar una antropología determinada, ni lo que se discute es, en consecuencia, tampoco el concepto de alma, sino que a lo que todo tiende es a negar la 'substancia' llamada alma con una inmortalidad que se deriva de ella, afirmando en contra de ello la supervivencia del hombre únicamente por la voluntad y la acción de Dios» (p. 144). I, per això, després d'estudiar directament el problema, acaba dient: «La inmortalidad no se debe al propio esfuerzo, y, aunque es don de la creación, no se trata de algo sencillamente natural; si, no obstante, se reduce a esto, entonces se convierte en perdición. La inmortalidad se apoya en una relación que se nos regala, y precisamente así representa una exigencia para nosotros mismos» (p. 150).

El tercer capítol del llibre és dedicat a donar respostes a aquestes preguntes: quant a la «resurrecció dels morts» (pp. 155-182), «¿qué es lo que pasa con la resurrección? Después de lo dicho hasta ahora esta cuestión bastante general se reduce a dos problemas muy concretos: El primero dice: ¿Se da algo así como un final del tiempo? Más allá del 'estar con Cristo', lo cual espera tras la muerte del creyente, ¿hay que poner algo más? ¿Hay que afirmar, ante todo, un final de la historia humana como tal y en su totalidad, un 'último día' verdaderamente, y todo ello apoyados en la fe? La segunda pregunta es ésta: ¿Tiene que ver la resurrección algo con la materia o no? ¿Espera la fe un cambio de la materia y, en consecuencia, algo así como una corporeidad en la resurrección?» (p. 156).

A aquestes preguntes, que un gran sector de l'exegesi i de la teologia d'avui —i cita A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1970), i els textos de Greshake, principalment *Auferstehung der Toten* (Essen 1969)— responen d'una manera negativa, l'autor, a partir d'allò que anomena «material tradicional» (pp. 158-170: el Nou Testament, l'explicació de la fórmula «resurrecció dels morts» en els tres primers segles i la discussió històrico-teològica sobre el cos ressuscitat), vol donar aquestes dues respostes: la primera, que, d'acord amb un text d'Orígenes (*Homilia 7 sobre el Levític*, 2), l'expressió «resurrecció al darrer dia» inclou l'afirmació de la indestructible relació de la història personal amb la història de la humanitat —«La reunión del conjunto representa también un acto que tiene lugar respecto de él mismo, así que es sólo el juicio general y definitivo el que sitúa a cada uno en el conjunto, indicándole el lugar que le corresponde y del que tomará posesión dentro de la totalidad» (p. 178)—, i, segona, que, d'acord amb Rahner (*Sentido teológico de la muerte*, 21s.), l'expressió «resurrecció corporal» exigeix la convicció d'una certa pancosmicitat de l'ànima «separada», en el sentit que «ese ser universalmente cósmico que se abre con la muerte, desembocaría en un intercambio universal, en una apertura universal y, en definitiva, en la superación de toda alienación» (p. 180).

Seguint el mateix raonament, l'autor es pregunta sobre la significació teològica de la Parusia (pp. 182-199). D'acord amb Grillmeier-Bacht, *Das*

Konzil von Chalkedon III, 280-286 (Würzburg 1954), que inclou un text de Daniélou (*Christologie et eschatologie*, 269-286), l'autor diu: «Lo que se quiere decir es que Cristo es la plenitud (*telos*) de todo lo real, plenitud incomparable con el curso temporal del mundo y la historia, representando, con todo, igualmente el final (*peras*) cronológico de este tiempo. Así que su venida es, al mismo tiempo, la exclusiva acción de Dios, para la que no hay correspondencias históricas y a la que no puede alcanzar ninguna periodización de la historia. Pero esa venida representa también la liberación del hombre, que no se da gracias a él pero tampoco sin su propia contribución, por lo que ciertamente no se puede calcular la llegada de esa liberación, aunque permite ver signos de ella» (p. 183). Explicació que, segons l'autor, significa la fe en el futur d'aquest món, fe en la veritat i en l'amor: «La historia tiene posibilidad de llegar a la consumación sólo desde fuera de sí misma, y se abre en cada ocasión a la plenitud, donde se acepta esa posibilidad externa, donde la historia vive vuelta a su propia superación trascendental» (p. 199).

No cal dir que, al meu entendre, aquest és el punt del llibre que més s'apropa a les qüestions de fons que avui dia l'escatologia té plantejades: la qual cosa fa que *aquesta* escatologia —molt més que les *altres* escatologies, de tipus intemporal, com és ara la de Greshake— respongui al desafiament que, des de la modernitat, l'home fa a la fe cristiana.

Per això mateix, i perquè suposo que l'autor no vol caure en el parany de convertir l'escatologia en una mena de topologia o topografia del més-enllà, hom pot rebre sense severitats excessives aquesta mena d'apèndix que representen les vint darreres pàgines del llibre, dedicades a l'infern, al purgatori i al cel, pàgines inspirades pràcticament en Balthasar i en Rahner.

Llàstima que manquin al llibre capítols tan interessants com són ara els possiblement dedicats a l'estudi de l'escatologia profètica o a les versions secularitzades de l'*éschaton*! Segurament que l'autor no ha cregut convenient d'incloure'ls-hi, pel fet que es tractava d'un «manual» que volia recuperar l'esquema tradicional dels *De novissimis*!

Josep Gil Ribas

COL·LECCIÓ «TESTIMONIS LITÚRGICS»: 1. *La Tradició Apostòlica*.

Traducció i notes d'Anton-Ramon Sastre. Barcelona 1977, 46 pp.

2. *La Didakhé*. Traducció de Vicenç Esmarats i Espauella, i introducció i notes de Miquel S. Gros i Pujol. Barcelona 1979, 43 pp.

3. *Discurs a Diognet*. Traducció i notes de Josep Ruaix i Vinyet. Barcelona 1979, 39 pp. Edic. Facultat de Teologia de Barcelona, Secció Sant Pacià.

«Testimonis litúrgics» és el títol d'una col·lecció de format senzill (20 x 14 cm.), d'unes cinquanta pàgines cada volum. Les cobertes de cada un són de color diferent però repeteixen el mateix motiu ornamental: un fragment

manuscrit visigòtic de l'antiga litúrgia hispànica. La importància rau, naturalment, en el contingut.

Es tracta d'unes publicacions periòdiques a càrrec del Departament de Litúrgia de la Secció de sant Pacià de la Facultat de Teologia de Barcelona. La finalitat de la col·lecció la suggereix el mateix títol: «Testimonis Litúrgics» són un recull d'escrits diversos necessaris per a l'estudi de la litúrgia i molt útils per a qualsevol disciplina teològica. En principi es proposa connectar amb els documents més valuosos de la tradició litúrgica, principalment dels orígens.

El desig del Departament és oferir als estudiants i persones interessades els textos i fonts més fonamentals que per altra banda no existeixen en edicions de fàcil abast ni en català. Cada volum ofereix la traducció catalana amb una introducció més o menys breu del document. Vol situar-se en un nivell entremig de la simple divulgació i de les edicions crítiques de més volada científica. Es tracta d'una presentació seriosa que parteix dels textos originals i de les versions més autoritzades. Els comentaris i les notes al text ofereixen els oportuns aclariments per a situar-lo correctament i facilitar-ne la lectura fins i tot a persones no especialitzades en la temàtica. D'aquesta manera hom vol assegurar la qualitat, la difusió i un cost baix a les persones a les quals altrament els en seria vedat l'accés per manca de coneixement de la llengua original o per un estudi o cost massa elevats.

Les introduccions procuren situar el text en la seva importància i en la seva problemàtica. Atès que els textos de les celebracions i dels escrits més antics tenen un valor que ultrapassa l'interès dels simples estudiants, hom ha pensat que aquest material pot esdevenir alhora un servei a un cercle més ample, com podria ésser un públic interessat per la catequesi o simplement per la vivència espiritual de les antigues comunitats cristianes.

Els primers documents de la col·lecció, segons l'ordre en què han aparegut, són: La Tradició Apostòlica, La Didakhé i el Discurs a Diognet.

Pel que fa al primer és prou sabut que la Tradició Apostòlica, atribuïda a sant Hipòlit de Roma, és un text excepcional pel seu contingut i la seva influència. A una distància d'uns cent-vint-i-cinc a cinquanta anys de la mort dels apòstols ens dóna una preciosa informació de com es celebrava l'Eucaristia i els sagraments, oferint-nos al mateix temps el text més antic de la Pregària Eucarística. La seva influència a través de les litúrgies d'Orient i d'Occident arriba fins a l'actual Missal Romà.

La Didakhé és un dels textos cristians primitius més importants. Gràcies a aquest document és possible conèixer detalls sobre la celebració de l'Eucaristia, la catequesi de les primitives comunitats cristianes i les normes missioneres que l'Església mare d'Antioquia emprava en la fundació de noves comunitats. La seva senzillesa colpidora i el profund sentit cristià és una invitació a rejuvenir les comunitats actuals.

El Discurs o Carta a Diognet és un joell de la literatura cristiana primitiva. Apologia escrita en estil sublim i senzill, ens mostra allò que pensaven els cristians del segle II ó III sobre la seva missió en el món, enmig de jueus i pagans.

La col·lecció preveu un centenar de títols seleccionats que a un ritme de tres o quatre a l'any voldria oferir, amb el concurs dels especialistes en

aquests temes, una progressiva difusió de documents tan valuosos. Ja es troben a punt de sortir les cinc catequesis mistagògiques de sant Ciril de Jerusalem, un recull d'Anàfores orientals, el text i rituàl de la Pasqua jueva, un antic Ordre baptismal, i l'Eucologi egipci de Serapió.

Joan Bellavista

J. JANINI, *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la Catedral de Toledo* 350 pp. + 24 làmines (Edic. Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Serie III, vol. 11), Toledo 1977. — *Manuscritos litúrgicos de las Bibliotecas de España: I. Castilla y Navarra* (Edic. Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos n. 38), Burgos 1977, 340 pp.

Aquestes dues obres han d'ésser recensionades conjuntament perquè són dos volums de l'«Iter Hispanicum», des de fa molts anys preparat pel Dr. José Janini, amb la lloable finalitat de catalogar i de facilitar l'accés a tots els manuscrits litúrgics conservats en la nostra península. Les dificultats econòmiques que troben aquestes edicions han impedit que els quatre volums de què constarà l'obra hagin pogut ésser editats conjuntament, i per això la part corresponent als manuscrits litúrgics de la Biblioteca Nacional de Madrid ja fou publicada fa uns quants anys per l'esmentada biblioteca — Cf. J. JANINI-J. SERRANO, *Manuscritos litúrgicos de la Biblioteca Nacional. Catálogo*, Madrid 1969—. Ara, gràcies a l'ajuda del «Patronato del Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos» i de la Facultat de Teologia de Burgos, s'ha pogut publicar la part corresponent a la rica Biblioteca Capitular de Toledo i a les biblioteques de la zona castellano-navarresa, incloses les de Galícia, Astúries, Extremadura i Andalusia. Un quart volum de propera aparició, que conté els manuscrits corresponents als antics regnes de la Corona d'Aragó, també serà publicat per l'esmentada Facultat de Teologia. La riquesa en manuscrits litúrgics de la Biblioteca Capitular toledana ja era prou coneguda, però mai ningú no s'hauria pogut imaginar que, malgrat el trasllat fet durant la primera república, de part dels seus fons a la Biblioteca Nacional de Madrid, encara conservés, entre manuscrits íntegres i fragmentaris, 251 peces. En aquest catàleg, els manuscrits són descrits segons les més modernes tècniques, i d'alguns d'ells, especialment els pontificals, també es dona l'incipit de tots els ordes que contenen. Ultra els prou coneguts manuscrits de litúrgia hispana, als quals cal afegir un fragment d'oracional festiu fins ara desconegut —n. 251 del catàleg—, sobresurten una excel·lent col·lecció de sacramentaris, rituals i pontificals dels segles XII-XIII, que permetrà de conèixer bé l'evolució del ritu romano-franc al regne castellano-leonès quan hi fou suprimida la litúrgia hispana, i moltes peces procedents d'Itàlia, algunes pertanyents a la litúrgia papal, que provenen de les biblioteques dels cardenals Zelada i Lorenzana. Al final, a més dels índexs, l'autor publica tots els incipit d'un

fragment de «*Liber Misticus*» de la tradició litúrgica B, conservat al «Museo de los Concilios» de Toledo, l'orde de la missa a Toledo al final del segle XII, una «*Oratio Roderici Toletani Archiepiscopi*» i les lectures de l'ofici de sant Eugeni escrites pel canonge Alfonso Ortiz. Vint-i-quatre reproduccions de manuscrits en negre i dues en color il·lustren el volum, el qual va precedit d'una presentació a càrrec del Dr. Francisco Rivera Recio, degà del capítol toledà, i d'una breu història de la biblioteca feta pel Dr. Ramon González, l'actual bibliotecari-arxiver. El Dr. A. M. Mundó ha col·laborat en l'obra per perfilar la data d'alguns manuscrits. En el segon volum, que ací recensionem, es descriuen, seguint els mateixos mètodes, 384 manuscrits íntegres i fragmentaris fins ara identificats en les biblioteques civils i eclesiàstiques d'Àvila, Burgo de Osma, Burgos, Cáceres, Calahorra, Còrdova, Còria, El Escorial, Granada, Jaén, León, Lugo, Madrid —Academia de la Historia, Archivo Histórico Nacional, Museo Arqueológico Nacional, Museo Lázaro Galdiano, Biblioteca del Palacio Real i Biblioteca del Marqués de Villarreal de Álava—, Orense, Pamplona, Plasència, Salamanca, Santiago de Compostela, Santo Domingo de la Calzada, Monestir de Silos, Segòvia, Sevilla, Sigüenza, Sòria, Toledo —Biblioteca Provincial, i Museo de Santa Cruz—, Tuy, Valladolid i Zamora. D'algunes —Burgos, León, Osma, El Escorial...—, ja se n'havia publicat el catàleg, però de les altres gairebé no se'n sabia res. És per això que l'obra és molt valuosa i que serà de gran utilitat per als estudiosos de la litúrgia i dels manuscrits. Cal agrair al Dr. José Janini la pacient tasca que fins ara ha fet en l'àmbit dels manuscrits litúrgics, i esperem que l'obra aviat es veurà completada amb el volum on es descriuran els manuscrits de les biblioteques catalanes.

Miquel S. Gros

José JANINI, «*Liber Misticus*» de Cuaresma (*Cod. Toledo 35.2, hoy en Madrid, Bibl. Nac., 10110*) (Edic. Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, Serie Litúrgica 1), Toledo 1979, LI + 306 pp.

El Dr. José Janini, a més de publicar catàlegs de tots els manuscrits litúrgics de la nostra península, té el projecte d'editar els manuscrits de litúrgia hispana que encara resten inèdits, a fi de facilitar-ne l'estudi. L'obra que ací recensionem n'és el primer fruit i la garantia que, dintre pocs anys, els investigadors tindran a mà, en edicions de fàcil consulta, tots els elements que encara els manquen per a fer avançar sòlidament la coneixença de l'antiga litúrgia hispana. L'última edició crítica d'un d'aquests manuscrits datava de l'any 1959, quan el Dr. Josep Vives i el P. Louis Brou publicaren l'antifoner de León. Ha calgut, doncs, esperar vint anys perquè l'empresa fos relançada. El manuscrit triat per a aquesta ocasió és un dels que ha creat més problemes als investigadors en els intents que s'han fet de datar-lo amb precisió; és interessant, encara, perquè presenta una disposició de les antifones i de les oracions diferent de l'Oracional hispànic de Verona i de l'esmentat Antifoner de León. El manuscrit procedeix de la

parròquia mossàrab de Santa Justa i Santa Rufina de Toledo, d'on, al final del segle XVI, probablement en preparar les edicions cisnerianes del missal i del breviari hispànics, passà a la Biblioteca Capitular toledana i, en la desamortització de la primera República, a la Biblioteca Nacional de Madrid. Una nota amb l'any 1006, posada en la còpia que el P. Burriel féu d'aquest manuscrit, ara també conservada a la Biblioteca Nacional de Madrid, havia fet creure a tothom que el manuscrit havia estat copiat en l'esmentat any. L'anàlisi paleogràfica que en féu el Dr. A. M. Mundó, ja fa uns quants anys, mostrà que aquesta datació, a més de no tenir cap fonament, és impossible i que, d'acord amb la seva lletra, ha d'ésser del final del segle XIII, cap a l'any 1300. Haver-li assignat una datació tres segles posterior no li treu cap valor perquè, a més de constituir un bon testimoni de com es desenvolupava el ritu hispànic a les parròquies mossàrabs en l'esmentat segle, pot contenir, en l'aspecte litúrgic i en el textual, una tradició més antiga que els altres manuscrits, la majoria dels quals pertany als segles X-XI. Cal també, però, ésser caut a utilitzar-lo perquè és possible que, en alguns punts, pugui presentar-se força romanitzat. El Dr. A. M. Mundó, en el primer capítol de la introducció, presenta un molt important estudi codicològic i paleogràfic del manuscrit, on addueix les raons de la datació tardana que cal assignar-li. El manuscrit només conté els oficis —matines, hores menors i vespres— de les fèries de quaresma, des del seu inici fins al Dijous Sant, aquest comprès. Els textos —antífones, oracions i himnes— són publicats amb referències als llocs corresponents dels altres manuscrits litúrgics hispànics i al «Breviarium Gothicum» del Cardenal Cisneros, en la confecció del qual fou àmpliament utilitzat. Per a facilitar-ne la consulta, el volum porta índex de peces, de referències bíbliques i de grafies rares. Una làmina en color, repetida a la portada, permet al lector de fer-se càrrec del tipus de minúscula visigòtica goticitzant en què és escrit. És una excel·lent edició que ajudarà molt a esbrinar les relacions existents entre les dues tradicions litúrgiques hispàniques que ens han pervingut, i que esperem que aviat serà completada amb la publicació del manuscrit Toledo 35.5, que conté els oficis dominicals i les misses del temps de quaresma, també segons la tradició litúrgica hispànica B.

Miquel S. Gros

G. GIRONÉS, *Los orígenes del misterio de Elche*, dins *Marian Library Studies New Series* 9 (1977) 13-188..

El misteri d'Elx conta ja amb una extensa bibliografia, a la qual cal afegir aquest estudi que, probablement, és el més important i definitiu de tots. Els investigadors, en estudiar l'origen i l'evolució del text d'aquesta peça teatral, sempre s'han trobat amb l'escull d'haver d'iniciar les recerques només a partir del text d'una «Consueta» escrita l'any 1625 i de breus notícies del

segle anterior sobre la seva representació. El mèrit d'aquest estudi és haver-ne esbrinat les fonts literàries des dels antics apòcrifs assumpcionistes, de la «Legenda Aurea» i de les peces similars que ja des del segle XIII s'utilitzaven en altres esglésies. Això li permet d'obtenir un *terminus a quo* de la seva existència que pot ésser posat en els primers decennis del segle XV. Al principi no seria altra cosa que la imitació reduïda i sobria d'un misteri semblant celebrat a la catedral de València, en el qual aviat s'incorporarien elements d'una altra peça teatral procedent de Mallorca. Al segle XVI, en posar-hi polifonia, el text hauria estat revisat, i amb pocs arranjaments posteriors s'hauria arribat a l'esmentada versió de l'any 1625. La peça seria obra d'un dels clergues d'Elx que n'iniciaren la representació a principis del segle XV. Sembla que la manca de tradició textual del misteri no permet d'anar més enllà en la recerca dels seus orígens. L'autor publica el text actual i una possible reconstrucció del text primitiu. L'obra és enriquida amb una bibliografia referent al tema, que sembla exhaustiva, i amb fotografies de la seva escenificació teatral.

Miquel S. Gros

Vincent FERRER, *Tractatus de Suppositionibus*. Critical edition with an introduction by John A. Trentman (Grammatica Speculativa, Band/Volum 2) Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1977, 188 pp.

Llevats els grans mestres caps d'escola com Tomàs d'Aquino, Duns Scot, o, fins i tot, Pere Abelard, Vicent Ferrer va ser un dels primers lògics medievals amb edició moderna de la seva obra. Cal reconèixer que amb ben poc profit. Es tracta, és clar, del sant valencià, predicador carismàtic, portaveu del Papa Luna —Benet XIII— quasi fins al final del Cisma d'Occident, compromissari a Casp junt amb el seu germà Bonifaci. Tot aquest conjunt d'aspectes polítics, hagiogràfics, històrics i fins de patologia psíquica i religiosa, ha fet oblidar que va ser professor de lògica de la primera universitat de la Corona d'Aragó, la de Lleida, de 1371 a 1372. Durant aquests dos cursos acadèmics escrigué el seu *Tractatus* i un *De unitate universalis*, segons ens confirma el seu editor crític.

Després de l'edició pietosa i aproximativa de H. D. Fages —*Oeuvres de Saint Vincent Ferrer*. París 1909— J. A. Trentman ens n'ofereix l'edició crítica, basada en els tres manuscrits coneguts— Madrid, Bibl. Nac. 3368; París, Bibl. Univ. 365; Viena, Dominicanerkonvent 49/271— precedida d'una àmplia introducció (pp. 9-82). Un cop més, es compleix la tradició de recuperar els nostres autors quan algú de fora ens en fa memòria. Irlanda, Dinamarca, Bèlgica —per no parlar de França, Itàlia, Anglaterra i Alemanya— editen sòlides i específiques col·leccions de textos llatins medievals; ni per l'Estat Espanyol ni pels Països Catalans s'ha passat de les bones intencions en aquest aspecte de la cultura. I val a dir que els nostres autors medievals no deuen ser gaire inferiors als estrangers si hom ho ha de

valorar per les figures d'Arnau de Vilanova o de Vicent Ferrer. El primer ens arriba ara gràcies als esforços de la Universitat de Granada, que edita l'*Opera Medica* llatina amb introducció anglesa de M. R. McVaugh; el segon ens ve d'Alemanya.

En els aspectes materials, l'edició del *De Suppositionibus* tan sols pot rebre lloances. És acuradíssima, molt agradable en el text i fins i tot en la disposició i tipus de lletra emprat en l'aparell crític i científic de peu de pàgina.

En la identificació dels textos de les «autoritates» explícitament citades per V. F. l'editor s'ha afanyat a donar-ne la referència exacta. En canvi, sistemàticament refusa d'identificar la procedència de les opinions que l'autor valencià presenta com a «objectiones». Era una tasca difícil i bon punt conjectural, ja que V. F., com acostumem a fer tots els medievals, no identifica explícitament els seus oponents. Però, ja que s'ha arriscat a donar alguna identificació i paral·lel a la introducció, no hauria estat de més repetir-la i concretar-la a peu de text, encara que sols fos a títol de contextualització històrica com feren manta vegada, v. gr., els editors de les *Opera Philosophica et Theologica* de Guillem D'Ockham.

Si s'hagués fet aquesta contextualització històrica, semblaria menys estrany l'índex de noms propis del final del llibre: per a la major part, la remesa es fa únicament a la introducció de l'editor. Noms tan preclars com Walter Burleigh o William of Ockham, que V. F. cita nominalment com a «adversarii» a l'inici del seu escrit, oferirien prou justificació com per a contextualitzar diverses qüestions del text i fer-hi remesa des de l'índex. Amb més sorpresa encara, hom es troba en l'índex de matèries moltes més remeses a la introducció que al text de V. F., quan la introducció és palesament selectiva en la seva temàtica i escassa de remeses al *Tractatus*. Sorpren, per exemple, que el concepte de «Grammatica speculativa» sols remeti a una pàgina de la introducció, quan sovint V. F. parla de les funcions del gramàtic en contraposició a les del lògic, i de l'anàlisi gramatical en oposició a l'anàlisi lògica; encara que en la introducció hom trobi la cita exacta, no hauria estat de més ampliar el concepte de l'índex —més aviat escàs— per a donar cabuda als «grammaticus» i «grammatica» del text. El mateix es pot dir de conceptes com «de re/ de dicto» (o els seus equivalents), «lògic», «property» (per què no els «propium» i «propietas» emprats per V. F.), «verbum mentale», etc. «Actum» i «potentia» són dos termes ben característics en un text tomista: ni l'un ni l'altre no figuren en l'índex: naturalment, tampoc no se'n llegeix gran cosa en la introducció (pp. 30 i 80).

En efecte, V. F. escriu un tractat que es proclama tomista sempre que pot. Moltes vegades cita Aristòtil: alguna, d'altres autors (Alfarabi, Averroes, Albert Magne, Hervéus Natalis, Boeci, Plató —a la p. 150, que no figura en l'índex potser perquè és cita indirecta a través de Tomàs—); però mai no s'oblida d'adduir l'opinió de Tomàs d'Aquino i alguns cops s'afanya a advertir que el que diu és ben bé l'opinió del *Sanctus Doctor*. Ja a l'inici de l'obra, V. F. declara que aspira tan sols a exposar la «via media» de Tomàs, sense polemitzar amb els extremistes «Galtirus» (W. Burleigh) i «Ocham et suis sequaces». En realitat no farà un paper tan humil, car la

seva sistematització de Tomàs té punts i un enfocament general ben poc reduïbles al mestre, i les objeccions que afronta no són gaire trescentistes. J. A. Trentman ens ho fa notar a les pp. 17 i 29 especialment. En definitiva, la problemàtica és nova.

Les grans tesis típiques i peculiars de V. F. es poden resumir: 1) La teoria de la *suppositio* dels termes cal veure-la en relació a la teoria dels universals; 2) La *suppositio* és una propietat del subjecte de la proposició verbal o escrita, únicament i exclusiva, derivadament que la *significatio* és propietat exclusiva de la *vox*; 3) La *suppositio* d'un subjecte cal veure-la en relació al predicat; 4) Existeix una «*suppositio naturalis*» del subjecte; 5) Quan el terme subjecte és emprat en *suppositio naturalis*, la proposició és universal i necessària; 6) Tot terme és sempre significatiu, àdhuc amb *suppositio materialis*.

Com molt bé diu J. A. Trentman (p. 27), és ben difícil de saber en què consistia exactament l'extrem realisme de Walter Burleigh en l'estadi actual dels estudis sobre aquest autor anglès. Ockham està molt més estudiat, és més clar i amb menys fluctuacions doctrinals. I d'Ockham sí que es pot dir amb certesa que no faria seva cap d'aquestes tesis, ni tan sols l'ambient problemàtic general, encara que comparteixi la terminologia.

Aleshores, hom no pot deixar d'admirar-se quan Trentman enuncia que «*Vincent's extremists were not so very extremist and may have held positions not terribly far removed from his own*» (p. 28). Deu ser veritat que ni Ockham ni Burleigh no són uns extremistes eixelebrats en el seu context: són massa intel·ligents i massa bons teòrics. Però l'expressió de Trentman suggereix que en realitat tampoc no eren sistemes extrems, com diu V. F., respecte al seu propi sistema: per a l'editor, V. F. i Ockham no difereixen gaire. I malgrat tot —deixant de banda l'extremisme de Burleigh, que Ockham cataloga com a pensament d'uns «moderni» entre els quals situa Tomàs també, i totalment oposats al seu propi pensament— la contradicció entre Ockham i els «moderni», amb V. F., és ben radical i total. Estan en desacord tant en la visió global del món com en les conseqüències que en deriven per a l'ontologia, la política, la tècnica, la lògica, la ciència, etc.

Davant d'això hom es pregunta si Trentman no haurà caigut en diversos equívocs en escriure la seva introducció: uns equívocs que avui s'anomenarien símptomes d'una mentalitat o una ideologia positivista. Els equívocs sembla que flueixen moltes vegades —i aquesta n'és una— d'afirmacions que ens inclinariem a considerar ben certes: a) Tots els autors d'una època determinada, poc separats cronològicament, tenen un vocabulari i un bon cúmul de principis —mai enunciat explícitament per raó de la seva mateixa obvietat, però clarament detectables i enunciables uns segles més tard— que els fan possible un camp comú i equívoc de diàleg; b) La veritable semàntica de les seves expressions no és mai desentrellable amb certesa i nitidesa per a nosaltres, a segles de distància. L'ús equívoc de la primera afirmació sembla glatir en l'atenuació sense matisos que fa Trentman de l'oposició entre Ockham i V. F.: l'un i l'altre, en efecte, són ben bé homes de la seva època. Però això no treu que en són extrems perfectament irreductibles, tant per la consciència que ells mateixos tenien de les seves

posicions relatives, com per l'estimació que en feien els seus contemporanis, tant de les teories abstractes com de les conseqüències que se'n podien derivar. L'ús positivista equivoc de la segona afirmació aflora ben perceptible en el to «tècnic» de tota la introducció, reduïda voluntàriament (p. 15 i ja a la p. 9) a qüestions lògiques i lingüístiques, i amb positiu disseny d'evitar les històriques i fins l'estudi global de la teoria de la *suppositio*. Ja ben al començament ens anuncia Trentman que no vol fer un «comentari» al tractat de V. F. Ens ofereix una introducció que «is quite selective» (p. 15). I, en principi, no hi ha res a dir-hi, està molt en el seu dret al delimitar l'extensió i profunditat del seu escrit i l'estranyesa que ens suscita la introducció de l'editor no ve d'aquests determinis formals. El problema rau en el tipus de selecció i en l'hermenèutica que imposa, a més a més.

Vegem-ho d'una mica més a la vora. Assegura Trentman que, a part de «dos o tres temes generals» (p. 15) —tasques del lògic, relació entre lògica i ontologia, doctrina del significat—, n'inclou alguns altres d'especial interès «to modern logicians». A la p. 18 encara insisteix «comparing his ideas to some of those of modern logic and philosophy of logic», procediment que qualifica de «speculative and comparative». Certament, aquesta comparació sembla aclarir i concretar què entenia Trentman a la p. 9 quan, en justificar l'edició, proclamava que l'obra de V. F. no té sols un interès històric sinó que el mou especialment el fet de pensar que en llegir autors antics «some of ours problems were also their problems». I compremem per què clama contra un «thorough historicism that would rob us this possibility» de comparar el nostre amb el seu pensament, potser en nom d'un «progrés en filosofia» del qual un xic més amunt declina opinar. No es pot retratar més clarament la justificació del que hem qualificat de mentalitat i mètode positivista —ben compatible d'altra costat amb un cert tomisme—, i que ha donat lloc a una munió d'històries de la ciència que es limitaven a cercar —amb analogies ben poc científiques— uns avis il·lustres per a les més noves idees dels científics contemporanis.

Potser no és ara el moment de discutir *in extenso* les virtuts i mancances d'un comparativisme especulatiu i descarnat com aquest. En tot cas, els treballs anteriors que Trentman recull ara en la introducció ja ens havien donat la impressió d'un cert desenfocament històric. En un article ampli sobre aquesta mentalitat i mètode, que no és pas privatiu de Trentman, caldria notar que no és correcta l'equació que s'estableix entre text antic i lector d'ara; no és cert que l'apropament dels problemes antics als nostres està en raó inversa de la separació històrica que arribem a formular respecte als autors antics i nosaltres. Més aviat es pot afirmar que la distanciació històrica d'un autor i la seva època en una comprensió globalitzadora —no diguem «totalitzadora», que Popper se'ns posaria nerviós— de la peculiaritat i irrepetibilitat de l'època i els seus problemes, ens il·lumina ensems sobre la semàntica dels problemes concrets que l'autor formula i sobre l'origen i ordre de la multitud d'elements que pul·lulen caòticament pels nostres problemes d'avui si s'afronten sense perspectiva històrica suficient. El que «is demonstrably false» (p. 9) no és exactament el que Trentman assenyala —que la distanciació històrica és esterilitzant— sinó que la mera

acumulació de presumptes «fets» històrics, llegits sense una adequada crítica de la mentalitat d'avui amb què els abordem —i, en realitat, construïm— serveixi per a altra cosa que per a l'erudició banal. Amb una teoria distanciadora de les èpoques històriques, la història és mestra de la vida d'avui, en descobrir-nos nivells i irrepetibilitats sota fórmules superficialment similars, problemes diferents sota paraules idèntiques, finalitats i perspectives noves sota noves solucions a vells problemes, tots ells presents d'alguna manera fins i tot en la mera especulació formal d'avui.

Des del seu enfocament positivista, Trentman no troba entre V. F. i Ockham altra diferència que tenir aquest una «very simple and economical» teoria de la significació (p. 31) enfront de la rica complexitat del pluralisme semàntic de V. F. El capgirament que representa: a) passar d'una lògica del llenguatge verbal o escrit (signes arbitraris), com vol Ferrer, a una lògica del llenguatge mental (necessari) com vol Ockham; b) passar, derivadament, d'un ordre de primacia entre significació —subjectivació— *suppositio*, com postula V. F., a una caracterització del concepte com a «signe» buit —mancat de connotació, en el sentit actual d'implicar en el concepte un conjunt intencional de notes— definit funcionalment per la *significatio* (entès com a *Bedeutung* en oposició a *Sinn*, en terminologia de Frege) i el seu natural destí a *supponere*, ambdós en el mateix pla; c) passar d'una concepció reproductiva («similitudo», «adaequatio intellectus et rei», etc.) del real en el coneixement, a una radical limitació del coneixement a un «enunciar-nos mentalment aspectes del món»; i finalment i més a fons, d) passar d'una lògica al servei d'un coneixement sapiencial del món a una lògica que té consciència d'analitzar la formalitat del «dir sobre el món» d'una manera epocal —també la lògica, malgrat la persistència en una diferent estructuració global de vells problemes i solucions, que precisament per raó de l'estructura on vénen a inscriure's ja no són exactament iguals al que sembla conservar-se, és un afer històric amb una evolució ben poc homogènia—, tot això no sembla rellevant a Trentman.

Volem dir que no tenen importància els estudis que Trentman ens ofereix? De cap de les maneres. Les anàlisis de Trentman ens semblen molt suggeridores. Segurament són un bon punt entre el que discuteix i preocupa un científic lògic d'avui i el que V. F. anomenava un problema lògic ahir. Volem assenyalar tan sols que no és una introducció filosòfica ni una perspectiva d'història de la filosofia, i que el tractat de V. F. té més importància i molt més contingut del que ressalta l'editor. L'aportació de V. F. no està en el camp de la lògica —del que avui s'entén com a lògica «normal», en expressió de Kuhn— com la importància de Pitàgoras no radica a ser pare de les matemàtiques, per la senzilla raó que el seu ús dels nombres no és gens homogeni amb el d'avui.

Són importants V. F. i el seu tractat com un intent molt àgil, molt sofisticat, de realització del pensament ben conegut de tota la línia aristotèlico-tomista un cop entrellucat un nou món teòric a través del corrent nominalista, i d'una societat que ja no és feudal. Representa un prendre les aigües un xic més amunt que Tomàs d'Aquino per a salvar —perquè es creu important i perquè moltes coses de la vida religiosa i temporal en depenen

aparentment— el paral·lelisme entre pensar i ser. Salvar aquest paral·lelisme passava en aquell moment històric i per aquella temàtica lògica per la defensa del paral·lelisme de l'estructura formal del pensament i la realitat profunda de les coses extramentals, i això ja a partir dels elements primers del coneixement, els conceptes. D'aquí tota la polisèmia conceptual de V. F. a través de l'*intentio* mental enfront a la *vox*, la limitació de l'àmbit de la *suppositio* a un tercer lloc precedit per la *significatio* i la *subjectivatio* dels termes, la necessitat d'una *suppositio naturalis*, etc. Altrament el signe-acte del concepte se li tornava merament lingüístic i entrava en la problemàtica nova d'aquella visió del món que ara anomenem «modernitat». Un tema i unes preocupacions paral·leles cronològicament i epistemològicament a les de V. F. en la *suppositio* són les que giren al voltant del «complexum significabile»: el problema d'on rau la realitat del que aporta la proposició, més enllà del realisme o essencialisme dels termes aïllats.

En no donar ni tenir en compte tot aquest context —ben allunyat de la «lògica normal» i la seva filosofia en el nostre segle—, el tractament que fa Trentman de la relació entre lògica i ontologia és ben pobre, com a simple constatació que als medievals lògica i semàntica els semblaven inseparables: com tota lògica natural amb llenguatge ordinari no pot deixar d'imposar; i d'aquí el mèrit —profètic més que real— d'un Ockham amb el seu «llenguatge mental perfecte» que està demanant —i no aconseguint— un formalisme axiomatitzat i simbolitzat com el d'avui. Sols històricament té sentit preguntar-se com i quin paper —de fre i retard— juga V. F. i per què; en canvi, no en té esbrinar, en trist aïllament, si diu el que «sempre s'havia dit» o el que «ara diem», que això o és ben senzill de veure o, en l'asèpsia d'entorn històric, és simplement introyable.

No té sentit, en efecte, preguntar-se a quina teoria actual sobre la significació s'acosta V. F. amb la seva doctrina, sinó quins elements d'avui manquen a V. F. i l'impideixen dir el mateix que avui diem, i quins podia ja tenir perquè estaven en el seu entorn i no acceptava. Fer això és emprar la memòria històrica per a concretar tècnicament la diferència entre V. F. i nosaltres, en lloc d'arrastrar el medieval als nostres dies per a enquistar-lo on ell físicament no es troba.

Tampoc no sembla massa inspirat Trentman quan escriu: «Fourteenth-century logicians were more imaginative and inventive in producing solutions to problems than in producing new problems or even new examples to illustrate the old problems» (p. 41). Això és caure ensems en la sobrepassada idea d'una Edat Mitjana «tradicionalista» i merament «transmissora» i en l'actitud d'avui que valora la imaginació i la inventiva en els mers jocs lògics perquè hom sap que de jocs lingüístics ociosos —tecnicismes de despatx— poden sortir-ne idees genials, aplicables a nous àmbits concrets de la realitat. Un V. F., que creu que la lògica assenyala fines estructures del real, aporta valors de veritat ontològics, no juga quan fa la lògica, i com ell ho veuen la major part dels medievals. Els *Dialectici* i els *Cornificiani* mereixen en aquells segles totes les damnacions, precisament perquè no fan lògica sinó logomàquies. Sota les noves solucions hi ha nous problemes i nous exemples que pugnen per sortir a la llum creant noves semàntiques per a termes vells. Però, és clar, en la perspectiva d'un lògic pur, això no

pot aparèixer per manca d'espai històric: ja no són formalitats comprensibles per la lògica i des d'avui, un avui atemporal i ahistòric.

Tampoc no sembla que la sofisticaria pugui ser presentada com a exemple (vegeu la nota 1.^a a la p. 41) de la serietat d'un problema lògic en cap temps. De sofisticaria econòmicament rendable sempre n'hi ha hagut, però mai ningú no ha pensat que tal «utilitat» de la lògica fos altra cosa que un ús banal i ocurrent del terme utilitat. Es pot assegurar que la literatura «sofística» de la Baixa Edat Mitjana era molt més científica, àdhuc en un nominal com Joan Buridà, del qual Trentman a la p. 45 cita el *Sophismata*, editat en la mateixa col·lecció de l'obra que comentem. En canvi, el que en la «Introduction V: Horse»promising and Intentionality» estudia Trentman sembla força ben enfocat, en el sentit del que esperem en una introducció a un medieval: és molt més acurada l'anàlisi dels contemporanis de V. F. i molt més assenyalada la diferència entre la seva lògica i les actuals preocupacions sobre la intencionalitat de «Et prometo un cavall».

En el sisè i últim apartat de la introducció, es diria que Trentman recau en el seu desenfocament general. El problema no és l'essencialisme aristotèlic o «modern» de V. F.; és evident que el dominic valencià és essencialista i que ho és en nom de la «necessitat», que altrament se li feia difícil de justificar per a certes proposicions. El problema és precisar i calibrar el nivell i les tasques que confia a la «necessitat» i com l'entén en relació a la doctrina dels seus oponents, en especial Guillem d'Ockham. Després d'un llarg repàs de les teories de la *suppositio naturalis* de Petrus Hispanus, W. Burleigh i W. of Shyreswood tan sols, i de la moderna «predicació essencial» (W. V. Quine, W. Kneale, R. B. Marcus, T. Parsons, A. Plantinga, G. Frege, A. Church, A. N. Prior, etc.), i d'haver subratllat el to lingüístic —ben nou en relació a Aristòtil i comú als autors del s. XIV— que V. F. dóna al tema, Trentman acaba afirmant que «All this strongly suggests an analysis of these propositions (*per se*) as conditionals on the order of 'For any x, if x is P_s, x is P' where 'P' represents the predicate of the original proposition and 'P_s' the predicate formed from its subject term...» (p. 70), per a passar tot seguit a negar que V. F. hagués tingut consciència de la importància de la idea de «variable» que això implica, etc. I, això, ja és excessiva mostra dels defectes d'un mètode. Precisament aquesta lectura de V. F. —ultra la contradicció que hi ha entre els seus apartats— és la que històricament no es pot fer. Primer, perquè reduir l'origen de la necessitat a la formalitat d'una condicional és el que li ofereix el seu oponent principal, Ockham, ben coherent amb la teoria del coneixement de l'anglès però absolutament oposada a la d'un tomista declarat com el valencià, que a més vol assenyalat distàncies. Segon, perquè, en tot cas, —i això ja ens cridà l'atenció en un treball anterior de Trentman sobre el predicat i el subjecte en V. F.— Ockham, que *supponit* tant el subjecte com el predicat d'una proposició, podria haver-se acostat a una anàlisi de les proposicions on els arguments són variables. I, malgrat tot, Ockham dóna a entendre que si subjecte i predicat actuen gràcies a la *suppositio* com a functors predicatius, el seu argument sempre és l'individu real denotat i no un qualsevol individu. Tot i movent-se pels terrenys de l'homogeneïtat i atomicitat dels signes mentals com a elements d'un llenguatge que «no és de cap idioma», tot i

atendre als «móns possibles» fins a arribar a destacar el voluntarisme diví de la creació i l'absència de necessitats ontològiques, i tot i declarar «formal» tota necessitat en unes «ciències» (no una de sola) de «proposicions sobre la realitat» i no de «realitats», Ockham hauria escrit, ben incorrectament vist des d'avui, «Pa» o «P_sa» i mai «Px». És ben inversemblant que, en la seva òptica de «via mitjana», V. F. hagi pensat ni en somnis el que Trentman li atribueix. I és que, es vulgui o no, el pensament medieval té unes regles d'enunciació que s'oposen diametralment i fan impossible l'anàlisi que pot practicar la lògica matemàtica nostra en el nostre segle. No en va la lògica s'ha format històricament, i la que Trentman aplica no és ni pot ser pensada abans de Kant; com a mínim, va aparèixer al s. XIX, té la «formalitat» que li pot donar el s. XX, però no és gens eterna ni neutra. Per moltes modalitats que hom apliqui, la lògica d'avui no tradueix sense trair greument la terminologia i les regles de pensament i enunciació del món medieval. Aquesta va ser l'equivocació de J. Lukasiewicz amb Aristòtil, la de D. P. Henry amb Anselm de Canterbury, i la de Trentman en l'anàlisi positivista d'un V. F. El bon dominic valencià és summament interessant per a la història civil o eclesiàstica, la història de la filosofia o de la teologia, però precisament en tant que no és precedent ni avançat del que ara pensem i com ara ho pensem, sinó tot al contrari. És un gran, reposat, lúcid representant del seu segle en una de les opcions possibles, la que no portà al segle XX. A Trentman, doncs, mai no li agrairem prou l'edició que ens ofereix, mal que resulti molt seva la interpretació que ens fa del pensament del seu autor.

Francesc J. Fortuny

David J. VIERA, *Bibliografia anotada de la vida i obra de Francesc Eiximenis (1340?-1409?)*. Presentació de Martí de Riquer (Publicacions de la Fundació Salvador Vives Casajuana LXII), Barcelona 1980, 134 pp.

El treball que presentem ha estat guardonat «ex-aequo» amb el premi Ferran Soldevila 1979 convocat per la Fundació que l'edita. L'autor mereix el nostre agraïment per haver aplegat en aquest volum, primer, una visió de conjunt de la investigació sobre el gran polígraf gironí Eiximenis i la seva obra (pp. 9-23) i, després, un recull bibliogràfic on elenca les obres que fan referència a manuscrits eiximenians (pp. 27-37), a incunables i llibres rars (pp. 37-49), a edicions modernes (pp. 49-53), a fragments i adaptacions (pp. 53-54), a estudis i referències a la vida i obra eiximenianes (*sic!*), (pp. 55-129), a conferències no publicades i publicacions acceptades o anunciades (pp. 129-131) i a Addenda (p.131). L'agraïment s'ha de fer extensiu a la Fundació editora per la promptitud amb què ha posat aquest instrument de treball en mans dels interessats.

Cada fitxa bibliogràfica, ultra les dades tècniques (entre les quals es troben les indicacions de recensions o resums), porta una o algunes frases

de l'autor resumint el contingut de l'escrit corresponent; remarcuem que hom pot trobar en aquest recull no sols obres que s'ocupen directament d'Eiximenis o d'alguna de les seves obres o ensenyaments, ans també d'altres que hi fan simples referències.

És indiscutible que aquest llibre farà un gran servei i tant de bo que contribuís a revifar entre nosaltres els estudis eiximenians, encara no refets de la pèrdua, l'any 1936, dels pares Antoni Maria de Barcelona, caputxí, i Andreu Ivars, franciscà. Només és de doldre que sigui tan fàcil de trobar-li els punts febles. El més visible és la manca d'un índex de noms, més indispensable pel fet que alguns autors no consten on hom els cerca, com és ara Víctor Sebastián Iranzo, introbable entre els primers cognoms començats amb S (cf. p. 85); en el cas d'autors caputxins, Martí de Barcelona (pp. 33 i 91) i Basili de Rubí (p. 59) entren pel nom de religió i en canvi Ordal, Norbert d' (p. 72) o Esplugues, Miquel d' (p. 74) ho fan pel toponímic; i serà difícil que qui el cerqui trobi el P. Norbert d'Ordal, car és col·locat entre els cognoms començats en D. Manca la numeració de fitxes, cosa tan corrent (i útil) en les bibliografies. Prescindim de les grafies de cognom equivocades (p. e., Espalza, p. 74; Sans i Trevé, p. 114), dels noms de personatges desfigurats (Climent V no té cap butlla destinant Eiximenis a València; deu ésser Climent VII, p. 74) i àdhuc d'aquelles equivocacions per a les quals és difícil de trobar explicació (el primer títol de la pàgina 104 no és «Inventario» ans «Itinerario del Papa Luna de Perpiñán a Barcelona»). Més enllà d'aquests detalls, cal, dissortadament, reconèixer que l'aplec és incomplet i no massa coherent; car, si l'autor recull l'obra d'É. Delaruelle, E.-R. Labande i P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)* (p. 71), és difícil de veure la raó per la qual ha resultat bandejada la de Karl-Joseph Hefele-Henri Leclercq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, el volum VII de la qual recull a les pp. 29-31 (París 1916) les declaracions que hom féu en el procés del Concili de Pisa (1409) contra l'esmentat Benet XIII amb dades sobre una pretesa dedicació d'Eiximenis a les arts màgiques. I no és pas aquesta l'única manca: a la pàg. 87, en parlar de l'article del citat Ivars «Sobre la graduació en teologia de Nicolás Sacosta», no hi ha cap referència al fet que transcriu el capítol 700 del *Terç del crestià* (dada que tampoc no és consignada en l'apartat IV, *Fragments i adaptacions*, pp. 53-54); no he sabut trobar cap esment al *Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Reginae Monacensis*, tot i que la Staatsbibliothek de Munic posseeix, almenys, un manuscrit d'Eiximenis, el *Pastorale* (desconegut d'Antoni Maria de Barcelona) procedent, sembla, del Nord d'Itàlia (Cm. 11010); tampoc a l'obra de Daniel Williman, *Records of the papal right of spoil 1316-1412*, París 1974, la qual dedica a l'espoli del nostre personatge la fitxa núm. 298; si l'autor hagués consultat la *Bibliografia teològica catalana 1966-1970*, en «Analecta Sacra Tarraconensia» XLV (1972) 121-235, hauria trobat recensions d'estudis eiximenians que sembla desconèixer.

L'autor, doncs, i els editors són mereixedors del reconeixement dels estudiosos, però és de doldre que aquesta satisfacció resulti velada per les deficiències de l'obra.

Josep Perarnau

Jean-Claude SCHMITT, *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle.* Préface de Jacques Le Goff (École des Hautes Études en Sciences Sociales. Centre de Recherches Historiques. Civilisations et Sociétés 56). Paris — La Haia — Nova York, Mouton Éditeur, 1978, 264 pp.

L'estructura del llibre permet de veure'n amb claredat el contingut. Després d'unes pàgines inicials destinades a indicar fonts i bibliografia (pp. 11-33) i d'un capítol de preliminars (pp. 38-52) amb les dades numèriques i geogràfiques dels beguinatges del curs mitjà del Rin, objecte de l'estudi de Schmitt, l'autor exposa la seva teoria en un díptic, la primera part del qual és dedicada a estudiar l'acusació d'heretgia (pp. 55-133) i la segona la d'inutilitat i vagància (pp. 137-204) de què foren objecte aquells grups socials; segueixen vuit fragments textuais (pp. 205-218), les notes (pp. 218-248) i l'índex de noms (pp. 249-259).

L'enfocament de l'obra és sociològic; a l'autor li interessa delimitar i estudiar els mecanismes de la desaparició dels beguinatges en un espai (la vall del Rin entre Constança i Colònia) i en un temps (s. XIV-XV) molt determinats. La finalitat de l'obra no és menys clara i és la d'aplicar a un cas particular, objecte d'estudi, uns esquemes mentals d'escola en el camp de les relacions entre economia, societat i mentalitat (cf. p. 36). L'objecte és la franja social ambigua i indefinida (*Zwischenstand*, p. 35) formada per beguines, begards i homes i dones del terç orde de Sant Francesc en el lloc i temps esmentats. Em sembla que la tesi general de l'autor es pot traduir així: la societat ambiental segrega constantment una reacció que tendeix a fer la vida impossible al grup indefinit. L'interès que per a l'autor té la seva tesi rau en el detall que, si les raons que justificaven als ulls de la societat ambiental la persecució del grup marginat eren durant el segle XIV de tipus doctrinal (L'acusació d'heterodòxia), en el s. XV serien les d'inutilitat i nocivitat social, conseqüència de la mendicitat justificada teòricament i practicada pels grups citats (pp. 171-172), cosa que permet a l'autor d'insistir en el detall que l'ètica del treball i del rendiment no és filla del protestantisme, ans anterior (pp. 186-187).

Les aportacions documentals ofertes per l'autor, algunes de primera mà, fan valuós el seu treball, el qual també haurà d'ésser tingut present en la part interpretativa, si més no com una hipòtesi possible. Però àdhuc prescindint del fet que la tesi no sembla aplicable a altres llocs i temps, hom acaba la lectura d'aquest llibre amb més interrogants que conviccions. Per exemple: ¿és encertat en una investigació com aquesta d'englobar en un mateix sac beguines renanes, begards i terciaris o terciàries franciscans? Per què l'autor no delimita sociològicament i doctrinalment els diversos components del grup? Per què, per exemple, estranyar-se que «même un prêtre pouvait être appelé béghard» (p. 79) si mai no ens diu què és o era un begard? (Per cert, en aquest punt l'autor desconeix un fet que li interessaria i és l'intent de diferenciació, àdhuc externa, entre begards i terciaris franciscans, propugnat per Benet XIII en la seva butlla *Ad apostolici* del 20 de febrer de 1396, publicada en el meu *Dos tratados «espirituales» de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*, Roma 1978, 14-15). I

anant a la tesi principal: ¿No hi ha una certa contradicció entre els fets reals i documentats com són les traves posades pels gremis i les ciutats a la producció manufacturada dels beguinatges (p. 49 on són citades ordinacions que van del 1421 al 1482) i la tesi apriorística segons la qual llur desaparició s'explica perquè «l'oisiveté, fût-elle consacrée à Dieu, n'était plus de mise» (p. 204)? Aquesta desaparició ¿no seria, en canvi, almenys en part, el resultat d'una lluita contra la competència, lluita en la qual els burgesos es serviren dels instruments de poder urbà que l'estructura política de les ciutats del Rin posava en llurs mans?

Assenyalem, abans d'acabar, l'interès teològic de la primera part de l'obra i en particular del seu segon capítol intitulat *La constitution du discours polémique au XIV^e siècle* (pp. 61-79); però altra vegada ací hem de deplorar que ni les bases de fet (p. e., l'atribució repetida de la butlla «*Sancta Romana Ecclesia*» (sic!), sembla que es tracta de la «*Sancta Romana atque universalis Ecclesia*») al concili de Viena, a les pp. 66, 68, 70 i 123, quan és de Joan XXII i és datada el 30 de desembre de 1317) ni les doctrinals no siguin vàlides. Jo no sé què té Schmitt contra el concili de Viena, car segons ell àdhuc Bernat Guiu hauria escrit la seva *Practica Inquisitionis* «à l'époque du concile de Vienne» (p. 68), quan en realitat és d'una dotzena d'anys després (d'entorn de 1325). El discurs polèmic, al qual és dedicat el capítol, s'hauria construït durant el segle XIV aplicant etiquetes d'heretgies antigues als fenòmens nous; l'autor en posa un exemple: «Adamita» hauria estat una desqualificació aplicada durant el s. XII a les sectes populars, al XIV als «turlupins», al XV contra alguns hussites, al XVI i al XVII contra els il·luminats de Sevilla, i encara, a França, durant el regnat de Lluís XIII (p. 74); d'aquest fet, l'autor en dedueix que «du moment qu'un nom de secte s'était imposé comme synonyme d'hérétique, il suffisait de l'évoquer pour appeler, contre ceux à qui il était donné, les foudres de l'autorité ecclésiastique» (p. 75). ¿Són serioses, afirmacions d'aquest calibre? Pel que fa a l'ús de denominacions antigues, sembla que cal tenir present la formació aristotèlica generalitzada durant el s. XIV, per a la qual «scientia est de universalibus»; calia, doncs, la reducció del particular a l'universal com a condició prèvia de tot treball intel·lectual seriós; i el coneixement que puc tenir d'aquest camp no em permetria d'afirmar que ningú hagi estat víctima de cap llamp pel sol fet de portar un nom.

Josep Perarnau

Richard KIECKHEFER, *Repression of Heresy in Medieval Germany*, Liverpool (Pennsylvania), University Press, 1979, 160 pp.

L'interès d'aquest llibre sembla raure més en allò que representa i significa que en allò que conté, tot i que aquest extrem no sigui menyspreable. El seu significat es pot resumir dient que gairebé durant un segle la

investigació sobre el tema de la repressió de l'heretgia a Alemanya durant els darrers temps de l'Edat Mitjana ha estat presidida per l'obra d'Henry Charles Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, publicada a Nova York els anys 1887 i 1888; la seva tesi es podria reduir a l'afirmació que la Inquisició fou a Alemanya una institució molt feble i que la poca força que tingué li vingué exclusivament del fet que els dos poders sobirans (els papes i l'emperador Carles IV) la potenciaren durant els primers vint-i-cinc anys de la segona meitat del s. XIV i que, quan el poder polític se'n desentengué, el poder de la Inquisició s'igualí. Kieckhefer, per contra, representant un grup de novells investigadors (entre els quals cal remarcar els noms d'Alexander Patschovsky i Hermann Heimpel, dels *Monumenta Germaniae Historica*), basant-se en investigacions actuals i en el resultat de l'estudi del tema realitzat després de Lea, sosté que «no hi ha proves que les autoritats locals inferiors a les supremes es contrapossessin a priori als inquisidors papals» i que, per contra, «és necessari reconèixer la gran vàlua que la societat medieval (sobretot, però no de forma exclusiva, les classes socials superiors) atribuïa a l'ortodòxia religiosa». Per això la nova escola s'encamina més a cercar les causes de les vicissituds de la Inquisició en la mateixa estructura de la institució, aleshores només incipient sobretot a Alemanya, i en les diversitats personals dels inquisidors. Acabem amb un punt que ens afecta: l'autor es refereix (pp. 93-95) als teòlegs universitaris que lluitaren contra l'hussitisme; és normal que parli dels alemanys, però ningú no hauria tingut res a dir si també hagués fet un esment a Martí Talaïero, del bisbat de Tortosa, i a Joan de Palomar, antic vicari general de Barcelona i rector de la Universitat de Viena.

Josep Perarnau

José Ignacio SARANYANA, *Joaquín de Fiore y Tomás de Aquino. Historia doctrinal de una polémica*. Con la colaboración de Ignacio Brosa y Francesco Calogero (Colección Teológica de la Universidad de Navarra 22), Pamplona 1979, 174 pp.

Obra d'introducció a un tema que esdevé de moda. Té encerts que cal subratllar, com és ara l'exposició de les diferències entre la versió dels tres estats del món pròpia de Joaquim de Fiore i la reelaboració que en féu pel seu compte Gerard de Borgo San Donnino (pp. 134-135) o el reconeixement que la crítica que Sant Tomàs fa a l'abat Joaquim en la *Summa Theologiae* (I, q. 39, a. 5) incideix, a través del IV Concili del Laterà, en el *De unitate Trinitatis*, però, en canvi, «en nuestra opinión (la doctrina trinitària d'aquest llibre) no coincide exactamente con la doctrina trinitaria que Joaquín expone en el *Psalterium*» (p. 128); remarquem, encara, que l'autor coneix un paràgraf de Guillem de Tocco relatiu a la lectura directa d'una obra joaquimita per Sant Tomàs, desconegut d'altres estudiosos de la matèria (p. 159).

Però al costat d'aquests punts, l'obra deixa massa preguntes inquietants

en l'esperit del lector. Per què, per exemple, prometre una confrontació entre les teologies de Joaquim de Fiore i de Tomàs d'Aquino si hom ha de confessar, almenys tres vegades (pp. 136, 137 i 159) que la crítica de Tomàs va més contra Gerard de Borgo San Donnino que contra Joaquim de Fiore? Per què la base bibliogràfica és tan incompleta? En aquest punt no podem frenar la nostra estranyesa davant el fet que cap dels cinc *reculls bibliogràfics*, als quals remet Giovanni Di Napoli en la nota inicial del seu article *Gioacchino da Fiore e Pietro Lombardo*, publicat en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» LXXI (1979) 621, no coincideix amb els quatre que l'autor afirma conèixer (p. 165). Per què dedicar tantes pàgines (p. e. les nou que hi ha de la 49 a la 57 en bloc, ultra d'altres) a explicar coses que el lector ja sap pels manuals? Per què la desfiguració constant de noms de persones i de llocs (p. e., el «Florentino, obispo de Acoe» [pp. 46, nota 77, i p. 80] no serà el «Florentius, episcopus Acconensis [Acre]» que hom pot trobar a l'Eubel, I, 68? Qui és Ch. Trouzellier [p. 97, nota 245], convertida en l'índex en Thourzellier, C.?); i la de títols de documents pontificis (hom pot trobar repetit almenys quatre vegades l'incipit inexistent d'una decretal, *Libellum quaedam* d'Alexandre IV, datada el 23 d'octubre de 1255 [pp. 46, 79, 84, 85], que deu correspondre a la regestada per Potthast al núm. 16072 i s'intitula *Libellum quendam, qui*)? Per què, si cal fer-ho, l'autor no ens diu que s'ha de corregir el Potthast? Per què la frase de Sant Tomàs «Et similiter videtur esse de dictis Abbatis Joachim» és traduïda «Lo mismo sucede con las previsiones del Abad Joaquín», menjant-se el «videtur» (pp. 123-124, nota 300)? Per què tradueix hom «En dépit de l'ambigüité» en «Por la ambigüedad» (p. 156, nota 402)? Què vol dir «el episcopado de París» (p. 92)? Per què, en fi, tantes i tantes de faltes en els textos llatins ací transcrits?

Cal agrair, certament, a Saranyana aquest estudi sobre la problemàtica, sobretot parisenca, personificada pels noms de Gerard de Borgo San Donnino, Guillem de Saint-Amour i Sant Tomàs d'Aquino, però ens hem de doldre que li hagi resultat tan vulnerable.

Josep Perarnau

Rudolf BRUMMER, *Bibliografia Lulliana. Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973*, Hildesheim, Verlag Dr. H. A. Gerstenberg, 1976, VIII + 104 pp.

Amb motiu del VI^e Centenari de la mort de Ramon Llull, l'Institut d'Estudis Catalans es proposà de publicar l'obra d'Elies Rogent i d'Estanislau Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes*, cosa que féu l'any 1926. L'obra és pràcticament exhaustiva per al temps que va del 1480 al 1968; i és tan gran el servei que ha fet i continua prestant als estudiosos del lul·lisme que la posterior florida dels estudis lul·lians com a resultat conjunt de la Reinaxença i de la Neoescolàstica obligava a desitjar una obra complementària de l'esmentada. Per això cal saludar amb goig el treball del prof. Brummer, el qual s'ha proposat d'oferir la bibliografia lul·liana del

1870 al 1973 i ens presenta el resultat dels seus esforços en les 1331 fitxes d'aquest llibre. Cal tenir en compte que en realitat les obres ressenyades en aquestes fitxes són força més que aquell nombre, tal com ho demostra el fet que els vint-i-un volums de les obres de Ramon Llull en català publicats fins ara per la Comissió Editora Lul·liana són tots agrupats en un sol número (36, pp. 10-11); també (núm. 735) els quatre volums d'Agustí Esclasons, *La filosofia de Ramon Llull* (Barcelona 1953-1956). A diferència de Rogent i Duran, els quals ordenaren el contingut de llur llibre d'acord amb la cronologia de les edicions, Brummer es decidí a favor d'un ordre sistemàtic presidit pels epígrafs «Obres i traduccions lul·lianes» (nn. 1-144), «Vida coetània» (nn. 145-154), «Escrips sobre Ramon Llull» (nn. 155-1075) i «Lul·lisme i antilul·lisme» (nn. 1076-1331); cada secció és normalment repartida en moltes subdivisions, en cada una de les quals les fitxes van ordenades de manera alfabètica; segueix, al final, l'índex d'autors (pp. 90-104). No cal dir que l'obra farà un servei indiscutible, i la prova n'és el fet que en els ambients lul·lians hom ja la comença de prendre com a punt de referència.

Justament per això és més de doldre que el llibre sigui tan incomplet. Una recensió no és el lloc adequat per a una revisió exhaustiva, cosa que la convertiria en un elenc bibliogràfic, i per això em limitaré a donar alguna mostra que justifiqui la meua afirmació. Comencem per les edicions d'obres lul·lianes. Per la bibliografia de Brummer és impossible de saber que la *Petitio Raymundi (pro conversione infidelium) ad Coelestinum V* (1294) ha estat reeditada durant el segle que li correspon per Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, vol. I, Quaracchi 1906, 373-375. Certament, hom troba en la bibliografia (núm. 57) l'edició del text català amb un resum alemany del *Llibre de les bèsties* (part setena del *Llibre de meravelles*), a cura de Konrad Hofman a Munic l'any 1872; per això mateix, sembla més inexplicable que no figuri l'edició de la mateixa obra feta amb el títol *Ein katalanisches Thierepos von Ramon Lull* en les «Abhandlungen der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische Klasse», 12. Band, 3. Abteilung (1871), 171-240. ¿Hauria estat excessiu demanar que aquesta bibliografia hagués estat completa almenys per a les coses de llengua alemanya? Si entrem en el camp de les edicions parcials, però que cal tenir en compte, hem de lamentar de no trobar-hi, p. e., els importants fragments del *Blanquerna* i del *Llibre dels àngels*, publicats per Jean-Henri Probst en el seu *Caractère et origine des idées...*, Tolosa de Llenguadoc 1912, i en *La mystique de Ramon Lull...*, Münster 1914; ara, certament, les dues obres lul·lianes esmentades ja no resten inèdites i per això seria fins a un cert punt explicable la manca de constància de llurs edicions fragmentàries. Però aquesta no és la situació del *Liber novus de astronomia*, del qual fins ara l'únic fragment substantiu publicat es troba entre les obres de Jean Gerson, dada que no consta enlloc (vegeu l'*Excerptum pro correctione calendarii de Astrologia Raymundi Lully*, dins Jean Gerson, *Oeuvres complètes*, II, *L'oeuvre épistolaire*, edició de Mgr [Palémon] (No Paul, com el bateja Brummer, núm. 388) Glorieux, París, Desclée et Cie 1960, 316-319). En el mateix camp dels textos antics, no figura la nova edició del *Super doctri-*

nam Raymundi Lulle (sic) de l'esmentat Gerson en el volum X de la col·lecció abans citada (*L'Oeuvre polémique*, París 1973, 121-128). Glorieux és citat en la bibliografia que ens ocupa pel catàleg d'obres lul·lianes que publicà en el *Repertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle* (núm. 388) i en canvi no és esmentat el catàleg posterior, publicat en *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIII^e siècle* (Études de Philosophie Médiévale LIX), París, Vrin 1971, tot i que no siguin idèntics. Si fins l'any 1973, l'autor hagués efectuat un buidatge sistemàtic d'una revista tan indispensable com «Analecta Sacra Tarraconensia», hi hauria pogut trobar una *Bibliografia teològica catalana 1966-1970*, AST XLV (1972) 121-235 i, en el corresponent apartat sobre Llull, l'obra de Josep Sureda i Blanes, *Ramon Llull i l'origen de la cartografia mallorquina* (Episodis de la Història 122-123), Barcelona 1969, 72 pp. També hauria pogut completar la fitxa relativa a l'estudi de Fermín de Urmeneta, *Catalanes geniales...* (núm. 1066), amb una segona part, publicada com la primera a «Revista de Gerona», 13, núm. 38 (1967), 7-12. En la mateixa AST hauria trobat, encara, *Un manuscrit lul·lià no identificat* (Vic, *Museu Episcopal* 35), inclòs en el vol. XLVI (1973), 71-82.

Em sembla que el judici resta justificat. L'obra de Brunner, àdhuc en l'estat actual, és un instrument indispensable de treball, que cal agrair-li; però és d'esperar que encara ho sigui més en una nova edició, que suposem pròxima; ens permetriem d'assenyalar que hom indiqui les col·leccions a les quals pertanyen les edicions lul·lianes d'obres escadusseres, cosa que orienta el possible lector; hom intueix la diferència que hi pot haver entre una edició del *Llibre d'Amic i Amat* aollida en una de les col·leccions d'Edicions 62 de Barcelona i una d'integrada en una de les d'Editorial Rialp de Madrid. També em sembla indispensable un índex temàtic, dins el qual ha d'ocupar un espai important el dedicat a les obres lul·lianes.

Josep Perarnau

Ramon LLULL, *Proverbis de Ramon*. Edición preparada por S. Garcías Palou (Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Hispánico 34), Madrid, Editora Nacional, 1978, 468 pp.

Aquest llibre recull els ja llarguíssims anys de treball que el dr. Sebastià Garcías i Palou ha dedicat a l'estudi de l'obra del seu conterrani i polígraf medieval. L'obra que ens ocupa presenta tres parts: la introducció (pp. 9-61), la traducció castellana dels *Proverbis de Ramon*, el text dels quals va acompanyat de nombroses notes de l'autor, i ocupen, traducció i notes, les altres quatre-centes pàgines. El lector pot trobar en la introducció un primer capítol sobre l'obra literària de Ramon Llull, interessant, sobretot, perquè és un resum de les discussions dels darrers anys sobre la cronologia de les primeres obres lul·lianes i, més en concret, de les anteriors a l'*Arbre de Sciència* (1295-1296); i un segon que conté dades sobre els llibres

lul·lians destinats a literatura paremiològica i sobre aquest gènere literari en la producció literària catalana medieval. La traducció castellana és feta sobre la base del text català publicat l'any 1928 per Salvador Galmés dins el volum XIV de les *Obres de Ramon Llull*, sense, però, perdre de vista les edicions en llengua llatina fetes respectivament a Mallorca 1735 i 1738 i a Magúncia 1737, les variants de les quals són assenyalades en nota. I, tal com diu el mateix Llull en començar aquest llibre, «con proverbi sia breu proposició qui enclou en si molta sentència» i l'obra actual tingui tres parts destinades cadascuna a explicar en cent capítols la doctrina sobre Déu, sobre el món natural i sobre el món moral, tindrem una petita summa de doctrina lul·liana a l'abast de tothom i, en conseqüència, les notes amb les quals l'editor ha enriquit el text equivaldran en molts casos a una informació de l'estat actual dels estudis sobre les més diverses doctrines lul·lianes. La traducció és, en general, fidel al sentit i cal reconèixer al traductor l'esforç que ha fet a fi que el seu text aplegués allò que l'autor volgué dir; de vegades, però, li ha resultat més una perífrasi que una traducció. Una mostra, triada a l'atzar, dirà més que moltes paraules del crític: «Molt suspira qui Déus molt desira = Quien mucho ama, mucho suspira»; «Tot or no val suspir de bo desir = Todo el oro no vale tanto como el suspiro que acompaña a un buen deseo»; «No pot haver major desir, qui infinida bontat desira = No puede tener mayor deseo, quien desea bondad infinita» (Cap. XC, *De desir*, núm. 2, 3 i 4). Cal, doncs, agrair al Dr. Garcías d'haver posat a l'abast de molts nous lectors aquest text lul·lià, acompanyat de tanta informació.

Josep Perarnau

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 III, VI + 751-1346 pp.

Encara més que els dos primers toms d'aquesta obra, ja ressenyats en la nostra revista (pp. 221-222 d'aquest mateix volum), el tercer incideix en la història espiritual de Catalunya. Per moltes raons. Primera, perquè hi trobem, formulada per un testimoni contemporani, l'aiguabarreig de les lluites entorn de la fe a l'Occitània d'aquells moments amb les que es disputaven la sobirania catalano-occitana o la francesa al Nord dels nostres Pirineus; Bernat de Taix no s'hauria estat de dir a Bernard Saisset, bisbe de Pamiers, en preguntar-li aquest qui odiava més, si els clergues o els francesos, que «odiava més els clergues, perquè eren ells els qui havien fet venir els francesos al país i que, si no haguessin estat els clergues, els francesos no hi haurien vingut mai» (p. 1184). Després, perquè hi continua havent dades escadusseres sobre terres catalanes: Pèire Maurí volia peregrinar a Montserrat (p. 1009), dues famílies del mateix cognom i Bernat Maurs es refu-

gien a Catalunya (p. 1090); Joan Maurí, retornat un moment al seu poblet de Montalló, explica que a Catalunya hi ha càtars (pp. 1092 i 1114); les germanes Ramona i Blanca Maurí es refugien a Sant Cebrià de Rosselló (p. 1157); Bernat Martí s'escapa fins a Andorra i Tavèrnoles i en un segon viatge arriba a la Seu d'Urgell (p. 1158); hi ha notícia que el seu germà Guillem fou vist per darrera vegada a Berga, on sembla que morí (p. 1159); no cal dir que Puigcerdà és lloc de pas gairebé obligat per als qui fugen (p. 1191).

Però l'interès de l'obra per a nosaltres no es limita a uns quants detalls escadussers; hom podria dir que en aquest tercer volum hi ha la recopilació de les repercussions a Catalunya de l'activitat inquisitorial del bisbe Jacme Forner a Pamiers. Hom hi troba, en efecte, les declaracions dels refugiats al nostre país, tant les fetes davant el tribunal d'aquell bisbat com davant el dels nostres inquisidors Guillem Costa i Bernat de Puigcerdà, com a conseqüència d'una operació d'espionatge i captura, protagonitzada per Arnau Sicre, d'Aix (pp. 751-801). D'aquesta declaració i de les dels capturats Guilhem Maurs (pp. 802-821), Bernat Laufre (pp. 822-826), Guilhem Ba(t)lle (pp. 827-842), Joan Maurí (pp. 870-913) i del seu germà Pèire (pp. 914-1032) fetes al tribunal diocesà de Pamiers i de les del darrer (pp. 914-921) i d'altres persones (pp. 843-869) fetes als nostres inquisidors, hom en pot deduir que aquella persecució es traduí en dos (nous?) focus de catarisme a la Catalunya de començaments del s. XIV: un que segueix la línia de Puigcerdà fins a Bagà i Berga, format sobretot per pastors i per tant sense estabilitat, i un altre d'assentat en el triangle Morella-Sant Mateu-Beseit, amb ramificacions tant en direcció de València com de Tortosa i en connexió amb el primer pel fet del desplaçament anyal de ramats i pastors des dels pasturatges del sud, aprofitats a l'hivern, als del nord, explotats a l'estiu. Diguem també que, malgrat la forta preparació doctrinal que demostren les declaracions sobretot dels germans Joan i Pèire Maurí, i la presència d'un «perfecte» a Morella (Guilhem Belibaste, dissimulat ací sota el nom de Pèire Pentiner, p. 857), no sembla que aquests grups darrerament vinguts establissin contacte ni amb possibles grups de refugiats anteriors ni amb els càtars indígenes, si de debò en restaven; tampoc no es dedueix de les declaracions que es permetessin cap mena de proselitisme, cosa que almenys hauria aparegut en la declaració de l'espia Arnau Sicre.

Gairebé em sembla innecessari d'insistir en la importància d'aquestes declaracions per al coneixement del catarisme occidental de començaments del s. XIV, també en algun dels seus aspectes complementaris, com és ara l'espionatge, al qual ja m'he referit, o a la venjança mitjançant falses acusacions minuciosament planificades en el cas de Guilhem Tron, sobre el qual hom pot veure les pp. 1214-1254.

No cal dir que el traductor-editor mereix una forta gratitud dels interessats en camps d'estudi com són el catarisme i la inquisició medieval; ens hem de doldre del poc encert en els noms catalans (només alguna mostra: Calich és Càlig, Mathena és Mateua, i un llarg etcètera); la Cervera de la p. 882 no és la de Lleida, sinó la del Maestrat (Castelló de la Plana); la «carretera den Isarn», toponímic ciutadà de Lleida, sembla ésser traducció de «carraria (= carrera) d'En Isarn» (p. 862); no sé qui pot ésser Jaume de

Montviejo, notari de Barcelona (p. 914); serà de «Muroveteri=Morvedre» o de «Montejudaico=Montjuïc»? En aquells moments, la nostra inquisició no tenia notari propi, ans *ad casum* (cf. p. 866, nota 9).

Josep Perarnau

Àngel FÀBREGA I GRAU, *La vida quotidiana a la catedral de Barcelona en declinar el Renaixement: any 1580* (Publicacions de l'Arxiu Capitular de la S. E. Catedral Basílica de Barcelona, sèrie III monografies, número 2), Barcelona 1978, 96 pp.

Aquell qui s'interessa per conèixer l'activitat d'un capítol catedralici, en un dia qualsevol del llarg període que va de l'albada del segle XI a la renovació ordenada pel Concili Vaticà II ben entrada la segona meitat del s. XX, i per saber què passava quotidianament en una catedral, ha de tenir present, a més dels resums continguts en els manuals d'història eclesiàstica i de litúrgia, les publicacions que sobre el culte a les catedrals, la història d'algun capítol o la documentació dels seus arxius s'han editat darrerament i tantes monografies dedicades a l'arquitectura i a les arts; tot l'ajudarà a formar-se una idea aproximada del ritme de treball que seguia un canonge o un beneficiat en una jornada que s'estenia «a canticu graduum usque ad completorium», segons la clàssica fórmula medieval. Aquesta informació, precisa a voltes i genèrica a vegades, el lector pot ara ampliar-la tant en aspectes d'ordre intern en la vida d'una catedral com sobre la jornada laboral que, de fet, s'avançava en moltes hores a la sortida del sol i venia a cloure's quan aquest era ben post. Tal riquesa de dades noves les trobarà en aquest estudi del doctor Àngel Fàbrega i Grau, escrit en un estil atractiu, molt llegible —malgrat la necessària repetició de conceptes semblants sobre els tocs de campanes i el sistema de repartiment de pallofes, per exemple— i engrescador, adreçat com és alhora a especialistes, investigadors, gent culta i públic en general, en la forma literària directa, adequada a la circumstància d'haver-se redactat com a discurs d'ingrés a la Reial Acadèmia Catalana de Belles Arts de Sant Jordi.

Ultra les menuderies que conformen el viure normal d'una corporació eclesial —en aquest cas, la de Barcelona— composta almenys d'un centenar i mig de persones entre canonges (40), beneficiats (100) i laics (20), en el marc incomparable d'una catedral gòtica, l'autor ofereix els fils conductors del dit viure i l'estructura litúrgica, humana, econòmica, cultural, ritual que en constituïa el canemàs, superant així llargament les dades que es troben disperses en les obres al·ludides suara i, en el nostre marc geogràfic català, en els llibres clàssics de J. Villanueva, sense que aquesta finalitat constitueixi l'objectiu principal de l'escrit. Val la pena de subratllar aquesta aportació interessant, malgrat els límits que s'imposen a l'autor en l'exposició dels temes que han de servir a situar l'estudi i a comprendre'n millor l'abast. Per això va molt més enllà del marc cronològic estampat a la portada i, desbordant l'estretor d'una introducció, els converteix en dos

capítols, car «la nostra Seu —escriu textualment— és un monument carregat de vida, i aquesta vida —rubrica— té unes arrels que s'enfonsen fins al mateix cor de l'Edat mitjana».

Per tant, i després d'uns breus preliminars d'ambientació històrica centrada en l'any 1580, exposa en el capítol primer, la constitució del capítol de Barcelona, i hi dedica uns reeixits apartats sobre els inicis de la vida canonical allà al segle IX, els trets del sistema econòmic, ben complicat per cert en nodrir-se de fonts diverses i repartir-se per canals nombrosos de distribucions adés en espècie adés en diners d'ençà del segle XIII, el lliurament diari de vi —que podia ésser bo o limfat, és a dir, rebaixat— i de pa (un de gros de 800 gr. i un de petit de 600 gr.), les característiques del centenar d'oficis majors i menors, distribuïts de l'ardiaca i degà als escollans-baciners i al vaser o fosser, la cultura i l'espiritualitat (dels personatges amb fama de santedat, esmentem els bisbes Oleguer i Francesc Climent, els canonges Pere Font i Pau Sentena, i Pere Ferrer, entre els beneficiats), i d'altres temes interessants. Hom acaba la lectura de cadascun dels dits apartats, bastits amb materials ja publicats i amb altres d'inèdits, amb el gust a la boca, lamentant que allò que l'autor, amb certesa, anomena el perill de perdre el fil de la narració, no el deixés anar més lluny en l'exposició. Una sensació semblant ve produïda per la lectura dels apartats dedicats a presentar la catedral com a edifici, construït que fou al solar de la seu romànica i de la visigòtica, a descriure el cor, compost de 109 cadires distribuïdes diversament en dues rengleres, i el presbiteri, el qual està en estreta relació amb la cripta o capella cimiterial, com l'anomena amb encert d'entès en hagiografia, i a rememorar els orgues, així com el retaule gòtic, que es traslladà a l'església barcelonina de Sant Jaume el 1970; en fi, descriu la torre del rellotge (que funcionà a mà el 1391 i a màquina des del 1403) i el campanar, ocupat per 15 instruments denominats senys i esqueles, essent famosa la campana Tomasa que el 1539 ofrenà a la Seu el canonge Francesc Franch. Deixa, però, de referir-se en aquest segon capítol a l'aspecte artístic de l'edifici i als altars, que no fent massa al cas, compten ja amb estudis de suficient entitat, publicats i inèdits.

A exposar la vida de la Seu de Barcelona un dia qualsevol de l'any 1580, que segons confessió del propi autor és «la part central i la més important» del discurs, dedica les 28 pàgines que componen el capítol tercer, bastit tot ell amb dades inèdites, tretes en bona part d'un manuscrit que relata les obligacions de tots els oficis majors i menors, escrit aquell any. Hi descriu amb minuciositat tot el que passava a la catedral des d'abans de les 3 de la matinada fins a les 9/10 hores de la nit entre el sonar d'un despertador i la feina d'armar-lo i preparar-lo per a l'endemà. Més de divuit hores d'intensa activitat. És curiós d'imaginar-se la forma que devia revestir aquell giny sonador, i la remor metàl·lica del manat de claus sacsejades en plena ombra nocturna, a l'hora de l'escorcoll de l'interior, en evitació de robatoris. Captiva de pensar en el repic sovintejat de campanes, soles o juntes «fent clars» que desperten, avisen, dringuen d'alegria o sonen pausadament de dolor, conviden a la pregària al matí, al migdia i al vespre. Tot llegint, hom admira l'espectacle de l'enjoïament de les columnes i paraments amb empaïlades, tapissos i domassos, neules i joncs, les credences de plata, pròpies

de les grans festes, que brillen intensament a la llum bellugadissa de 600 ciris col·locats al presbiteri i dels dos milers repartits a les naus durant els actes solemnes, així com la claror esmortuïda de les tres candeles pintades de negra que cremen soles al final de completes, en una visió verament fantasmagòrica. Atordeix així mateix el traüt d'aquells que munten i desmunten, pengen i despengen, col·loquen i retiren mil i un objectes de culte i d'ornamentació, i convida a la reflexió silenciosa la contemplació dels altars ocupats pels sacerdots que celebren la missa privada (escena bellament plasmada pel guardonat poeta mossèn Joan Puntí en un poema del 1918 que comença: «Aquella missa rasa de la Seu / que diu un vell canonge cada dia»). I així, en un enfilall de ràpides o gruixudes pinzellades, l'autor prossegueix la descripció dels actes litúrgics del rés de les hores de l'ofici diví en cant d'orgue o en cant pla, segons la categoria del dia, des de les quatre del matí amb l'invitatori, a les dues de la tarda amb les completes; i la celebració de la missa matinal, la major i les de rèquiem. A la pregunta que hom acostuma a fer-se de què feien tants clergues a les hores lliures d'actes litúrgics, dóna adequada resposta quan afirma que tothom es trobava ocupat en l'exercici dels respectius oficis, com és ara l'ensenyament de gramàtica, el servei d'arxiu, l'atenció de la biblioteca pública instal·lada al claustre, el batejar i enterrar, la neteja de la catedral, del claustre i de les gàbies dels ocells que ocupaven el centre del jardí per a gaudi del públic, l'anotació dels comptes, etcètera. Tot un món d'activitat. No parlem, com no s'hi parla, de les feines de mestre d'obres, paletes, ferrers, fusters, escultors, pintors, ni dels llibreters i cosidores-sargidores i en general de tots aquells que, bé que no entren en la consideració de clericals, completaven el teixit normal de la vida a la catedral de Barcelona a finals del segle XVI.

No voldria acabar la present ressenya sense permetre'm de suggerir als futurs lectors que provin de començar la lectura de l'estudi pel capítol tercer i que hi intercalin les dades contingudes en els altres dos capítols a mida que la narració ho reclami; i de demanar a l'autor, canonge arxiver de la seu de Barcelona, que el camí tan bellament esbrossat tingui continuïtat amb treballs monogràfics sobre alguns dels temes apuntats sintèticament i l'edició de la riquíssima documentació en pergami que s'hi custodia, que constituïran un honor per a les publicacions del centre i per a la ciutat que l'alberga.

Josep Baucells i Reig

Epistulae ad S. Iosephum Calasancium ex Europa Centrali (1625-1648), collectae ac commentariis historicis illustratae a P. Georgio Sántha, Sch. P. Índexs onomàstic, toponímic, de matèries i cronològic. Romae, Editiones calasancianae, 1969.

Una de les característiques de sant Josep de Calassanç és d'haver dirigit

l'orde des de la seva central de Roma. En són exponent les 10.000 cartes que formen el seu epistolari, publicades per L. Picanyol (*Epistolario di S. Giuseppe Calasanzio*, Roma 1950-56) i per G. L. Moncallero-G. Limiti (*II Codice Calasanziano Palermitano*, Roma 1965); generalment són cartes-resposta a qüestions, de vegades fins i tot molt concretes, posades pels religiosos de les diverses parts d'Europa. D'aquí, doncs, la importància de donar a conèixer les cartes rebudes que motivaren aquelles respostes i de les quals el P. L. Picanyol n'havia donat el regest en el volum IX, pàgines 17-59, de l'esmentat *Epistolario*. Aquesta és l'obra empresa per Sántha en donar a conèixer en aquest volum 563 cartes de les 1.300, que fins ara són conservades; 481 pertanyen a escolapis i 82 a altres persones. Les cartes són presentades agrupades per autors i, dins aquest conjunt, per ordre cronològic; així s'ajuda a situar més bé les qüestions. El fet d'haver començat per Europa central s'explica no sols per la nacionalitat del comentarista sinó també perquè com a bloc és el més important en el conjunt. L'obra ha estat preparada amb motiu del III Centenari de la restitució dels privilegis d'orde a l'Escola Pia, feta el 1669 per Climent IX. L'epistolari és evidentment molt important per a la història primera de l'orde escolapi i per a la biografia crítica del seu sant fundador, Josep de Calassanç fill de Peralta de la Sal.

Joan Bada

G. AUSENDA - C. VILÁ PALÁ, *Pío IX y las Escuelas Pías*. Roma, Editiones Calasancianae, 1979, 150 pp.

Se trata de un conjunto de artículos —cinco en total—, ya publicados, reunidos ahora en un solo volumen como homenaje a Pío IX, antiguo alumno de los escolapios de San Miguel de Volterra, con motivo del I Centenario de su muerte (1978). Presentados por el padre Angel Ruiz, padre general de la Orden Escolapia, los dos primeros artículos, cuyo autor es C. Vilá Palá, estudian la etapa juvenil de Pío IX, centrándose en su etapa de alumno en el citado colegio de Volterra (1803-1809) y aun más en la cualidad de miembro de la *Accademia dei Costanti*, asociación que en el interior del colegio-internado estaba dedicada a promover los ejercicios literarios y la devoción a María Inmaculada, y de la cual Giovanni M.^a Mastai Ferretti llegó a ocupar el máximo cargo en 1809. El tercer estudio, debido a G. Ausenda, analiza las relaciones del papa con los generales de la orden en el ventenio 1848-1868. En el cuarto Vilá Palá estudia la relación entre Pío IX y el sabadellense general de la orden Calasanz Casanovas (1868-1886). Cierra la serie una *bibliografía sul papa Pío IX* presentada por Ausenda, y los índices onomástico, toponímico y de centros culturales. Se trata, pues, de una aportación a la biografía de Pío IX en aspectos muy concretos.

Joan Bada

Rafael M.^a SANZ DE DIEGO, *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado: el cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1979, 498 pp.

«Cumplió la tarea que estaba a su alcance —hacer presente a la Iglesia con dignidad en el mundo político— y dejó para otros la meta, ilusionante pero difícil, de reconciliar a la Iglesia con el espíritu moderno, de reunir a las dos Españas que ya entonces habían empezado a helar el corazón» (p. 489), este juicio del autor en su capítulo final (el hombre) deja entrever claramente la ambivalencia del personaje, que por otra parte en juicio del propio autor, aunque perteneciente a Cárcel Ortí, es «una de las figuras más brillantes e intelectualmente sólidas del episcopado español en la segunda mitad del siglo XIX» (p. 475). Ciertamente fue brillante como lo demuestra que tras su intervención en las Constituyentes fuera conocido ya simplemente como «el obispo de Jaén», sede que ocupó entre 1865-1877; fue también intelectualmente sólido, aquí están sus traducciones y adaptaciones de Bouvier y de Bergier, sus obras y pastorales, cuyo índice ocupa casi treinta páginas de la obra. Pero, en cambio, fue un hombre del Antiguo Régimen, como justamente lo juzga el autor, aunque quizás no lo juzgaríamos tan benévolutamente. Monescillo, obispo de Calahorra (1861-65) y de Jaén, arzobispo de Valencia (1877-92) y de Toledo (1892-1897), cardenal desde 1884, líder indiscutible del episcopado español, no fue el hombre de la transición, del paso, del diálogo hacia una nueva España, ésta fue la tarea, como decíamos anteriormente que Monescillo no supo o no pudo hacer. Estuvo presente en las Constituyentes de 1869 y fue senador por Vizcaya y Granada hasta serlo por derecho propio en el senado de la restauración como arzobispo, se mostró dialogante en sus intervenciones, que en el fondo, no obstante eran monolíticamente graníticas. Su postura parte evidentemente de su concepción de las relaciones Iglesia-Estado (cap. 2.^o y eje central del estudio de Sanz de Diego), que él establecía en dos términos, independencia y colaboración. En la independencia Monescillo «tendía excesivamente a subrayar una cierta superioridad ontológica de la Iglesia, siempre madre y maestra de los gobernantes católicos» (p. 115), que le llevaba a concluir que «la Iglesia siempre es mayor y el Estado menor» (ib.). La colaboración partía de una doble premisa; por una parte, «la religión favorece a la institución estatal» (p. 163) y por otra, el estado es «el obispo exterior» (p. 157). Para el caso español defendía además una vinculación especial (ib.), no es, pues, de extrañar que fuera un acérrimo defensor de la unidad católica y de la intolerancia contra los no-católicos (cap. 5.^o: Campeón de la unidad católica). Pero en el campo ya más estrictamente de lo político —de los partidos (cap. 4.^o)— el cardenal de Toledo se mostró equidistante de todos ellos, incluido el integrismo y el carlismo, a pesar de que en estos momentos de su vida defendió posiciones cercanas al tradicionalismo, pero no fueron tónica ni expresión constante de su hacer y pensar en este campo. La cuestión social (cap. 6.^o) la abordó Monescillo desde la Iglesia, como sustentador del orden vigente, apoyando reformas más personales que estructurales y adoptando en sus comienzos una postura relati-

vamente progresista, que se frustró más tarde sin que ni tan siquiera la *Rerum novarum* tuviera excesiva influencia en su posterior pensamiento.

El estudio de un hombre de acción y de pensamiento se presta siempre a una doble hipótesis de planteamiento: la separación de ambos aspectos o su conjunción; personalmente prefiero el segundo, que permite mejor el estudio evolutivo del hombre y el influjo de la acción en el pensamiento. Sanz de Diego se ha inclinado por el primero, antecediendo al estudio del pensamiento un capítulo de ambientación biográfica. La obra es un estudio analítico perfecto del pensamiento de Monescillo, con referencia constante a lo que quiere ser el objeto formal del estudio: la relación Iglesia y Estado, en ello el autor ha sido fiel, cosa que siempre agradece, al título principal de su obra. Exhaustiva es también la bibliografía y la presentación de las fuentes. Un único reparo metodológico sería el uso de letra menor indistintamente para resúmenes de pensamiento y para textos explícitos de las obras de Monescillo, así como las aportaciones en notas de elementos interesantes para figurar de lleno en la obra.

Joan Bada

Pedro RIBES MONTANÉ, *Relaciones entre la Potestad Eclesiástica y el Poder Secular, según San Ramón de Penyafort. Estudio Histórico-Jurídico*. Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, Roma 1979, 161 pp.

El autor de esta monografía, canónigo de la S. I. Catedral de Barcelona y autor ya de otro estudio sobre el mismo compilador de las Decretales, *San Ramón de Penyafort y los estudios eclesiásticos*, emprende en el presente la investigación del pensamiento del Santo sobre un tema tan complejo y que tan divididos tuvo a teólogos y canonistas del Medio Evo, cual es la relación entre la potestad del papa y del emperador, entre el Sacerdocio y el Imperio (entendido éste en la doble vertiente de su titular como «Defensor Ecclesiae» y «Rex»). Afines a estos conceptos son los de potestad directa e indirecta de la Iglesia en el orden temporal, así como la relación entre el «gladius materialis» y el poder secular (pp. 37, 38, 69). Se trata, en efecto, de aquilatar si a éste último corresponde aquél por derecho propio o como función delegada de la Iglesia, detentora del «duplex gladium», es decir, también del «materialis», como formando parte de su poder coercitivo, sin el cual «iurisdictio ... nulla est» (p. 85). Es la célebre cuestión del brazo secular...

El autor plantea su investigación dividiendo el trabajo en tres partes, en la primera de las cuales presenta los principales elementos históricos —tanto generales (el sentido religioso del Imperio con las dificultades prácticas de su realización, pp. 25-30), como particulares de la vida del Santo (pp. 59-62)—, así como doctrinales (de teólogos y canonistas), que permiten encuadrar el pensamiento raimundiano.

A fin de adentrarse en tan complejo mundo, el autor se ha valido de estudios fundamentales —como aparece de la bibliografía empleada (pp. 13-18)—, pero quiere subrayar la importancia que concede a las valiosas investigaciones de los profesores Stickler y Maccarrone; y con razón hace esta constatación (el primer autor es de sobras conocido y en cuanto al segundo basta tener en cuenta que sus estudios han permitido apartarse del concepto de imperialismo papal que venía tradicionalmente atribuyéndose a Inocencio III: ver *Historia de la Iglesia*, Fliche-Martin, X, *La Cristiandad Romana*, Edicep, Valencia, p. 23, en relación con las notas 77, 98 y 125).

Una vez ofrecida la visión panorámica de los elementos en juego, el autor de nuestra monografía se acerca a los autores inmediatos anteriores de San Ramón para examinar las distintas posiciones en torno al tema objeto de estudio. Así aparecen dos posiciones bien diferenciadas: dualistas y hierócratas propugnan respectivamente el origen independiente del poder del emperador y su subordinación al papa. Oportunamente, sin embargo, se advierte que aun cuando en línea ideológica sus posiciones son divergentes (pp. 33-38), en el terreno práctico los canonistas, haciendo honor al carácter realista de la ciencia jurídica, resolvieron con criterio convergente cuestiones básicas de la época (pp. 38-39). De todas formas salta a la vista, mirado desde nuestra óptica, la mayor debilidad e inconsistencia de los argumentos en que los hierócratas apoyan su tesis (pp. 34-36).

Con razón se hace notar que paladines destacados de ambas tendencias fueron profesores de la Escuela de Bolonia (donde también fue sucesivamente alumno y profesor san Ramón) y se para la atención en las enseñanzas de algunos, capaces de ser especialmente clarificadoras sobre tema tan debatido. Así ante todo una afirmación de Benencasa de Arezzo, que distingue el poder coercitivo —«potestas gladii»— del emperador «ut rex» y «ut imperator» (para el segundo ha de jurar previamente fidelidad al papa) (pp. 37 y 49).

Semejantemente Rufino distingue en el emperador el «ius auctoritatis» (propio), del «ius administrationis», recibido de la Iglesia y ejercido en su favor, cuando a ella no le estaría bien el hacerlo (el poder coactivo que conlleva la «efusio sanguinis») (pp. 38, 50-53 y 81).

El autor de la monografía vindica justificadamente un lugar entre los hierócratas moderados para san Ramón de Penyafort y de hecho él se halla entre las posturas radicales del dualista Hugucio y los hierócratas Alano Anglico y Tancredo (p. 86) y doctrinalmente depende del citado Rufino (p. 54). Confirmación de esta conclusión que se sienta como provisional al final de la primera parte del libro, es la doctrina raimundiana de la intervención de la Iglesia en materias de por sí sujetas a la autoridad civil, «ratione peccati», expresión que después de él tanto se usará para justificar la legitimidad de dicha intervención eclesial (p. 42).

Si la posición moderada, unos años después de que escribiera nuestro Santo, se pudo de nuevo radicalizar, en ocasión del conflicto con el emperador Federico II, excomulgado y depuesto por Inocencio IV (cfr. la cita vista de la *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin, X, en especial, pp. 246-249), es lo cierto que extrañaría una postura más rígida en Ramón de Penyafort, porque aparte su sentido de ponderación y equilibrio, tan en

consonancia con su virtud (en lo que mucho insiste el Dr. Ribes), él mismo había vivido y sin duda asimilado las tomas de posición mucho más lúcidas y ecuanímes de Inocencio III; manteniendo la autonomía del poder imperial en su esfera, especialmente en tres célebres decretales, a las que repetidamente alude el autor de la monografía (pp. 62, 75, 118, 152, 1.^o); ver en la Historia de la Iglesia citada, las referencias a *Deliberatio, Per Venerabilem* y *Novit*, pp. 29 y 31).

Avanzando en su investigación sobre tales precedentes doctrinales y fácticos, el Dr. Ribes afronta en la parte central de su trabajo (la II), el estudio del pensamiento raimundiano en la materia, analizando pormenorizadamente el texto que ha encontrado más atinente y relevante (pese a que la cuestión no se trata más que incidentalmente, como solía suceder en los demás autores) (pp. 76-78). Se trata del tít. XI de la parte I de la *Summa de Iure Canonico*, cuyo título es: *De differentia constitutionis ecclesiasticae ad saecularem*», y aquí se estudian sobre todo los párrafos 1 al 5 (dejando los 6 y 7 para la III parte). Para la debida valoración del texto, el autor, tras situar en el tiempo la producción literaria propia de Penyafor (entre los años 1220-1228; posterior es en cambio su trabajo como compilador de las decretales, por encargo de Gregorio IX), aplica válidos criterios de interpretación, cotejando lo que se dice en ese texto fundamental, con otros de la producción raimundiana. Así estudia las cuestiones que subyacen o van conexas al tema fundamental, tales como: origen del poder imperial, y sobre todo la distinción de jurisdicciones (civil y eclesiástica), donde si por una parte se establece una sustancial autonomía del poder secular (pp. 81, 91), por otra se enseña —en consonancia con la pacífica y general doctrina de la época— el derecho de intervención de la autoridad de la Iglesia en asuntos de por sí temporales, y ello debido a distintos títulos o motivaciones que tienen su denominador común en la supeditación global del orden natural al sobrenatural según la concepción característica de la Edad Media.

Se emprende en la III parte el estudio comparativo del poder político del emperador y de los reyes, llegándose a la conclusión de que es equiparable y gozan de plena independencia los segundos respecto del primero (pp. 123, 127), bien de derecho (así, entre otros, era exento el Reino de la Corona de Aragón: «Barchinonenses», dirá el Santo), bien, al menos, de hecho: posición realista en la época en que escribe Ramón de Penyafor, cuando la unidad de la Cristiandad se hacía depender más del papa, que del emperador (p. 31; ver lo que a propósito se lee en la citada Historia de la Iglesia, referente al concepto de «Cristiandad romana», bajo Inocencio III, pp. 22-33). Establecida la anterior premisa del poder soberano e independiente de los reyes, se quiere ver una confirmación de la tesis que se viene manteniendo en el hecho de que, según la doctrina de la época, el acceso al poder se obtiene mediante el pueblo (en virtud de pacto), quien lo recibe directamente de Dios (p. 128) —por tanto sin mediación del poder sacral—; y aquella potestad así obtenida consta de todas las facultades inherentes al poder político (p. 133). Por lo demás, los príncipes cristianos actúan, al igual que el emperador, como brazo secular de la Iglesia. De todo ello —y éste es el pensamiento de Ramón de Penyafor, diseminado en sus

obras— cabe colegir cuán ilógicamente se podría pretender que todo el poder del emperador, sin más —es decir, abstrayendo de su condición de «Rex»— fuera recibido del papa, el cual, en cuanto «Christi Vicarius» y detantador del «duplex gladium», tuviera la plenitud de la potestad en todo orden. Tal era, en efecto, la tesis de los estrictos hierócratas.

Aunque, por tanto, semejante doctrina nos pueda parecer hoy abusiva y carente de fundamento, no sólo dogmático, sino incluso histórico —salvo los que fueron derechos del papado sobre el territorio de los Estados Pontificios—, situándonos en el tiempo en que vivió san Ramón de Penyafort, no podemos dejar de apreciar el sentido de moderación de sus aserciones, tan sólidamente enmarcadas e interpretadas por el autor de la obra que comentamos. Así, pues, nos congratulamos de su aportación que da a conocer la mente de un personaje tan entrañablemente cercano y enraizado en nuestra historia concreta, como santamente ejemplar y digno en sus actuaciones públicas (hasta el punto de que no se le conoce opción personal en el quehacer político de su pueblo, pese a las intervenciones que tuvo, concernientes al mismo: cfr. Batllori, *A través de la història i la cultura*, 2. *Sant Ramon de Penyafort en la història político-religiosa de Catalunya-Aragó*, Abadía de Montserrat, 1979, en especial pp. 51-55), en un tema de debate público, que suscitaba polémicas entre teólogos y canonistas de su tiempo, al vaivén de sucesos azarosos entre los dos grandes poderes, los cuales, aunque teóricamente al servicio de un mismo Ideal, con frecuencia se enfrentaron a lo largo del apasionante y fecundo Medio Evo.

Xavier Bastida

Índice Español de Humanidades, Madrid 1 (1978) 1, XVI + 992 pp.,
Edic. C. S. I. C.

L'ISOC —Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades—, dependient del «Consejo Superior de Investigaciones Científicas», d'acord amb els seus objectius, ha tingut l'encert d'iniciar aquesta nova «revista de revistes» que recollirà trimestralment tota la producció hispànica en l'àrea de les humanitats. El primer volum conté tot el que sobre el tema s'ha escrit durant l'any 1976. S'inicia amb la reproducció fotogràfica dels índexs de 171 revistes, i vénen després l'índex d'autors dels articles i un exhaustiu índex de matèries amb més de 650 pàgines. Veiem amb goig que la nostra «Revista Catalana de Teologia» hi és present i augurem continuïtat a aquesta preciosa eina de treball que no pot faltar en cap biblioteca.

Miquel S. Gros