

RECENSIONS

Gary G. PORTON, *The Traditions of Rabbi Ishmael. Part Three. The Exegetical Materials in Amoraic Collections* (Studies in Judaism in Late Antiquity XIX). Leiden, E. J. Brill, 1979, XII + 165 pp.

Con este III volumen termina el A. la traducción y análisis de las perícopes rabínicas atribuidas a R. Ismael. De los dos primeros tomos (sobre material no exegetico, v. I; sobre material exegetico en la literatura Tanaítica, v. II) dimos ya cuenta en *RCT* 4 (1979) 234-238. En el presente volumen se reúnen y estudian los textos exegeticos atribuidos a R. Ismael en los Talmudes (según orden de los tratados y de los capítulos de la *Mišna*) y en *Gn Rab.* y *Lv Rab.* El método seguido en este tomo es el mismo usado en los anteriores: cada perícopa se traduce y analiza por separado según la metodología de crítica literaria, corriente en la exégesis del NT, pero muy reciente en su aplicación a la literatura rabínica.

Así, pues, se han visto excluidos del estudio de Porton las colecciones midrásticas posteriores al 640 d.C. (p. 1,3). Esta omisión constituye, a mi parecer, la primera objeción al estudio global que pretende Porton, ya que a veces estas colecciones tardías contienen material que no se encuentra en ninguna otra fuente y que puede incluso ser antiguo.

En cuanto a los comentarios del A. a las perícopes hay que confesar que, a veces, son superficiales en demasía —como señalábamos en las recensiones anteriores—. En este volumen, por ejemplo, el comentario de la p. 124 a propósito del texto del *Talmud de Babilonia, Men. 34b.*: según R. Ismael los *tefilin* (filacterias) deberán tener 4 secciones porque en Dt 6,8 y Dt 11,18 aparece *TTPT* y en Ex 13,16 *TPWT* (en plural): $1 + 1 + 2 = 4$. Porton explica el fenómeno exegetico como si realmente en Ex 13,16 encontráramos ahora lo que parece haber encontrado R. Ismael. En realidad Ex 13,16 tiene también *scriptio defectiva*. Además, los únicos paralelos que aparecen en nota son *Sanh. 4b* y *Zeb. 37b*. Debería haberse tenido en cuenta también —para un buen estudio de la perícopa— *Sifre Dt* 6,8 (35) (p. 63 de la ed. de Finkelstein).

El autor añade dos apéndices al análisis de estas perícopes talmúdicas. En el primer apéndice trata de las tradiciones exegeticas de R. Ismael en los tratados menores del Talmud y en *Pirque de Rabi Natan*. El segundo apéndice tiene por título «Fuentes dudosas» («Doubtful Sources»). Por lo

tanto sería lógico buscar en él los textos cuya atribución a R. Ismael fuera dudosa por cualquiera de las razones expuestas por el autor en p. 152. Por tanto me parece un contrasentido (por lo menos respecto al título) afirmar que «el presente capítulo contiene una lista de aquellos *sugyot* en los que el nombre de Ismael *no debe* atribuirse a nuestro Tannaíta» (la última cursiva es nuestra). En realidad debería decirse no que no puedan ser de nuestro R. Ismael, sino que se trata de textos que, por motivos de seguridad, es mejor no utilizarlos como fuente para el estudio que Porton se ha propuesto (cf. p. 153). La lista de este apéndice contiene, además de las primeras palabras de la perícopa, «las razones para no atribuir el pasaje a nuestro sabio» (p. 152). Pero, repetimos, no se trata propiamente de eso (ya que no siempre, ni mucho menos, se dan *estas* razones). A menudo se trata simplemente de exponer por qué se duda de la autenticidad de la atribución.

Entre los textos citados en esta lista se encuentra un comentario de *Sifre* a Dt 25,10 que ya la misma edición de Finkelstein (p. 310 lín. 11-12) editó en caracteres diferentes para señalar la duda por lo menos respecto a la pertenencia a *Sifre*. Ahora bien, si nos fiamos del aparato crítico de Finkelstein (en el que parece apoyarse el A.) la información que da Porton sobre las cuestiones de crítica textual es cuanto menos inexacta. Por otro lado, la difícil interpretación del texto editado por Finkelstein —a la que alude también el autor— probablemente se iluminaría si se tuviera en cuenta el juego de palabras latente entre HLYŠH (acción de descalzar al levir que se niega a contraer matrimonio) y HŁŠ que a veces aparece en el AT indicando, por eufemismo, los «lomos» del varón como fuente de vida. Entonces se comprende que se atribuya a R. Ismael o Simón la frase: «La HLYŠH ('corresponde a', o 'está') en la cohabitación y la acción de escupir (necesaria a la ceremonia) corresponde a la emisión del semen (KDY ŠKBT ZR').» A pesar del contexto —y ya que es tan incierto— la frase no implica necesariamente invalidez en el caso de omitirse la acción de descalzar o de escupir; se trata probablemente de un simple juego de palabras facilitado quizás porque la legislación rabínica considera esencial y suficiente para la constitución del matrimonio levirático la cohabitación sexual.

En el volumen que comentamos hay pocas erratas de imprenta: En p. 69 lín. 3 donde dice: «Venice 20d-17a», en vez de «Venice 20d-21a». En p. 157 lín. 32: dice: «1.6», en vez de «1.3». Y he aquí algunas de las erratas en las transcripciones: Por ej. en p. 75 lín. 27; en p. 68 lín 32 dice: MQL, en vez de MKL y ŠTM, en vez de STM (lín. 34).

Los defectos arriba mencionados no invalidan desde luego el valor de la obra, ni, menos aún, pueden ser obstáculo para la adquisición de la misma. Obras como ésta no deberían faltar en ninguna biblioteca de teología; la obra de Porton, además, facilitará el estudio de los textos de literatura intertestamentaria, sobre todo a través del IV y definitivo volumen de la obra que —con las conclusiones— contendrá los índices de citas de literatura rabínica relacionada con el tema.

Enric Cortès

- J. O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimoniatge de l'evangeli de Joan*. Primera Part. *La progressiva elaboració del IV evangeli* (Col. Horitzons I/1), Barcelona, Ed. Claret, 1980, 87 pp. Segona Part. *Revelació i acceptació o rebuig* (Col. Horitzons I/2), Barcelona, Ed. Claret, 1980, 93 pp.

L'A., conegut especialista de l'obra joanenca i professor de la Facultat de Teologia de Barcelona (secció St. Francesc de Borja), recull en aquests dos volums la temàtica que exposà en els cursos tant de formació de monitors bíblics —patrocinats per l'Associació Bíblica de Catalunya— com de pastoral bíblica —dictats en el Centre d'Estudis Pastorals—. L'obra, però, s'ha enriquit i la seva lectura en transparenta la solidesa del treball madurat i els vasts coneixements de l'A.

En la primera part se'ns presenta la gestació del quart evangeli a través de l'estudi de les narracions dels gestos extraordinaris de Jesús que en un segon moment donaren lloc a una colla de diàlegs i discussions de Jesús. Finalment s'estudia el relat de la passió i mort de Jesús, cloent així aquesta primera part de to analític. En la segona part —de caire fonamentalment sintètic— s'hi exposa la teologia del quart evangeli iniciada amb l'estudi de la seva cristologia (Jesús, centre de l'evangeli; Jesús i el Pare; Jesús i el Paràclit). Finalment s'hi estudia la fe i la incredulitat que la revelació de Jesús de Natzaret provoca en els homes. Tota l'obra, en efecte, gira sota el concepte de *testimoniatge*, clau de volta de l'edifici joanenc.

Tot i que l'obra no s'ha concebut —segons l'A.— com a obra «científica» o d'investigació, s'hi recullen més d'un centenar d'articles o bé obres que possibiliten al lector l'aprofundiment de punts o bé de temes particulars. Enriqueixen el conjunt de l'obra els dos apèndixs situats al final de la primera part arran de la qüestió històrica i el quart evangeli, i alguns trets de la comunitat on s'escrigué l'evangeli, trets a l'estudi dels quals l'A. voldria dedicar-se «en un futur no massa llunyà» (I/1, p. 83); el crític aprofita aquesta avinentesa per a incitar-lo a fer-ho.

Malgrat les errades contingudes en aquest volum (p. ex. l'estadística donada a I/1, p. 20), així com les abundants faltes d'ortografia —que no ens entretenim a notar per raons d'espai—, i malgrat resulti una obra excessivament costosa, val a dir que és indispensable per a tots aquells que vulguin introduir-se en la lectura del quart evangeli.

Antoni Bosch i Veciana

- AA. VV., *Foi et salut selon S. Paul (Épître aux Romains 1, 16)*, Roma, Biblical Institute Press, 1970, 287 pp.
 AA. VV., *The Law of the Spirit in Rom. 7 and 8*, Roma, Ed. Abbazia S. Paolo, 1976, 336 pp.
 AA. VV., *Battesimo e giustizia in Rom. 6 e 8*, Roma, Ed. Abbazia S. Paolo, 1976, XI + 276 pp.
 AA. VV., *Die Israelfrage nach Röm. 9-11*, Roma, Ed. Abbazia S. Paolo, 1977, 336 pp.

AA. VV., *Dimensions de la vie chrétienne (Rm. 12 et 13)*, Roma, Ed. Abbazia S. Paolo, 1979, 294 pp.

AA. VV., *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps*, Roma, Ed. Abbazia S. Paolo, 1979, 806 pp.

Los estudios paulinos de los últimos lustros no se han visto sorprendidos por ningún descubrimiento sensacional. Se han dado pasos en todas direcciones en cuanto a la determinación de la autenticidad paulina de algunas cartas, se ha apurado la herencia del judaísmo contemporáneo, se ha discutido en torno a la justicia de Dios, la historia de la salvación o la teología de la esperanza, se han ensayado análisis estructurales y lecturas actualizadoras, pero, hablando en términos generales, apenas se ha llegado a conclusiones que pudieran sorprender a los exegetas de la primera postguerra o aun de épocas anteriores.

De todos modos, aunque sin afán sensacionalista, la verdad es que se ha trabajado con enorme provecho en el estudio de la figura y los escritos de Pablo. Un indicio de ello puede ser la serie de grandes Comentarios a la Carta a los Romanos que ha jalonado los años setenta: Käsemann, Schlier, Cranfield, Wilckens, Viard. Otro indicio son los «Coloquios Euménicos Paulinos», de los que han salido los seis volúmenes que aquí reseñamos y otros dos que ya se encuentran en prensa.

Los Coloquios Euménicos Paulinos nacieron en abril de 1968, por iniciativa del abad Don Giovanni Franzoni y de los monjes de San Pablo Extramuros, como un momento importante en la celebración del centenario de la muerte del apóstol Pablo en Roma y como perpetuación del papel euménico que corresponde al Apóstol de los Gentiles. (Recordemos: Pablo, evangelizador del mundo griego, patrono de la Comunión anglicana, máxima fuente de inspiración para todas las Iglesias de la Reforma.) Por ello, tanto el anuncio del Concilio, como las primeras celebraciones interconfesionales en presencia del papa, como el encuentro de Pablo VI con el primado anglicano Dr. Ramsey, se habían tenido, con plenitud de intención, en la basílica de San Pablo.

Los coloquios, dirigidos por la batuta más o menos visible de dom Jacques Dupont, y organizados y publicados por el tesón de otro biblista, don Lorenzo de Lorenzi, habrán reunido (con distintos grados de constancia) a unos ochenta biblistas, de distintas naciones y confesiones. No se han celebrado en una especie de «tierra de nadie» interconfesional, sino en íntima conexión con la vida cotidiana de la abadía. Incluso se ha contado con la experiencia de un cambio forzoso de abad, realidad a la que los participantes reaccionaron con auténtica madurez cristiana: no faltando a la fidelidad al amigo, pero manteniendo la continuidad de los coloquios, pues ni siquiera en la Iglesia unida del futuro será posible que todo el mundo comprenda cada una de las decisiones tomadas por cada obispo en su diócesis. Por otra parte, el Coloquio Paulino tuvo ocasión de participar en un gran momento de fraternidad interconfesional: el dolor (me atrevería a decir: indescriptible) por la muerte de Juan Pablo I, ocurrida durante la celebración de nuestro VII Coloquio en septiembre de 1978.

Los volúmenes de actas de los cinco primeros Coloquios Paulinos (mencionados *supra* en primer lugar) contienen el texto de las ponencias (generalmente cinco en cada sesión), de eventuales discursos inaugurales, de la lección conclusiva (generalmente, síntesis de las ponencias) y de la conferencia pública con que el coloquio suele concluir. En conjunto, forman una especie de gran comentario polifónico a la Carta a los Romanos (a sumar a los que mencionábamos al principio). El primero se centra en los cuatro primeros capítulos, el segundo y el tercero comentan todos los temas importantes de los capítulos V-III, el cuarto analiza los capítulos IX-XI y el quinto, los capítulos XII-XV.

La nota característica de las distintas intervenciones ha sido la concentración en lo más específico del trabajo exegético: ni filosofía, ni teología sistemática, ni hermenéutica para el «hombre de hoy», sino, dentro de lo humanamente posible, descubrimiento del texto como realidad que fue viva en el pasado y, precisamente por eso, se hace accesible a nosotros. Dentro de las tradiciones exegéticas predomina, sin duda ninguna, la tradición alemana: tanto por el peso de las personalidades que la han representado (M. Barth, J. Blank, E. Dinkler, J. Gnilka, J. Jeremias, W. G. Kümmel, E. Lohse, R. Schnackenburg, E. Schweizer, A. Vögtle y U. Wilckens, por citar sólo los que tienen ponencias o discursos publicados), como por el tributo que le rindieron los ponentes o conferenciantes de lengua inglesa (C. K. Barrett, C. Butler, C. Evans, C. F. D. Moule, D. E. H. Whiteley), de lengua francesa (P. Bénéoit, M. Bouttier, J. M. Cambier, A. Descamps, J. Dupont, F. Dreyfus, S. Lyonnet, P. H. Menoud, B. Rigaux) y de lengua italiana (E. Festorazzi, F. Montagnini, L. de Lorenzi), junto al autor de estas líneas.

Ello no quiere decir que no se dejaran sentir las tendencias propias de cada grupo lingüístico y, formando combinaciones muchas veces imprevisibles, las tendencias más conservadoras o menos conservadoras, más católicas o más protestantes, de cada uno de los que intervenían. Los resúmenes de la discusión, revisados por sus propios protagonistas, pueden hacernos revivir, de manera bastante plástica, la renovada Pentecostés de los Coloquios paulinos: no sólo por la variedad de lenguas, sino también porque todas las voces aparecen como encaminadas hacia aquella Verdad única, que está contenida en la palabra de Dios.

El volumen «Paul de Tarse, Apôtre de notre temps» quiso ser, con ocasión del octogésimo aniversario del papa Pablo VI, un reconocimiento de los principios de fondo que habían hecho posibles nuestros Coloquios: la «paulinización» de la Iglesia, puesta en marcha por Juan XXIII y asumida por el papa Montini al tomar el nombre de Pablo y al poner su pontificado bajo el signo del diálogo y de la continuación y aplicación del Concilio.

La participación interconfesional en el volumen es bastante menor de lo que la cordialidad de los Coloquios hubiera hecho esperar (se cuenta, sin embargo, con O. Cullmann, M. A. Chevalier, E. Lohse, U. Wilckens y D. E. H. Whiteley, entre los protestantes, y con M. A. Siotis, entre los ortodoxos). Aparte la aversión ancestral de algunos de los invitados a algo que pudiera interpretarse como «culto a la personalidad» del papa, está

claro que algunos descargaron aquí el descontento por las decisiones tomadas frente al abad Franzoni (otra hubiera sido, probablemente, la respuesta si el volumen se hubiera planeado después de la muerte de Pablo VI).

En cuanto a los católicos, en cambio, podemos notar una generosísima participación de autores de lengua italiana (C. Burini, S. Cipriani, F. Fes-torazzi, L. de Lorenzi, C. M. Martini, F. Montagnini, S. A. Panimolle, R. Penna, M. Pesce, P. Rossano y G. Turbessi). También se encuentra bien representada la lengua francesa (P. B  noit, J. Cambier, A. Descamps, F. Dreyfus, J. Dupont, J. Gribomont, L. Legrand, S. Lyonnet, I. de la P  t-terrie), mientras que la exégesis católica alemana se encuentra sólo a media entrada (J. Gn  lka, J. Grech, R. Pesch y R. Schn  ckenburg) y tanto la de lengua inglesa como la del área hispánica aparecen con un sólo represen-tante (respectivamente, B. Orchard y J. Sánchez Bosch).

Además de las introducciones, veinticinco de los trabajos que componen el volumen est  n escritos en (o traducidos al) franc  s; los ocho restantes aparecen en inglés. De todos modos, tanto autores como traductores han procurado mantenerse en niveles de lenguaje alcanzables incluso por aque-llos que no dominan alguna de las dos lenguas. En cuanto a su nivel expositivo, la obra no va dirigida a los especialistas, sino a un público simplemente culto, por más que todo especialista encontrará en ella mucha reflexión original y mucho material de primera mano.

En su intento de encontrar en Pablo una respuesta a interrogantes de nuestro tiempo, el volumen carga el acento, lógicamente, en temas de eclesiolog   y de   tica. Y, precisamente porque es propio de nuestro tiempo mirar a las personas más que a las doctrinas, insiste también en todo aquello que puede iluminar la figura de Pablo como persona. Esos intereses se reflejan en los cinco grandes apartados en que ha sido dividida la obra:

- I. El hombre de Dios.
- II. Ante la Palabra de Dios (relación con el Antiguo Testamento).
- III. Apóstol y servidor (el carisma apostólico y otros carismas).
- IV. El pueblo de Dios en marcha (fe y   tica).
- V. Problemas de evangelización y de pastoral (temas más específicos).

Desde un punto de vista metodológico, podríamos dividir los trabajos presentados del modo siguiente:

a) Tres artículos est  n centrados en cuestiones históricas: la «biografía espiritual» del Apóstol (con referencias muy interesantes a autores griegos y latinos), escrita por el abad don Giuseppe Turbessi (pp. 61-74); también el trabajo de L. Legrand (pp. 61-74) sobre los precursores de Pablo en la misión, según los Hechos de los Apóstoles, así como el de S. Garofalo (pp. 575-593) sobre la Colecta como obra maestra pastoral de Pablo.

b) Sólo un artículo se basa en cuestiones de crítica textual: el del actual arzobispo de Milán, C. M. Martini, sobre el tratamiento dado a Pedro y Pablo en las tradiciones textuales oriental y occidental. Tamb  n uno solo se centra en un recorrido de la exégesis antigua: el de J. Gribomont (pp. 311-338) sobre la carga apost  lica (1 Tes 2,1-12). Otro, en cambio, se centra en la exégesis reciente: el de S. A. Panimolle (pp. 269-289) sobre la

autoridad de Pedro en Gál 1-2 y Hch 15 (la discusión en torno a la obra de Cullmann).

c) Son varios los textos que buscan el trasfondo veterotestamentario (especialmente F. Dreyfus —pp. 233-248— sobre Ef 1,12.14: «para la alabanza de tu gloria»), helenístico (especialmente M. A. Siotis —pp. 201-232— sobre la *khrestotês* de Dios) o cristiano-primitivo (especialmente A. —L. Descamps —pp. 25-60— sobre el concepto de apóstol y S. Lyonnet —pp. 509-527— sobre el «camino» cristiano).

d) También son varios los artículos dedicados a la exégesis de uno o dos textos del Apóstol: el de B. Orchard (pp. 249-258), que estudia comparativamente el estilo de Gál 2,1-10 y 2Tes 2,1-12 (interesante en orden a valorar el paulinismo del segundo texto), el de M. Pesce (pp. 339-362) sobre «evangelizar y bautizar» a la luz de 1Cor 1,13a, el de F. Montagnini (pp. 529-539) sobre motivos cristológicos en Ef 1,3-14 (normalmente descuidado en las listas de himnos cristológicos), el de M. A. Chevalier (pp. 655-664) sobre la «construcción» y el «templo» de Dios (1Cor 3,9.16s), el de J. Dupont (pp. 687-696) sobre las divisiones que «tiene que haber» en la Iglesia (1Cor 11,18s) y el de Clara Burini (pp. 697-720) sobre los «viejos» como «padres» en la Iglesia, según 1Tim 5,1s (que, de algún modo, rompe el monolitismo presbítero-episcopal que suele atribuirse a las Cartas Pastorales).

e) Son también varios los trabajos que intentan estudiar un tema a la luz de todos los textos paulinos que pueden iluminarlo. Así, el de R. Penna (pp. 175-199) sobre la paz, el de R. Pesch (pp. 291-309) sobre la figura de Pedro (tan lleno de sorpresas para los que buscan apologética, como para los que buscan ataque), el de J. Sánchez Bosch (pp. 363-397) sobre el carisma de los Pastores (confrontando las Cartas Pastorales con el resto de las Cartas), el de L. de Lorenzi (pp. 399-454) sobre el término *diakonos* aplicado a Pablo (relacionado con el anuncio evangélico e, hipotéticamente, con la mesa eucarística) y el de R. Schnackenburg (pp. 687-696) sobre «Cuerpo de Cristo» en la Carta a los Efesios (tema misional, a pesar del enfrentamiento de Cristo con el mundo).

f) No faltan artículos especialmente orientados a una aplicación práctica de las enseñanzas de Pablo: el de S. Cipriani (pp. 595-618) sobre Pablo y la política, así como el de P. Rossano (pp. 641-654) sobre la comunicación del Evangelio según San Pablo. En sí interesante, pero desconectado de toda exégesis paulina, el trabajo de D. E. H. Whiteley (pp. 721-749) sobre la muerte y el cuidado de los deshauciados.

g) Especialmente interesantes resultan una serie de trabajos que, como destilado de largos años de exégesis, nos dan una visión sintética de algún tema central del pensamiento del Apóstol. Así, el trabajo de P. Bénéit (pp. 75-100) sobre génesis y evolución del pensamiento paulino (a partir del pensamiento de Pablo antes de su conversión), el de F. Festorazzi (pp. 156-173) sobre coherencia y valor del Antiguo Testamento en el pensamiento de Pablo, el de J. Gnllka (pp. 455-470) sobre la relación entre responsabilidad

comunitaria y autoridad ministerial, el de E. Lohse (pp. 473-483) sobre la justificación «sola fide» (en términos fácilmente comprensibles... y aceptables), el de O. Cullmann (pp. 559-574) sobre las consecuencias éticas de la perspectiva paulina del tiempo de la Iglesia (su «ya, pero todavía no») y el de J. Cambier (pp. 751-794) sobre el sentido eminentemente práctico de la libertad enseñada por Pablo.

h) Dejamos para el último lugar el trabajo de U. Wilckens (pp. 485-508), sobre la Eucaristía y la unidad de la Iglesia, que, en la Introducción al volumen, recibe un ataque frontal de la pluma del Card. G. Benelli. Diría que a ambos escritores les falta aquella técnica en la formulación por la que el diálogo ecuménico ha podido hacer tantos progresos en los últimos años. Pues de las convicciones científicas de U. Wilckens (y no digamos de su inquebrantable voluntad de diálogo con los hermanos católicos) se puede entresacar fácilmente una doctrina aceptable sobre la presencia real de Cristo en la Eucaristía e incluso sobre su especial vinculación a la expiación de Cristo en la Cruz. Es cierto que no puede pensarse en trasladar al momento presente la (según Wilckens) originaria desvinculación entre celebración eucarística y ministerio de la Palabra. Pero, por parte de Wilckens, ese era sólo un recurso desesperado ante la falta de aceptación de su ministerio.

No nos queda más que confiar en que, por el estudio y la asimilación íntima de la Palabra, podamos llegar a una Eucaristía unida, celebrada por un ministerio unido.

Jorge Sánchez Bosch

AA. VV., *Fe, razón y teología. En el I Centenario de la Encíclica «Aeterni Patris»*. Obra colectiva dirigida por Pedro RODRÍGUEZ («Colección Teológica» 24). Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1979, 484 pp.

El present volum reuneix les col·laboracions d'un grup de filòsofs i teòlegs de diverses nacionalitats que desitgen mostrar el missatge i el significat actual de l'encíclica «Aeterni Patris», en el centenari de la seva promulgació per Lleó XIII. L'encíclica, que representa l'oficialització de l'autoritat de sant Tomàs, és analitzada des de diversos angles. L'orientació general de les col·laboracions és fàcil de descobrir: subratllar la substancial validesa de l'encíclica per als nostres dies, en tant que reafirma, des de la fe, la confiança en la raó i, en conseqüència, reconeix la responsabilitat de l'intel·lectual catòlic en el debat ideològic del nostre temps.

El conjunt de les aportacions dels diversos autors, cadascun des de la perspectiva de la seva especialització, s'agrupa en dues parts ben definides, l'una d'investigació, l'altra de reflexió, els estudis històrics i els especulatiu. Pel que fa als primers, em sorprèn que cap d'ells no es faci ressò de la dimensió política de l'encíclica, que apareix clara segons la interpretació de Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972, i

encara segons la de Reyes Mate, *El ateísmo, un problema político*, Salamanca, 1973. No es pot ignorar que Lleó XIII refusà, en un temps en què l'Església es veia desposseïda dels seus béns i dels seus drets, del seu estatut i de la seva influència, que ho fos també del seu pensament, sobretot preveient que aquest pensament seria el mitjà d'estendre el seu imperi sobre les consciències i les societats. La restauració cristiana de la societat passava per la restauració de la intel·ligència cristiana. Era va d'intentar un ordre social cristià sense una estricta disciplina de pensament que s'imposés a totes les escoles catòliques: aquest fou el sentit de la restauració del tomisme, realitzat amb el concurs d'una part dels jesuïtes italians. Un tomisme integral, si es pot dir així, informat de les preocupacions d'un home de govern i no limitat als horitzons d'un seminari o a les rutines de l'ensenyament: una teologia de les realitats terrestres o una teologia del món, com diríem avui. Això fou l'encíclica «Aeterni Patris»; negar-li aquesta dimensió política pot aparèixer com una forma d'adoptar un partit pres. Que la intenció filosòfica que pogués inspirar-la desbordava per tots cantons la filosofia de laboratori és clar: i és comprensible si pensem en la tesi general de connectar filosofia i política, exposada pel mateix Jacques Maritain —un escrit del qual és publicat en aquest volum a títol d'homenatge pòstum— quan escriu: «El problema de la filosofia cristiana i el de la política cristiana només són la cara especulativa i la cara pràctica d'un mateix problema» (*De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris 1947, p. 134).

Encara en la part dels articles històrics, he posat atenció especial en la contribució del P. Alvaro Huerga, *La recepción de la «Aeterni Patris» en España* (pp. 127-152) i, d'una manera particular encara, en el que escriu sobre el ressò de l'encíclica a Barcelona. Em sembla una simplificació assenyalar només els noms del P. Paulino Álvarez i el del bisbe Josep Torras i Bages. Espero que aviat siguin publicats els resultats del seminari que, sota la direcció de Josep Perarnau, ha tingut lloc a la Facultat de Teologia de Barcelona (secció St. Pacià) sobre el neotomisme a Catalunya. Serà una ocasió per enriquir aquestes breus notes del P. Huerga amb una sèrie de noms que testimonien la qualitat d'una tradició neotomista molt constant a la Catalunya de l'època, caracteritzada a més per la seva romanitat i per la fidelitat al papa i al seu magisteri.

Aquestes dues observacions concretes no intenten desmerèixer aquest volum, que caldrà tenir present en endavant per a l'estudi de l'«Aeterni Patris». El seu valor principal és el de ser, sens dubte, el testimoniatge d'una interpretació que vol considerar-se coherent amb la línia restauracionista de l'encíclica analitzada i commemorada.

Evangelista Vilanova

Ramon ROCA-PUIG, *La «Creació» a l'Anàfora de Barcelona, papir de Barcelona, Inv. n.º 154^b*, Barcelona 1979, 16 pp.

No tothom pot desitjar un bon Nadal a les seves amistats trametent un opuscle on es publica part d'una antiga anàfora grega fins ara inèdita. L'opuscle que en aquesta ocasió ha publicat el Dr. Ramon Roca-Puig és reduït, però molt interessant. Amb llenguatge planer, d'acord amb els objectius immediats de la publicació, l'autor dóna el text grec, la traducció catalana i el corresponent comentari del passatge inicial d'una anàfora, conservada en el papir Barcelona 154^b, on es lloa Déu Pare per la creació de l'univers. En el comentari, ultra indicar les fonts bíbliques de l'esmentat text, també es remarca la relació, a nivell ideològic i textual, que el passatge té amb la Didakhé, la carta de Climent de Roma als Corintis, les apologies de Justí, i els llocs paral·lels de les anàfores de la Tradició Apostòlica, del papir de Der-Balizeh i de l'anàfora greco-alexandrina de sant Basili. Totes aquestes relacions i el fet de trobar-se copiada en una miscel·lània de la primera meitat del segle IV escrita per a l'ensenyament, permeten d'augurar al text una antiguitat remarcable. A la portada, amb encert, l'autor dóna reproducció fotogràfica de la part publicada del papir.

Per la nostra part només gosem fer dues remarques a l'autor de l'opuscle. En primer lloc no trobem encertat el nom d'Anàfora de Barcelona donat al papir Barcelona 154^b, especialment si les altres composicions escrites en llengua grega que acompanyen l'anàfora (p. 6) són textos litúrgics. Si fos així, creiem que seria més d'acord amb la seva naturalesa d'anomenar el conjunt d'aquests textos «Eucologi grec —o bé alexandrí o egipci— de Barcelona». En segon lloc també deplorem que l'autor s'hagi acontentat només de lliurar un «tast» —tres ratlles i mitja!— d'un text que pot ésser de gran importància per a conèixer l'evolució de la celebració eucarística en les primeres comunitats cristianes.

Miquel S. Gros

Charles DUQUOC, *Dieu différent. Essai sur la symbolique trinitaire*, Paris, Les Éd. du Cerf, 1977, 149 pp.

La personalitat teològica del P. Ch. Duquoc no necessita cap presentació especial. De la seva producció editada —i traduïda—, si ens limitem a les referències més òbvies, cal destacar per la seva àmplia difusió la «Cristologia» i el «Jesús, home lliure». L'obra que és objecte de la present recensió encaixa plenament en la línia de les que acabo d'esmentar (molt particularment de la segona) i pertany —a parer meu i malgrat les aparences del títol (i no és que aquest comentari impliqui cap matis negatiu)— al camp de la cristologia més que no pas a l'estrictament trinitari. Per sort es fa progressivament difícil de tirar línies divisòries massa rígides entre l'àmbit de la teologia trinitària en sentit propi i el de la cristologia. Per això, sense impugnar gens la legitimitat del títol —i del subtítol— amb què Duquoc etiqueta el seu assaig, no em sembla que sigui fer-li cap tort si el presento com un assaig cristològic.

L'autor mateix, amb la claredat que és una de les seves qualitats característiques, formula molt bé l'objectiu del seu treball: «Déu no és lliure ni en

la nostra societat, ni en la nostra Església. En la nostra societat, fou i és encara sovint mobilitzat per causes interessades, dubtoses, violentes. És apropiat per nacions o per grups, encadenat per prejudicis, caricaturitzat amb imatges... La nostra Església col·labora, ella també, a aquesta captivitat de Déu: penseu en les pretensions dels catequistes, dels predicadors i dels teòlegs. Li intimen allò que ha de fer, coneixen el seu disseny, imposen ordres i manaments en nom seu, invoquen la seva autoritat a temps i fora de temps... Fa dos mil anys que s'aixecà algú que gosà parlar lliurement d'Ell: Jesús. Els especialistes en religió el consideraren un blasfem i fou executat per haver-lo compromès en situacions i decisions indignes de la seva glòria» (pp. 5s). No crec que calgui aclarir encara en quin sentit parla Duquoc d'un «Déu diferent» i com enfoca el seu assaig sobre la «simbologia trinitària».

L'autor procedeix, en el desenrotllament d'aquest tema, per passos ordenats, lògicament connexos i fàcils de seguir. Després d'una introducció destinada a emmarcar en la tradició cristiana recent la qüestió que es proposa de tractar (pp. 9-16), segueix el planteig en termes precisos, més aviat de caràcter sòcio-teològic, del tema específic de l'assaig (pp. 17-29). És especialment important —i central en l'obra— la descripció dels trets més sobresortints i originals de la imatge de Déu (que l'autor qualifica amb molta raó de «no teològica») que és l'objecte primordial de la predicació de Jesús (pp. 45-62). L'autor s'aplica tot seguit a repassar els factors que influeixen en el trànsit de la imatge de Déu de la predicació de Jesús als símbols i a les fórmules de la teologia trinitària dels segles següents tot dedicant una atenció especial a l'arrelament bíblic i a la significació original de la «simbologia trinitària» (pp. 63-126). L'assaig acaba amb unes suggeridores reflexions sobre «la ideologia de la universalitat cristiana» i «el Déu de Jesús i les religions» (pp. 127-145).

El treball de Duquoc no és, estrictament parlant, ni una investigació científica ni, pròpiament, una obra de teologia sistemàtica. És justament allò que vol ser: un assaig ple de suggestions de to modest però d'abast molt gran, on l'autor manifesta, això sí, a cada pas el seu reconegut ofici teològic en el més bon sentit del mot. Penso que pot ser bo d'acabar el present comentari traduint les mateixes paraules amb què Duquoc clou el seu assaig: «Potser és hora de manifestar que el 'misteri trinitari' no és un objecte d'especulació, sinó que la simbologia eixida del Nou Testament, i massa sovint oblidada, engendra una estructura, una conducta i una política eclesials sense parangó possible amb la ideologia unitària provenint d'un monoteisme allunyat de la pràctica de Jesús i pensat d'acord amb les lleis de la identitat. Jesús ha obert una crisi en la idea comuna de Déu. Potser comencem tot just a sospitar-ne les conseqüències» (p. 149).

Ramon Sala

Xavier MUGUERZA, *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de Ética)* (Col. Ensayistas n. 148). Madrid, Taurus, 1977, 291 pp.

Xavier Muguerza presenta en aquest llibre un recull de set articles publicats entre 1967-76. Solament és original el darrer, llevat d'uns fragments del primer i del tercer. Amb tot, el conjunt porta una remarcable unitat de fons, indicada pel mateix títol: la «raó sense esperança» és la raó analítica, sotmesa a una autocrítica des de diferents angles. El mateix autor ens explica en el pròleg que el conjunt podria anomenar-se «Adversus Positivistas». De totes maneres, ens indica que no pretén treure cap conclusió definitiva i que el conjunt dels articles forma un «totum», no precisament «revolutum», sinó en evolució.

L'obra se situa davant la dificultat contemporània de trobar una sortida racional per a una Ètica normativa. L'Ètica Analítica o Metaètica usa una raó purament formal i es planteja en conseqüència el problema d'uns continguts objectius o almenys universalitzables d'alguna manera. L'Ètica racional sembla així abocada a un carreró sense sortida. Passades ja les diverses variants emotivistes sembla que només hi ha lloc per a l'escepticisme, el relativisme en sentit fort o el nihilisme. L'autor, amb el seu estil dialogal, fa una mena de repàs crític de diverses teories neo-naturalistes que pretenen salvar la racionalitat de les conclusions ètiques (l'observador ideal, el punt de vista moral, el preferidor racional, etc.). Al mateix temps es decanta cap al diàleg marxisme-positivisme lògic amb una valoració positiva de les aportacions de l'Escola de Frankfurt.

Com a valoració de conjunt de l'obra, és clar el valor informatiu i l'agudesia crítica que acompanyen el desenvolupament de cada un dels articles. Xavier Muguerza dóna al mateix temps, malgrat els defectes de notació, una bibliografia interessant i al dia. Per altra part no té del tot clar, en parlar de les relacions entre Ètica i Raó, què entén per Ètica i què entén per Raó. Assistim doncs a una recerca angoixosa que no deixa de transferir-se al lector interessat seriosament pels problemes que es toquen. La lectura transcorre com per un atzucac: anem donant tombs i ens trobem sovint en el mateix lloc després de diverses anades i tornades que es podrien resumir en un argument de la forma «sí - però no - encara que tampoc». Tot s'esdevé com si l'autor es mogués en el rerafons d'un escepticisme il·lustrat. D'alguna manera recorda Hume, tot i que aquest tenia molt clares les tesis morals que volia rebatre i les que volia defensar.

Com a conclusió, crec que serà ben rebut tot el que hi ha en el llibre de Muguerza de crítica dels pressupòsits dogmàtics de l'Ètica Analítica. En canvi, el tractament crític de la Raó pot anar més a fons: tota crítica «radical» ha d'englobar les pròpies arrels i explicitar des d'on es critica. Esperem que els dos propers llibres que l'autor anuncia en el seu darrer article —«A ciencia cierta» i «De lo divino y lo humano»— ens permetran de trobar-lo més definit i situat filosòficament tal com correspon a la seva trajectòria intel·lectual dins el panorama de la filosofia espanyola contemporània.

Ramon Prat

Clemente FERNÁNDEZ, *Los Filósofos Medievales. Selección de textos. I.: Filosofía Patristica. Filosofía árabe y judía* (B.A.C. n.º 409), Madrid, Ed. Católica, 753 pp.

Cal felicitar el P. Cl. Fernández pel nou testimoni de la seva preocupació pedagògica i el seu mestratge com a compilador d'antologies. Publicà fa uns anys l'antologia dels filòsofs antics i, abans, la dels moderns; ara ens ofereix la dels medievals projectada en dos volums, 700 planes per al primer.

La metodologia és la mateixa de les obres anteriors: pocs autors, textos llargs, copiosa bibliografia. La tipografia és, com de costum en els volums de la B.A.C. agradable, acurada, nítida.

Es pot assegurar que el P. Fernández ofereix al lector de parla castellana la millor antologia que existeix al mercat, molt superior a la clàssica en tres volums de Julián Marías o a la modestíssima de l'editorial Herder, i àdhuc superior, pel que fa a l'extensió i nombre de textos, a la *Grande Antologia italiana*.

Un problema ben diferent es presenta quan hom pensa en l'ideal d'antologia, aquest instrument ortopèdic per a l'ensenyament filosòfic. I el problema caldria plantejar-lo molt radicalment. A qui va destinat aquest gènere? Quina missió aconsegueix? Aquí hom ja comença a dubtar: a finals del segle XX encara es pot utilitzar l'ortopèdia docent de les antologies? Hom creu sincerament que és molt millor llegir un sol tractat d'un únic autor que mil fragments de deu autors dispersos. Copsar la força, l'adequació al seu temps, la riquesa de matisos d'un dels grans filòsofs no és gens fàcil; i si no es té aquesta experiència d'un treball aprofundit i unitari, quin pot ser el resultat? Es diria que l'ús d'antologies sols pot portar a dos resultats. Si l'antologia és molt àmplia i asèptica acabarà generant la impressió que tot s'ha dit, tots els disbarats pensables s'han defensat; l'única conseqüència realment possible és l'escepticisme desorientat. Si l'antologia és una selecció de textos monocolor, la seva incidència pedagògica falsificarà la perspectiva històrica i el rostre mateix de la filosofia. En tots dos casos l'antologia encamina vers una filosofia de «tesis», de «veritats» descarnades; apareix com un formulari de cuina, al qual hom pot recórrer per a assolir unes «solucions» a rebre passivament, o a sumar-hi activament i arbitràriament el que, sense fer peu a la realitat i amb manca total de crítica i coherència, hom «intueix» en una o altra temàtica.

Aquests perills de les antologies potser els poden evitar els professors, deixant la selecció de textos en segon terme, molt com a aparell ortopèdic, dintre el conjunt de la seva explicació viva, àmplia, arrelada en la història. Una mica com el manual d'Història de la Filosofia. Però, aleshores, a quins alumnes va adreçada la selecció? Dos volums de set-cents planes de textos no són per a batxillerat. Ens atreviríem a dir que és massa poc per a facultats.

És en aquest nivell on començaríem a trobar algun defecte a l'obra del P. Fernández. A nivell de facultat, com a mínim la selecció que ofereix és excessivament unilateral. El primer volum de filòsofs medievals esmerça

560 planes per a arribar a Boeci; les darreres 191 són dedicades als filòsofs musulmans i jueus des d'Al-Kindi (m. 886?) fins a Ibn Khaldun (m. el 1406). És un mèrit haver inclòs Al-Kindi (7 planes), Al-Farabi (25 p.), Ibn Khaldun (8 p.) al costat d'Avicenna, Avicbron, Algacel, Averroes (26 p.), Maimònides (18 p.); no és usual de fer-ho.

De les 560 planes destinades a la patrologia, la part del lleó se l'emporta Agustí (p. 137 a 495): 64 planes de les *Confessions*, 46 del *De Trinitate*, 39 de la *Ciutat de Déu*, contra 60 per a *De Libero Arbitrio*, 26 *De Magistro*, 20 del *Contra Academicos*: la resta es completa amb unes quantes obres més, amb menor extensió. La bibliografia general sobre Agustí d'Hipona s'emporta tres planes i mitja ben atapeïdes, les *Confessions* una plana més, i una i un quart la *Ciutat de Déu*. La bibliografia sembla molt satisfactòria fins que hom nota que no supera la data de 1975 i que la major part dels estudis ressenyats són summament clàssics. No hi figura una obra tan assequible com és la de P. Brown traduïda al castellà (i abans al francès per I. H. Marrou) o els seus articles col·leccionats sota el títol de *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, ni el volum de Przyvara (*San Agustín*, 1940) també traduït fa molts anys.

Tampoc no s'explica gaire com ressenya el manual d'història de la filosofia de F. J. Thonard en aquesta bibliografia general, i per què cita articles inclosos ja en obres col·lectives o amb quin criteri els destaca de la resta de l'obra, car, v. gr., d'Arquillière no en cita enlloc ni «*L'agustinisme politique*» ni la seva revisió de la tesi a *Augustinus Magister*, en una perllongació clàssica del pensament agustinianà vers l'Edat Mitjana. En les remeses a peu de pàgina hom es pregunta per què no cita l'*Augustinus* de Jansenius, ja que per a Dionís Areopagita remet permanentment a Sant Tomàs (pàgines 496 i següents) i fins per què no hi ha cap remesa, en el cas del Pseudo-Dionís, al seu introductor a Occident, Joan Scotus Eriúgena. Es podrien anar fent observacions d'aquest tipus sobre la bibliografia i les remeses a peu de pàgina ofertes en els diversos autors seleccionats, però potser val la pena de retornar a la selecció de textos agustinians.

Sembla que un mèrit cabdal d'Agustí és l'adaptació d'una teoria que se centra en la categoria de «història»; si no n'és l'inventor, almenys és el més destacat teòleg de la història. Doncs, malgrat això, molt ens temem que qui llegeixi la selecció de textos agustinians s'emporti la impressió d'una teoria ahistòrica i estàtica, psicològica i individualística. No diu res de l'estudi dels historiadors romans que féu Agustí, del seu trencament amb una tradició romana —que arrossegava vers un creixent absentisme polític del «savi» o del «filòsof»— amb el seu rotund «Creiem que és propi del savi la vida social» (C. D. 19,5, text que no es dona), de les seves elucubracions sobre la cronologia o sobre els «regnes» pre-romans, del seu tallant trencament amb els neo-platònics: «vaig llegir allí... però això no ho vaig llegir...» (Conf. VII, 9). L'Agustí del P. Fernández és un herald de tesis especulatives i teològiques; ben just hom s'assabenta que discutia amb maniqueus i acadèmics. Però en la selecció —d'altra banda un xic reiterativa pel que fa a la trinitat o a la introspecció— no hi ha res del seu enfrontament amb uns donatistes, tan representatius d'un nou estat d'esperit i causants d'un inter-

vencionisme de l'autoritat civil en problemes religiosos, ni de la polèmica contra els vells pagans romàntics que força Agustí a recollir els seus mites i a ser una de les fonts per al coneixement de la religió romana, malgrat la tendenciositat de les seves interpretacions, ni la seva postura política d'acord, ensems, amb el triomfalisme dels cristians del *Dominatus* i amb les exigències de la seva teologia de les dues ciutats. De tot això no en trasllueix res en la selecció d'Agustí que fa el P. Fernández. A més, li preguntariem si val la pena d'esmerçar tantes pàgines amb un autor que té una edició bilingüe i ben assequible en la mateixa col·lecció de la seva obra.

Si agafem un altre exemple, Boeci, ja en la bibliografia és sorprenent de trobar-hi més obres sobre el concepte de participació en Tomàs d'Aquino —que, és clar, fan referència a Boeci— que sobre el mateix canceller de Teodoric, les clàssiques de L. B. Geiger, C. Fabro, M. D. Roland-Gosselin i fins la *Metafísica transcendental* i la *Metafísica fundamental* de J. Gómez Caffarena. En canvi, manca l'obra en dos volums sobre Boeci de L. Obertello (Génova 1974) i el gran estudi de P. Courcelle (*La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire du M. A. Antecedents et postérité de Boèce* (1967), quan en cita un article als Archives (1939). I posats a preguntar, per què no hi ha res de Macrobi, tan influent en l'Edat Mitjana?, ¿de Julià l'Apòstata, com a artífex d'un reviscolament d'hellenisme que, per última vegada, intenta frenar el cristianisme?, ¿i de Pelagi i Julià d'Erclana, cèlebres oponents d'Agustí, o del nostre compatriota Orosi, representant de la teologia de la Història que impactà més fonament els medievals que no pas la del Bisbe d'Hipona?, ¿o d'un Priscil·lià, versió tal volta gnòstica de cristianisme occidental extrem?

Diguem, en conclusió, que la selecció antològica de Fernández a) és tradicionalista en la línia d'una filosofia d'idees aïllades, b) insensible a l'entorn històric i a la temporalitat dels textos i, c) per tant, molt selectiva quant a la temàtica, fins a resultar especialment apta per a estudiants de teologia que no busquin perspectiva cronològica i social de la dogmàtica eclesiàstica. Malgrat tot, seguiríem insistint que és la millor antologia, manual o no, que tenim per ara en llengua castellana i molt bona base per a una segona edició completada, amb substitució de reiteracions textuais o de corrents. També suggeriríem al P. Fernández o a la BAC que ens ofereixi ara unes antologies dels textos —documents, literatura, ciència, tècniques, etc.— que emmarquin els seus textos filosòfics.

Francesc J. Fortuny

Fernand VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant* (Philosophes médiévaux XXI). Lovaina, Publications Universitaires, y París, Vander-Oyez, 1977, 442 pp.

Una perseverante investigación, prolongada durante más de cincuenta años, sobre la vida y la obra de Siger de Brabante se nos ofrece, madura y lograda, en las páginas del presente libro de Mons. Van Steenberghen. El autor había publicado ya, en 1931 y 1942, respectivamente, los dos tomos

de su monumental monografía *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, dentro de la colección *Les philosophes belges*, iniciada por el profesor M. De Wulf. La fecundidad de aquella primera investigación se pone de manifiesto por el hecho de haber impulsado otros estudios sobre la autenticidad de las atribuciones y ediciones críticas de las obras de Siger. El mismo Van Steenberghen, ampliando con ulteriores estudios los que en su primer trabajo había dedicado al entorno histórico y filosófico del maestro brabantón, publicó asimismo en 1966 un grueso volumen (594 pp.) titulado *La philosophie au XIII^e siècle*.

Despojada, por tanto, de toda preocupación por la reconstrucción ambiental, la obra que reseñamos se atiene estrictamente a la vida y a la filosofía de Siger. El Autor, en el prólogo, declara haber incorporado a su libro cuanto conserva validez todavía de la agotadísima e inencontrable obra del P. Mandonnet, iniciador de la investigación sobre el tema. Datos factuales, sin duda, ya que las interpretaciones del sabio dominico son sometidas, casi sin excepción, a severa crítica, comenzando por la adscripción, iniciada por Renan y consagrada por Mandonnet, de Siger a un *averroísmo latino*, inexistente en el siglo XIII (pp. 397 ss.) Esta corriente, aparecida en el siglo XIV con Juan de Janduno, es renovada en los siglos XV y XVI por los averroístas italianos, quienes citan, eso sí, a Siger como miembro eminente de la «secta averroísta», pero del cual apenas tienen noticia ni parecen sospechar que sea el mismo Sigieri a quien Dante coloca en el Paraíso (Canto X) junto a Tomás de Aquino y Alberto Magno (p. 415). Si es cierto que Siger, en un principio, profesó un aristotelismo neoplatonizante heterodoxo, influido a la vez por el averroísmo y el tomismo, también es cierto que derivó hacia un aristotelismo no heterodoxo después de 1270 (pp. 398 s.).

Para llegar a esta conclusión, el autor traza una ceñidísima biografía de Siger en los cuatro capítulos de la primera parte (pp. 9-176). Si de sus orígenes y formación apenas es posible dar sino conjeturas, a partir de 1266 se puede reconstruir documentalmente su carrera docente en París. En torno a ella, se pasa revista a las intervenciones de San Buenaventura contra el aristotelismo heterodoxo en 1267, 1268 y 1273, a los primeros trabajos de Siger como réplica al *De unitate intellectus* de Sto. Tomás (antes de 1270) así como a los restantes escritos entre 1271 y 1274; asistimos a la génesis, motivación y desarrollo de los desórdenes universitarios en que muy activamente interviene Siger, a la citación de éste ante el tribunal de la Inquisición en Francia, a su huida y refugio en la corte pontificia de Orvieto y a su trágica muerte. Como colofón, la discusión pormenorizada del texto de Dante antes aludido.

En la segunda parte (pp. 174-403) procede el Autor a la exposición de la filosofía de Siger. El capítulo V está dedicado al estudio de las fuentes y en él tienen cabida las cuestiones acerca de la autenticidad de escritos y apuntes de las lecciones (reportata). El capítulo VI, quizá el más original y sugerente, delinea el probable ideal del maestro en artes, dividido entre la fidelidad a Aristóteles y su adhesión a la fe cristiana; el esbozo de «la psicología del filósofo cristiano que fue Siger» (p. 231), trazado a partir de

las propias declaraciones de éste, constituye uno de los mejores logros del libro. El largo capítulo VII es una exposición sistematizada del pensamiento de Siger sobre lógica, metafísica, física y antropología siempre sobre la apoyatura de textos cuya autenticidad es universalmente admitida.

La contenida aunque evidente simpatía de Van Steenberghen por su biografiado no le impide reconocer sus límites; por eso polemiza con viveza y hasta con severidad contra los que juzga exagerados ditirambos de B. Nardi sobre la originalidad de Siger (pp. 362 s.) o invenciones fundadas, como la tesis de E.-H. Weber de que Sto. Tomás habría modificado su antropología acosado por los argumentos de Siger (pp. 412 ss.).

Como conclusión, el autor enumera no sólo los resultados adquiridos sino también las tareas pendientes —influencias del neoplatonismo, de Avicena, redefinición del averroísmo— con vistas a ulteriores investigaciones. Como punto de partida inexcusable queda ya, sin duda, el excelente libro de Mons. Van Steenberghen.

El tomo XXI de la colección *Philosophes Médiévaux*, cuenta con seis cuidados índices (bibliográfico, de manuscritos, cronológico, onomástico, ideológico y de materias).

Andrés Rodríguez Resina (+)

Lydia VON AUW, *Angelo Clareno et les spirituels italiens* (Uomini e dottrine 25). Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, XVI + 330 pp.

Ja l'any 1948 Lydia von Auw presentava a la Universitat de Lausana la seva tesi sobre una de les figures més interessants d'aquell període tan ric en ferments de tota mena, però en particular espirituals, que fou el pas del s. XIII al XIV: Angelo Clareno. Encara que la tesi havia estat publicada, s'esgotà sense estendre's gaire més enllà de l'àmbit local. L'interès dels nostres temps per l'estudi d'aquell període ha fet que, durant molts anys, hom desitgés de tenir a les mans l'edició definitiva d'aquella tesi, la qual, finalment, arriba ara, acompanyada d'una altra aportació realment inestimable: les *Angeli Clareni epistolae*, acollides en la col·lecció de «Fonti per la Storia d'Italia». Aquelles cartes, no cal dir-ho, són la font nova que només l'autora ha pogut utilitzar i que constitueixen un dels grans valors del llibre que ens ocupa.

Aquest volum, després de la introducció en la qual l'autora remarca la importància del seu personatge per a l'espiritualitat italiana medieval, en particular la franciscana, i per a les relacions entre l'Orient i l'Occident cristià, és dividit en dues parts desiguals, dedicades respectivament a exposar la vida (pp. 3-205) i els escrits (pp. 208-280) d'Angelo; el darrer capítol ens parla de la seva influència pòstuma (pp. 281-304). El volum es clou amb quatre índexs: de noms personals, de lloc, d'obres citades i de manuscrits usats (pp. 307-329).

Acceptats els resultats de les investigacions anteriors sobre la identificació de la persona d'Angelo Clareno (abans Pietro da Fossombrone) i del lloc

d'origen del sobrenom Clareno (castell i font d'on neix el Chiarino en la contrada de Norcia), l'autora ens narra les vicissituds biogràfiques del seu personatge, les quals, fins que s'acaba el concili de Viena (1312) són més les del grup al qual pertany que les de la seva persona. Grup de descontents per l'evolució del primer orde franciscà, cada vegada més allunyat de Francesc d'Assís, als quals la «comprensió» del papa fugaç, Celestí V, oferí la solució d'organitzar-se d'acord amb llurs ideals com a branca de l'orde fundat per ell i que, amb el pontificat de Bonifaci VIII, començaren un llarg període d'incerteses fins que Joan XXII declarà l'aventura definitivament cancel·lada i obligà als supervivents a integrar-se en un orde regular —i Clareno, a fi de no caure en mans de la comunitat franciscana, s'integrà en l'orde benedictí com a súbdit de l'abat de Subiaco—. De fet, la nova i darrera etapa de vida a Itàlia significà un avenç cada vegada més decidit pels camins de la clandestinitat, primer al castell del seu abat i amic i, quan les recerques dels inquisidors li feren impossible de restar en aquell amagatall, a l'ermita de Santa Maria de Aspro (de vegades en la de San Michele), prop Marsico Nuovo.

Aquesta vida en contínua metamorfosi —franciscà / celestí / benedictí / ermità— té un fil conductor clar, el qual dóna continuïtat i unitat a la vida de Clareno i a la seva àmplia influència en grups d'espirituals: el de la fidelitat als ideals primitius de sant Francesc d'Assís, tan intransigent com respectuosa de forma absoluta envers les autoritats de l'Església. Aquesta em sembla l'aportació de Clareno en un moment en què la força mateixa de la polèmica portava molts dels seus protagonistes a decantar-se de forma unilateral, ja absolutitzant els ideals gairebé utòpics de Francesco, ja fent el mateix amb les decisions governatives. Per això, si fins a un cert punt és comprensible, sobretot atesa la col·locació confessional de l'autora, al crític li sembla que no la pot seguir en l'afirmació de «l'accent quasi luthérien» d'algunes frases d'Angelo (pp. 268 ss.); el crític no pretén pas de negar que els «espirituals» contemplaven amb esgarripança i esglai l'evolució de l'Església d'Occident durant el s. XIV ni que Luter empalma més o menys amb llurs clams; però justament en el punt del reconeixement de la institució, que és l'Església concreta i l'autoritat dels qui personifiquen la jerarquia, les posicions de Clareno i de Luter són irreconciliables; el primer creu que l'Església del Crist, més o menys deformada, es troba en l'Església Romana; el segon no ho creu i proclama no saber on trobar aquella Església.

El llibre de la doctora von Auw és particularment interessant per als lectors de llengua catalana, no sols pels anys que Angelo passà a Avinyó, «familiar» dels cardenals de la família Colonna (els grans valedors en la Cúria papal de les aspiracions nacionals perseguides amb tanta constància pel rei Jaume II, 1291-1327), ans per les relacions personals que tingué amb gent dels nostres països i en particular amb l'infant Felip de Mallorca; a invitació d'aquest, Clareno visità l'illa entre el desembre de 1312 i març del 1313 (p. 111), amb la qual cosa durant aquells mesos la societat mallorquina hostatjà tres grans «espirituals»: Ramon Llull, Angelo Clareno i Felip de Mallorca. Les pàgines que Lydia von Auw dedica a exposar les relacions

del seu protagonista amb l'infant mallorquí són indispensables per al coneixement de Felip.

L'autora confessa en la presentació del seu llibre que aquest no és exhaustiu pel que fa als resultats de la recerca actual; hom se'n fa càrrec, però és de doldre que, per exemple, no hagi pogut tenir en compte la síntesi de David Burr, *The Persecution of Peter Olivi*. Philadelphia 1976. En d'altres casos, fonts literàries contemporànies li haurien permès de dibuixar amb més detall certes situacions; penso, per exemple, en les notícies que dona Ramon Llull en el *Blanquerna* (p.e., llibre V, cap. II) sobre la vida dels ermitans a Roma a les darreries del s. XIII, als quals l'autora fa diverses referències a partir de la pàg. 79. En algun cas, el problema sembla demanar una atenció més acurada; sobretot quan és de tanta envergadura com el de la naturalesa de la teologia; l'autora fa referències diverses a la posició de Clareno i del seu grup, totalment contrària a una teologia sàvia (pp. 74, nota 17; 94-95, nota 30, 213; negativa que sembla estendre's a d'altres realitats d'ordre de creació, com és ara la família, pp. 123 ss.). La negació de la teologia com a ciència humana homologable amb les altres és la posició que, en nom dels beguins, defensa Arnau de Vilanova en l'*Alia Informatio Beguinorum*: Quina relació hi ha? El Martirologi beguí, citat a la pàg. 153, ha estat identificat pel dr. Alexander Patschovsky en un manuscrit de Wolfenbüttel.

En remerciar la doctora von Auw per la quantitat d'informació que ha posat a les nostres mans sobre Angelo Clareno i els seus «espirituals», ens atrevim a demanar-li que ens ofereixi també un estudi de les seves relacions amb cercles no italians, integrant les aportacions dels darrers estudis.

Josep Perarnau

G. H. M. Posthumus MEYJES, *Jean Gerson et l'Assemblée de Vincennes (1329). Ses conceptions de la juridiction temporelle de l'Église. Accompagné d'une édition critique du De Jurisdictione spiritali et temporalis* (Studies in Medieval and Reformation Thought XXVI). Leiden, E. J. Brill, 1978, XX + 148 pp.

Encara que el títol pugui semblar que indica altra cosa, el llibre de Meyjes és l'edició crítica i anotada d'un text menor de Jean Gerson (pp. 121-136), precedida d'un estudi en el qual l'autor inclina, sembla que de manera definitiva, la balança a favor de l'autenticitat gersoniana de l'obra (és un escrit paral·lel, potser preparatori, del sermó *Diligite iustitiam*, p. 33), cosa que el porta a repensar la data d'aquest darrer, el qual, contra allò que els autors solien dir, no estaria relacionat amb el conflicte jurisdiccional provocat per Guillaume de Tignonville i per això no seria de l'any 1408; també en aquest aspecte negatiu les proves semblen convincents, car Gerson no planteja el cas d'un prebost ans d'un jutge, ni de dos estudiants sinó d'un, el qual havia estat acusat únicament de robatori i no de robatori i d'assassinat (pp. 40 ss.). Basant-se en indicis que no acaben de portar a l'evidència, Meyjes creu que l'esmentat sermó fou pronunciat el 12 de

novembre de 1405, amb motiu de la inauguració del curs al Parlament de París, ocasió que aprofità per a encarar-se amb el tema de l'encaix entre les dues jurisdiccions. L'Assemblea de Vincennes (1329) és només un dels punts als quals ell fa referència en el discurs, tot i que aquesta sigui particularment interessant pel fet que hi xocaren la concepció regalista i la teocràtica dels dos poders.

En aquest tema, la doctrina de Gerson té interès a marcar la distància que la separa de tres punts extrems de referència: del regalisme, segons el qual l'Església hauria d'ésser una institució de dret privat, a l'albir del poder civil; de les tesis «espirituals», segons les quals la possessió de béns o de poder desfiguraria radicalment l'Església; i de la teocràcia, per a la qual el papa seria la font de tota mena de dret humà i de poder polític àdhuc en el camp de les coses temporals.

A fi de col·locar aquesta *via media* en un context teològic coherent, Gerson hauria reelaborat amb més precisió els conceptes de *lex divina*, *lex naturalis* i *lex humana*; la tesi de Meyjes (el futur dirà si es confirma) és que, més que els possibles predecessors en l'esmentada via (Pierre de la Palu, Jean de París, Pierre d'Ailly) l'hauria conduït a seguir el mateix camí la necessitat de respondre a les necessitats vives del seu temps, entre les quals cal no oblidar el Cisma d'Occident.

Josep Perarnau

Aimée-Georges MARTIMORT, *La documentation liturgique de Dom Edmond Martène. Étude codicologique* (Studi e Testi 279). Città del Vaticano 1978, 696 pp.

Els monjos mauristes —Mabillon, Montfaucon, Durand, Martène...—, amb llurs recerques, ultra haver fet avançar molt la coneixença dels antics documents històrics, patristics i litúrgics, restaran sempre una font de gran importància, tant per les obres publicades com pels materials que deixaren inèdits, perquè pogueren treballar sobre uns documents irreversiblement perduts durant la Revolució Francesa i la crema de grans biblioteques, tals com la de l'abadia de Saint-Remi de Reims l'any 1774, la de Strasbourg l'any 1870 i les de Tours i Chartres, els anys 1940 i 1944, respectivament.

És sota aquesta òptica que principalment cal valorar la magna obra en quatre volums que dom Edmond Martène (1654-1739) dedicà als ritus litúrgics cristians, anomenada «De antiquis Ecclesiae ritibus». La necessitat d'una obra d'aquesta mena la fan palesa les cinc edicions que en pocs anys obtingué —Rouen-Lyon 1690-1706, Anvers 1736-1738, Venècia 1763-1765, 1783 i 1788—, i la reedició anastàtica de l'edició d'Anvers feta, els anys 1967-1969, per l'editorial Georg Olms.

L'encert de Dom Martène —que comparteix amb els altres mauristes— és d'haver justificat els seus estudis amb nombrosos apèndixs on publica una quantitat extraordinària d'ordes trets dels sacramentaris, missals, ponti-

ficals, rituals i consuetes, manuscrits o impresos, que tingué a mà. Tots aquests materials, a més d'ésser una bona prova de les seves afirmacions, posteriorment permeteren que els estudiosos fessin avançar la coneixença de l'evolució litúrgica, fins que dom Guéranger, a mitjan segle XIX, rellançà el moviment litúrgic, i ara, tal com ja hem dit, després del trasbals de la Revolució Francesa i de la desaparició d'importants biblioteques, són l'únic testimoni de molts manuscrits destruïts.

L'esmentada desaparició de molts manuscrits i el consegüent trasllat de la major part dels fons eclesiàstics a la Biblioteca Nacional de París i a les biblioteques municipals dels departaments francesos exigien que els quatre volums de la gran obra de dom Martène fossin completats amb un cinquè volum on s'indiqués quins són els perduts i els conservats, i que, d'aquests últims, l'investigador pogués saber fàcilment el lloc actual on són i quina sigla hi porten. L'empresa era àrdua i segurament només podia ésser portada a terme per Mns. Martimort, coneixedor profund dels ritus litúrgics occidentals, de provada tenacitat i d'una paciència digna dels millors monjos mauristes.

L'obra té 696 pàgines, i és dividida en dues parts, la primera de les quals, després del pròleg, de la bibliografia citada més sovint, i d'un interessantíssim estudi sobre la gènesi i les diverses edicions del «*De antiquis Ecclesiae ritibus*», és dedicada a estudiar detalladament els 360 documents litúrgics que Martène cita en el «*Syllabus*» de testimonis que encapçala l'edició de l'any 1736. Les notícies de dom Martène són seguides de tot el que se sap sobre el manuscrit o imprès, i hom indica si s'ha perdut o conservat, on és ara, quina sigla porta, la bibliografia moderna que s'hi refereix, una nova descripció, sota l'angle litúrgic, del seu contingut, i fins i tot la bibliografia referent a l'escriptori d'on procedeix. Amb raó, l'obra de Mns. Martimort porta el sots-títol d'«*Étude codicologique*».

La segona part és dedicada a identificar detalladament totes les notícies i textos litúrgics que dom Martène cita i publica en el cos de la seva obra, siguin o no esmentats en el «*Syllabus*». També ací les notícies van acompanyades d'escaients notes de tipus litúrgic i de la bibliografia recent sobre aquests textos.

L'obra és completada amb índexs de manuscrits, d'incunables, d'impresos litúrgics del segle XVI, de noms de lloc, de persones, de temes tractats, i amb una concordança amb referències als catàlegs de missals i de breuaris de Bohatta, que en faciliten molt l'ús.

La gran quantitat de manuscrits citats i la riquesa bibliogràfica que porta, converteixen l'obra de Mns. Martimort en un volum no solament necessari per al bon ús del «*De antiquis Ecclesiae ritibus*», sinó també per a la coneixença i estudi dels manuscrits litúrgics conservats a les biblioteques franceses. Els investigadors sempre hauran d'agrair-li les llargues hores passades a preparar aquest volum, veritablement indispensable per a qualsevol investigador i aimant dels ritus litúrgics medievals.

Francesc TORT MITJANS, *El Obispo de Barcelona Josep Climent i Avinent (1706-1781). Contribució a la història de la teologia pastoral tarraconense en el segle XVIII*. Introducció i cloenda de Joan Bonet i Baltà (Biblioteca Històrica de la Biblioteca Balmes, sèrie II, vol. XXIX). Barcelona, Editorial Balmes, 1978, XXVII + 452 pp., índexs onomàstic, geogràfic, concilis i institucions, sòcio-pastoral-litúrgic-ideològic i personal; una il·lustració.

El segle XVIII espanyol està cridant l'atenció als historiadors ja des de Sarrailh, Demerson, Appolis i, més recentment, la sèrie d'interessants obres de Saugnieux. No manquen tampoc els nostres historiadors, sobretot en l'àmbit dels Països Catalans, amb les importants aportacions de Mestre sobre Mayans i altres temes. Francesc Tort ja havia fet una primera irrupció en aquest camp amb la seva obra sobre l'arquebisbe Armanyà; ara la culmina i completa amb l'estudi sobre el bisbe castellonenc de Barcelona, Josep Climent. És aquest un personatge interessant en la biografia eclesiàstica del segle XVIII per la seva acció pastoral, per la seva connexió amb el món europeu, a través sobretot de la seva correspondència amb el futur bisbe constitucional francès, Clément, i també, per què no, per la seva dimissió de la seu episcopal, fet no gaire freqüent especialment per les motivacions que la provocaren.

L'obra, distribuïda en cinc parts i un total de trenta-un capítols, va des de la seva vida a València —lloc de formació i de la primera acció pastoral com a rector de sant Bartomeu i canonge magistral— fins a la seva dimissió —enllaçada amb el motí de quintes de l'any 1773— passant per l'estudi de la seva figura com a bisbe (II.^a), les seves idees (III.^a) i la seva teologia pastoral (IV.^a). La biografia —això és fonamentalment el treball de Tort—, ens presenta un home eclesiàstic peculiar, que reuneix com a fonamentals les característiques d'episcopalista, antiregalista, i imbuït de clericalisme i jansenisme. Val a dir que aquest darrer és ja el del segle XVIII i situat en el context hispànic, en part distint del francès tant del segle anterior com del pensament del propi Clément, l'home més proper a Climent dintre del jansenisme francès del moment, però del qual el separa l'actitud profundament antiregalista de Climent, que se sent i té consciència per damunt de tot del seu caràcter episcopal i de les obligacions que això comporta per a defensar la seva llibertat tant enfront de la cúria romana com enfront de la Cort de Madrid, que li farà pagar cara aquesta llibertat i independència implicant-lo en el motí de les quintes —quan la seva única intervenció, però important, havia estat per apaivagar els ànims del poble— i urgint la seva dimissió en proposar-li el canvi per la diòcesi de Màlaga, no acceptada per Climent, no pas per raons d'edat sinó sobretot pels seus principis episcopalistes, que prohibien, com havia estat ús de l'església primitiva, el pas d'una diòcesi a una altra.

Climent, com bé fa ressaltar l'obra de Tort, queda també insert en el quadre d'homes il·lustrats. La seva preocupació constant per la cultura i l'ensenyament —la creació de les deu primeres escoles primàries gratuïtes és obra seva—, pel benestar dels ciutadans, etc. en són una clara mostra.

En aquest sentit també la seva acció més pastoral la reflecteix, com també reflecteix la seva austeritat de vida i de pensament —reflex del jansenisme d'Arnauld més que no pas del de Janssen—, acompanyada de la seva voluntat de recentrar la fe dels seus diocesans i evitar-ne els excessos i els defectes.

Davant l'expulsió del jesuïtes (1767), Climent en va ser favorable, tot i voler també demostrar que era principalment un fet eclesiàstic més que no pas polític, vgr. amb la seva controvèrsia entorn dels béns dels jesuïtes. Tort, una vegada i una altra, ens parla del pes que tenia la Companyia a Barcelona com també dona com a vàlida la il·lació entre probabilisme i laxisme; crec que això primer no queda prou demostrat en l'obra i hauria estat interessant de fer-ho, vgr. la presència a Cervera, única Universitat del Principat des de Felip V, com també arribar a precisar la qualitat d'aquest influx, i el segon penso que no es pot afirmar sense més ni més. No tot probabilisme porta al laxisme.

Em sigui permesa alguna observació: en parlar de que Climent no va poder convocar sínodes ni tampoc prendre part en cap concili provincial s'omet que la raó d'això no era altra que la prohibició d'aquestes reunions ordenada per Carles III (1769); en la bibliografia es troba a faltar Orcibal, el millor especialista en el jansenisme, al costat d'altres obres menors publicades a casa nostra —cosa que també oblida el prologuista en parlar del bisbe Díaz de Valdés—; hauria estat interessant una radiografia de la clerecia i de la vida religiosa del poble més completa, així com el dibuix de la Barcelona cultural i l'Espanya política del moment; i el futur successor de Climent no serà Pau de Siscar, sinó de Schar. Malgrat aquestes petites remarques l'obra és interessant i significa una bona aportació a la historiografia eclesiàstica del segle XVIII.

Joan Bada

Ramon ALBERDI, *La Formación profesional en Barcelona. Política-pensamiento-instituciones. 1875-1923*. Prólogo de Emili Giralt i Raventós. Barcelona, Ediciones Don Bosco, 1980, XX + 788 pp., apéndices documentales e índices.

L'objecte de la tesi d'Alberdi, professor al Seminari Salesià de Martí-Codolar i de la Facultat de Teologia de Barcelona (Secció Sant Francesc de Borja), és la formació professional dels joves treballadors, destinats a integrar-se en el món de la producció industrial. Certament, doncs, com avisa l'autor, no s'afronta el tema de l'ensenyament tècnic superior, ni les ensenyances comercials, ni les belles arts, però seria un engany creure que això porti un esquivament a l'obra. D'entrada cal tenir en compte que l'obra aporta una sèrie de novetats en la història de la política educativa a Barcelona i també, d'altra banda, pels destinataris de la formació professional una bona part d'història social a Barcelona des de l'acabament de la I República fins a la dictadura del general Primo de Rivera, que posà fi a la

política de la Mancomunitat, que s'havia especialment assenyalat per l'atenció a aquest camp de l'ensenyament, preocupació del regeneracionisme ben acceptat per Prat de la Riba i Puig i Cadafalch, que foren els grans promotors de les institucions de formació professional.

La primera part de l'obra, un cop presentat el llarg camí de preparació i esforç per a obtenir l'Escola Industrial, creada per R. D. del 30 de març de 1904 i inaugurada per Alfons XIII l'11 de març de 1908 a l'antiga fàbrica Batlló del carrer d'Urgell, analitza la política cultural de la Diputació Provincial de Barcelona, organisme competent sobre aquesta àrea de l'ensenyament, la qual actuava a través del Consell d'Investigació Pedagògica, primer (1913-1916), i del Consell de Pedagogia, després (1916-1920), per a convertir-se en Consell de Pedagogia de la Mancomunitat, en el moment en què les Diputacions decidiren traspasar les seves competències sobre l'ensenyament a la Mancomunitat i que durà fins al 1924, ja en el marc de la nova Mancomunitat implantada per Primo de Rivera. Acaba aquesta primera part amb l'estudi de la política cultural de l'Ajuntament de Barcelona, que malgrat arrenqui de més lluny en la seva preocupació (1843), poc aporta a aquest camp de l'ensenyament.

La segona part de l'obra consta de tres seccions, destinades a estudiar una per una les institucions, grans o petites, que van aportar quelcom a l'ensenyament professional. En la primera s'estudien les institucions públiques provincials, començant per la primera Escola del Treball, annexa inicialment a l'Escola d'Enginyers Industrials, i que serà la principal institució en aquesta tasca; en la segona, les institucions municipals de cultura obrera, atenent també els municipis veïns que les tingueren ja abans de la seva absorció per l'ajuntament de Barcelona (1897), és a dir, Gràcia, St. Martí de Provençals i Sants; finalment, en la tercera part, s'analitzen les institucions privades, entre les quals destaca l'Ateneu Obrer de Barcelona, i les aportacions del catolicisme social. Clou l'obra, com a epíleg, amb el títol *ante el centenario de la Congregación Salesiana en España (1881-1891)*, on es recullen amb estadístiques i fotografies les dades sobre l'acció de l'obra salesiana, masculina i femenina, a Espanya especialment en aquest camp de l'ensenyament professional, al qual les Escoles de Sarrià foren l'aportació privada més notable a Barcelona.

Inquietud regionalista, regeneració del proletariat per mitjà de la socialització de la cultura, preparació de mà d'obra qualificada en ordre a mantenir el nivell competitiu de la indústria catalana, protecció moral davant la progressiva aparició del proletariat industrial. Aquestes són les línies força que Alberdi descobreix de l'anàlisi minuciosa i exhaustiva dels expedients i reglaments d'aquestes institucions educatives i que van potenciar la seva existència, malgrat que aquesta no fos tan important com hauria pogut ser per causa, assenyalà l'autor, de l'absència d'una adequada acció estatal, la insensibilitat de les classes riques, la manca de mitjans materials i l'anèmia general de la societat del moment. Aquesta situació es capgirà en part per obra del catalanisme regeneracionista, que considerava com a pols primaris d'actuació la política d'obres públiques (infraestructura) i la política de cultura (formació tècnica i espiritual); calia anar molt més a fons, però el

projecte quedà truncat el 1923. Malgrat això, Alberdi clou el seu extens treball amb aquestes paraules: «no se puede concluir que lo realizado antes del año 1923 fuera una cosa importante en cantidad y volumen (aunque, por ejemplo, la Escuela del Trabajo de la Mancomunidad alcanzaba ya unas cotas muy estimables). La cuestión de la promoción profesional masiva de nuestros obreros quedó sin solucionar. Pero lo cualitativamente nuevo se había cumplido de una vez para siempre. Y de esto hay que levantar acta a la hora de efectuar un balance histórico. Por tal motivo se cierra este trabajo de investigación en el año 1923, con el advenimiento de la Dictadura de Primo de Rivera. Cuanto se lleve a cabo durante la misma y, sobre todo, en la época republicana tendrá ya una base firme y segura. La orientación fundamental estaba cumplida. Ya era posible todo lo demás » (p. 688).

Com destaca Giralt i Raventós en el seu pròleg, l'obra d'Alberdi aporta bibliografia i documentació pràcticament exhaustives i, malgrat l'embalum d'aquesta, ha sabut fer una obra sistemàtica, amb ordre i claredat, que, com dèiem en començar, aporta nova llum i clarificació no sols a la història de l'ensenyament sinó també a la història social de Barcelona en l'etapa a cavall entre els segles XIX i XX.

Joan Bada

Instituto Histórico Dominicano de San Esteban: *Archivo Dominicano. Anuario I*. Salamanca, Editorial San Esteban, 1980, 355 pp.

Encara que RCT no sigui gaire més vella, saluda amb goig aquest nou company i col·laborador en el cultiu de les ciències eclesiàstiques. El primer número conté tres estudis. En l'inicial, Ramon Hernández publica *Actas de la Congregación de la Reforma de la Provincia de España (I)* (pp. 7-125) i en concret les dels capítols de l'Observança de Salamanca 1489, Toro 1493, Piedrahita 1495 i Àvila 1496, fins ara pràcticament inèdites en l'Arxiu General OP de Santa Sabina (Roma), secció XIII, lligall 26045, on també s'han conservat actes dels capítols de Saragossa 1257 i Barcelona 1299. Tot i que l'interès principal dels textos ara publicats rau en el fet de permetre un coneixement molt directe de les dificultats de mantenir la reforma d'un orde religiós, hi trobem també algunes dades que afecten la nostra àrea: P. 58, Santa Eulàlia de Barcelona és celebrada com a festa litúrgica en tot el regne de Castella; pp. 77 (3.7, lín. 11-12) i 116 (4.33, lín. 13), Franciscus i Iohannes de Lérida, respectivament; p. 103 (4.2, lín. 16), Matheus de Dénia; p. 114 (4.29, lín. 4-5), Iohannes de Sancto Michaele, Valentinus; p. 114 (4.30, lín. 3), Andreas Cathalanus (en el context, aquesta darrera paraula sembla indicar l'origen). Ens permeten de dir els nostres amics que cal mirar-se més en les faltes de llatí? (p. 41, 2.9, lín. 8, quatuos; p. 43, 2.13, lín. 5, gratres (fratres!); p. 40, 4.1, lín. 5, uniformistas; p. 52, 4.5, lín. 5, quod Conventibus, traduït en la pàg. 28 «que en los conventos» (i aquesta sembla la construcció encertada); p. 54, 4.10, lín. 3, nec tiam (nec etiam!); p. 72, 2, lín. 16, Maryris; p. 79, 3.12, lín. 14, Gundisalvum de, (d'on?), cf. p.

82, 3.24, lín. 2; p. 93, 11.1, lín. 3-4, per Diffinitoribus (!); p. 132, 5.10, lín. 9-10, carnes... comendantur (carnes...comedantur). En el segon estudi, Antonio Gutiérrez presenta el text de *El «Becerro de 1513» del Convento de San Esteban de Salamanca* (pp. 141-234), interessant sobretot per a qui volgués fer l'estudi de la formació del patrimoni conventual d'una comunitat reformada en el pas del s. XV al XVI. Remarquem a la p. 211 (17.6) la notícia de l'existència a San Esteban de Salamanca d'un barret de sant Vicent Ferrer tractat com a relíquia. El tercer estudi, també de Ramon Hernández, *Hacia una historia de la restauración de la Provincia dominicana de España* (pp. 235-323), recull de documents per al temps que va entre l'exclaustració del 1835 i la restauració d'aquella província dominicana el 27 de gener de 1879; ací hi ha dades que ens afecten de forma molt més directa, com és ara la llista de convents dominicans de la província d'Aragó l'any 1835 (pp. 244-246); i per als moments posteriors, en què calia trobar solució per a tants exclaustrats per força, trobem documents relatius a Catalunya (Novellas), p. 288, 5.3; Mallorca (Mateu Gelabert), pp. 288-289, 5.4, Barcelona (Marià Costa, professor de teologia al Seminari, facultat d'absoldre del crim d'heretgia), p. 292, 5.10; Barcelona, Badalona, S'Agaró (Ferran Segarra, Francesc Muïcas i Felicià Noguer, respectivament), p. 292-293, 5.11; Mallorca (Mayol), p. 293, 5.13; Catalunya (?), Antoni Franc, p. 294, 5.15; Mallorca (Joaquim Vidal), p. 292, 5.19; Mallorca-Felanitx (Sebastià Serra), p. 297, 5.22; València (Josep Reig, P. Mounpó (*sic!* Monpou?); Vic (Josep Alvareda); Puigcerdà (Joan Fort i Gabriel Sansa); Mallorca (Francesc López), pp. 298-299, 5.24; València (Josep Coletell), pp. 304-305, 5.30 i 5.31; Josep Alemany (el futur arquebisbe?) de la província d'Aragó a la d'Estats Units, p. 312, 5.39; nomenament de vicaris provincials de Catalunya (Narcís Puig) i de València (Vicent Lluís Ferrer), p. 316, 5.45; cf. per al primer, p. 321, 5.55 i per al segon p. 320, 5.52; pares (Francesc?) Xarrié, (Narcís) Puig i p. Bergadà, pp. 318-319, 5.49; pares Tomàs Saurina, Francesc Pons i Julià Cifré, p. 323, 5.57. El volum s'acaba amb índex de noms (pp. 325-351) i un índex general (pp. 353-355). *Ad multos annos!*

Josep Perarnau