

CUESTIONES BÍBLICAS DE ACTUALIDAD

Por J. IGNACIO VICENTINI, S. I. (San Miguel)

Entre los temas posibles, hemos elegido tres: inspiración, San Pedro, y mariología. Dejamos para otra ocasión otros, de igual actualidad.

INSPIRACION

El tratado de inspiración ha vuelto a llamar la atención de los escritores. En el curso de los últimos años ha aparecido una serie de libros y artículos sobre la materia, con preferencia sobre la naturaleza de la inspiración y temas relacionados con ella, como por ejemplo el *sensus plenior*. La obra más importante —a nuestro juicio— se debe a la pluma del conocido teólogo Karl Rahner¹. Es el primer fascículo de una nueva serie teológica titulada *Quaestiones disputatae*, que no es una serie más porque su director —Karl Rahner— es un pensador inquieto cuya mente trabaja de continuo en busca de soluciones, más plenas y completas, a los grandes problemas de la teología. La misma inquietud constructiva es la que Rahner comunica a esta nueva serie de teología; y el primer fascículo de esta serie lo dedica al problema de la inspiración. Un artículo publicado en 1956², forma su base, con una serie de añadidos en la última parte de las tres que componen esta nueva edición.

Comienza Rahner su obra —como tantas veces— *questionando*. Hay una serie de puntos todavía oscuros y a éstos alude Rahner dividiendo toda la problemática en cuatro partes: ¿cómo es posible que Dios y el hombre sean autores literarios de la Escritura?, la participación de Dios ha sido expresada en el *triple influjo*, pero esta fórmula un poco abstracta ¿constituye una plena y definitiva descripción del modo como los libros sagrados son, en concreto, *palabra de Dios*?; ¿cómo reconoce la Iglesia los libros inspirados?; y por último ¿cuáles son las relaciones entre un libro canónico e inspirado, por un lado y el magisterio de la Iglesia y la tradición, por otro?

Una vez planteado el problema, Rahner propone su tesis en estos términos: “la inspiración de la Escritura no es otra cosa que aquella primera causalidad por la que Dios es autor de la Iglesia, en cuanto que esa causalidad tiene por objeto ese elemento constitutivo de la Iglesia primitiva, que es la Escritura” (pág. 58). El desarrollo de esta tesis, es una sucesión de afirmaciones muy claras, que ocupan las páginas que van de la 47 a la 62 de esta obra, y que están tomadas de la teología de la Iglesia.

¹ K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, Herder, Freiburg, 1958, 88 págs.

² *Zeitsch. f. Kath. Theol.* 78 (1956), 137-168.

Pasamos así a la tercera parte del libro, donde se exponen sus conclusiones. Aceptado este concepto de inspiración, podemos hacer frente a las dificultades propuestas en la primera parte. Veámoslas una por una.

1) El autor humano pretende, como fin de su actividad, la composición del libro; en cambio, Dios, mira primariamente a una comunidad sobrenatural e histórica que se objete en los libros sagrados, y se encuentre en ellos de una manera definitiva. Dios, al formar con su intervención histórica esta comunidad de una manera efectiva y absoluta, se convierte en autor de estos libros. Como la causalidad divina y humana tienen términos distintos, pueden referirse, sin dificultad, al mismo libro, y con esto queda resuelta la primera objeción sobre el doble autor literario.

2) También se comprende mejor por qué la causalidad literaria de Dios se limita a la Iglesia apostólica. En efecto, si la causalidad literaria de Dios es una parte de la causalidad que forma la Iglesia, se comprende muy bien que esa causalidad cese una vez que la Iglesia está constituida.

3) Con esta explicación aparece también muy claro cómo Dios es autor en un sentido único singular. En efecto, sólo Dios puede convertirse en autor por el hecho de hacer autor a un hombre, sólo Dios puede mover la libertad y la actividad humana de tal manera que esta libertad y esta actividad no se limiten ni se disminuyan con esta moción, sino al contrario queden plenamente constituidas en sí mismas. El recurso que suele hacerse a la gracia eficaz no es suficiente porque, si bien esta analogía explica cómo el hombre puede permanecer autor estando bajo la moción de Dios, con todo no explica suficientemente cómo Dios, con esta moción, puede convertirse en autor.

4) También se explica fácilmente por qué los libros sagrados no pueden atribuirse simplemente a Dios como autor. Por ejemplo no podemos decir que la carta a Filemón ha sido escrita por Dios⁵. Por último aparece más clara la relación entre la Escritura y el Magisterio eclesiástico. En efecto, la Iglesia, en cuanto es una economía definitiva de salvación, no puede dejar de ser infalible. Esta infalibilidad debe durar tanto cuanto dure la Iglesia. Con todo, la infalibilidad de la Iglesia posterior no puede ser independiente de la infalibilidad de la Iglesia apostólica. Toda enunciación doctrinal infalible de la Iglesia posterior es una continuación de aquella infalibilidad de que gozaba la Iglesia apostólica. Pero la Escritura nace como un acto doctrinal normativo de la Iglesia apostólica; por eso la infalibilidad de la Iglesia posterior es, por definición, una interpretación infalible de la Escritura. Con esto se toca inevitablemente el problema de la relación entre Escritura y tradición.

No nos extendemos más en la exposición y comentario de esta magnífica obra porque pensamos, más adelante, ocuparnos, de una manera amplia, en la discusión de estos temas y otros similares sugeridos por su lectura. Decimos simplemente, que, si bien la solución propuesta por Rahner aclara muchos puntos todavía oscuros, ella misma no está exenta de alguna oscuridad, y da pie a discusiones interesantes. De todas maneras se habrá obtenido, con esto, el fin perseguido por el gran escritor, que es hacer avanzar el pensamiento católico.

Otra obra importante sobre el tema se debe a la pluma de P. Benoit³. Es un tratado de inspiración que aparece en la nueva edición de la *Initiation Biblique* de A. Robert y A. Tricot⁴. Benoit desarrolla y precisa en este artículo las ideas que había expuesto el año 1947 en un apéndice del tomo sobre la profecía, de la *Suma Teológica*⁵. Por este motivo no nos vamos a detener a comentar esta obra; y remitimos, al lector interesado, a las críticas que oportunamente fueron apareciendo en distintas revistas científicas. Nos alegramos sinceramente de que Benoit haya encontrado ocasión de dar a conocer sus importantes puntos de vista sobre la inspiración, ya que su obra es una síntesis clara, sistemática y lógica acerca de un problema que tanto interesa a los estudiosos de la Sagrada Escritura.

* * *

La última novedad importante sobre esta materia apareció en una colección titulada *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*⁶. La historia un tanto accidentada de esta obra se puede encontrar en la Revista *Eclesiástica Brasileira*⁷. Consta de dos grandes volúmenes muy bien presentados. Han colaborado en la obra cuarenta profesores italianos y extranjeros, que han proporcionado sendos estudios monográficos. Entre ellos, algunos nos son ya conocidos y gozan de merecida fama como V. Marozzi, C. Boyer S.I., R. Garrigou, Lagrange O.P., P. Galtier S.I., P. Camelot O.P.; otros, nos son menos conocidos. Con esta obra se ha querido ofrecer a los sacerdotes, a los profesores de religión, a los estudiantes de teología y a los laicos cultos, una información moderna sobre los problemas y las orientaciones de la teología dogmática actual. No se trata entonces de un tratado dogmático completo, sino más bien de una exposición del estado actual de los problemas que más se han discutido y estudiado en los últimos decenios. Tampoco se trata de una alta investigación teológica, sino de una vulgarización. La obra no representa ninguna escuela teológica particular, ni tiene preferencias por un sistema más que por otros; entre los autores se advierte un gran respecto por las posiciones de las otras escuelas. Invariablemente después de cada artículo sigue una *bibliografía* amplia y actualizada, con una apreciación del valor de cada obra indicada. Esta bibliografía, en la que no pocos especialistas encontrarían fallas y deficiencias, es suficiente para el lector común, ávido de una mayor información.

Las diferentes contribuciones difieren mucho en valor intrínseco⁸. Entre todas las colaboraciones nos interesa en este momento la que se titula *Inspiración Bíblica y cuestiones conexas*. Su autor es Luigi Vagaggini, C. M., Profesor de Introducción y Exégesis al Antiguo y Nuevo Testamento, y de Lenguas Bíblicas en el Colegio Alberone de Piacenza. Es un artículo de unas cincuenta páginas, dividido en cuatro

⁴ Damos algunos juicios críticos sobre la obra: M. E. BOISMARD en *Rev. Biblique* 63 (1956), 280 ss.; A. M. DUBARLE en *Rev. Sc. Phil. Théol.* 40 (1956), 108; B. BRINKMANN en *Schol.* 31 (1956), 573 ss.; ARNALDICH en *Salmant.* 2 (1955), 186 ss.

⁵ P. SYNAVE et P. BENOIT, *La Prophétie* (Somme Théol. éd. Revue des Jeunes) Paris, 1947.

⁶ *Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica*, a cura della Pont. Fac. Teol. di Milano. Ed. Carlo Marzorati, Milano, 1957: 2 tomos.

⁷ *Rev. Ec. Bras.* 18 (1958), 311.

partes. En la primera, el autor pasa revista a las posiciones y tendencias de católicos y acatólicos en los últimos cuarenta años. Dedicar un cuidado especial a la exposición del pensamiento católico sobre las cuestiones más actuales relacionadas con inspiración e inerrancia bíblica. La segunda parte trata de la inspiración propiamente dicha. Después de condensar en tres páginas la naturaleza y mecanismo de la inspiración, deduce importantes conclusiones que se relacionan con la inspiración, la inerrancia y la hermenéutica bíblica. Doce páginas dedica el autor a la tercera cuestión, que titula *Inerrancia bíblica*. Comienza precisando el significado exacto de algunas expresiones muy discutidas en tiempo del apogeo de la llamada *cuestión bíblica*. Completa luego la doctrina exponiendo el diverso valor de las afirmaciones del hagiógrafo. Es un hecho que el hagiógrafo no da el mismo valor a todas sus afirmaciones. Por lo tanto, él mismo no atribuye el mismo grado de verdad a cada una de estas afirmaciones. La teoría de las citas implícitas lleva a tratar del uso de las fuentes. Esto, a su vez, nos introduce en los géneros literarios de la Biblia. Así entramos en la cuarta parte, que ocupa unas quince páginas. Termina el artículo con unas diez páginas de *bibliografía*. No se trata de una lista árida de libros y artículos, sino de un comentario en el cual el autor trata de orientarnos sobre el contenido y el valor de los artículos y libros citados.

El juicio de la obra es favorable, a condición de que no busquemos en ella nada original, sino una exposición clara y simple de los principales problemas que plantea la inspiración bíblica.

SAN PEDRO

Durante los últimos años se ha escrito mucho sobre la Iglesia primitiva, y especialmente sobre San Pedro. Y, tratando de San Pedro, la primera obra que nos sale al encuentro es la de Oscar Cullmann⁸. Quien recuerda las reseñas y estudios críticos que suscitó, no podrá menos de experimentar una sincera simpatía ante la comprensión y el aprecio, con que se entabló el diálogo deseado por el mismo autor¹⁰. Cullmann hace constar su intento de no hacer "dogmática, ni literatura destinada a las discusiones ecuménicas, ni por cierto, polémicas, sino historia del cristianismo primitivo" (pág. 8).

El libro se divide en dos partes: la primera —de carácter histórico— estudia críticamente la persona de Pedro, evocándolo sucesivamente como discípulo, apóstol y mártir; la segunda —exegético-dogmática— estudia el célebre texto de Mateo 16, 17-19.

Hablando del *discípulo*, dice Cullmann que, según el testimonio de la tradición evangélica toda entera, Pedro ocupa un lugar particularmente representativo entre los discípulos de Jesús (pág. 25). Pero ve en Pedro sólo un portavoz, un representante, pero no un jefe, de los demás. Al hablar del *apóstol*, Cullmann reconoce

⁸ Juicios críticos sobre la obra: G. BARAUNA en Rev. Ec. Bras. 18 (1958) 311; Div. Thomas 34 (1957) 493 ss.; T. JAVIERRE en Sales. 20 (1958) 427-435.

⁹ O. CULLMANN, *Saint Pierre: disciple-apôtre-martyr*. Delachaux et Niestlé, Paris, 1952, 229 págs. En esta parte del trabajo hemos aprovechado la eficiente ayuda de César Benzi S. I., cuya colaboración agradecemos.

que pasa a ser Jefe de la Iglesia de Jerusalén y no mero representante, "como lo fuera durante la vida de Jesús". Tal afirmación encuentra un apoyo en los primeros capítulos de los Hechos y en Paulo (Gál., 1, 18). Después de un corto período pasa Pedro a segundo término, a desempeñar la función de misionero, dejando la dirección de Jerusalén a Santiago. Pedro dependerá de Santiago, y le estará sometido (pág. 37, 185, 202). Como misionero, Pedro pasa a Roma. De hecho, la afirmación de la estada de Pedro en Roma constituye una aproximación a la concepción histórica del catolicismo. Se basa en las fuentes literarias, litúrgicas y arqueológicas sucesivamente. Minimiza considerablemente el valor de los documentos.

La segunda parte empieza con la exégesis de Mateo 16, 17-19. En general sus críticos se expresan como si Cullmann aceptara absolutamente la autenticidad de dicho texto¹¹; quizá haya que matizar la expresión diciendo que la hace *cronológicamente posible*. Intenta demostrar que el lugar del texto en Mateo no es el actual, con lo que se le impone la necesidad de buscarle su verdadero contexto, que sería el de Lucas 22, 31 ss. Tal afirmación no pasa de ser una simple hipótesis¹². La palabra *Iglesia* del texto, constituye —dice Cullmann— para muchos protestantes, la *objeción principal* (pág. 168). Cullmann estudia esta palabra en el Nuevo Testamento: no hay que fijarse, dice, primordialmente, en la estadística del vocabulario, sino en lo que significa *Iglesia* en la Escritura. La esperanza mesiánica judía comporta la idea de una comunidad mesiánica (pág. 163); como Jesús tenía conciencia de Mesías, no pudo dejar de vislumbrar la formación de una comunidad (pág. 171). Esa *reconstitución* del pueblo de Dios la establece Jesús la víspera de su muerte, en el decurso de la última cena (pág. 172). Contra A. Schweitzer, rechaza una realización de ese reino de Dios meramente escatológico; admite su anticipación "en el presente eon" durante la misma vida de Jesús y en el tiempo de la construcción de la Iglesia después de la muerte de Jesús hasta la parusía. Jesús previó un tiempo posterior a su muerte, lugar temporal para la edificación de la Iglesia (pág. 181). Aquí añade la frase recogida por casi todos sus críticos: "Ciertamente, Jesús no pudo prever un período de largo de muchos millares de años; debió admitir un corto lapso de tiempo entre su resurrección y su vuelta. Pero esto carece de importancia para la cuestión de la formación futura de la Iglesia".

Se advierten aquí afinidades atrayentes con la doctrina católica. En cuanto a la frase, ya famosa, no cabe duda de que no puede sonar muy bien a los cató-

¹⁰ Juicios críticos: URTARÁN en Lumen 3 (1954) 351 n. 4; E. ROMERO, Rev. Esp. Teol. 16 (1956) 235-240, cita los escritos de Cullmann y los comentarios, estudios, reseñas etc. que se le hicieron; SCHMITT, Rev. Sc. Rel. 28 (1954) 58-71; D. STANLEY, Scienc. Ec. 6 (1954) 50-61; Mc. CONNELL, Cath. Bibl. Quart. 16 (1954) 362-366; 20 (1958) 122 s; COLLANTES, Est. Ec. 31 (1957) 425-433; LATTANZI, Div. 1 (1957) 54-70; XVI semana española de Teol. Madrid, 1957.

¹¹ Así se expresa C. DE OVERNEY, Nov. et Vet. 28 (1953) 207.

¹² BENOIT en Rev. Biblique 60 (1953) 571; OVERNEY, l.c. nota 3, discute con detención el tema. Rechaza como inconsistentes las razones de Cullmann contra el lugar actual del texto, por más que admite que se pueda plantear el problema. Presenta argumentos convincentes a favor del contexto actual, y tilda de hipótesis la solución de Cullmann.

licos ya que un error en Cristo es inadmisibles. El *hades* significa el lugar de los muertos más bien que el del pecado y condenación. Pedro sería el fundamento de ese edificio de la Iglesia que presenta la victoria sobre la muerte, pero él "comparte esa función de fundamento con los otros apóstoles" (pág. 195). La imagen de la llave significa que Pedro será el mayordomo del reino de la resurrección, es decir, de los cielos. *Atar y desatar* completan la imagen precedente, pero deben ser tomados en un sentido más bien temporal que topológico: lo que Pedro hace por la Iglesia, es eficaz para el Reino de los cielos. Al decir *roca*, se refiere no a la fe sino a la persona de Pedro. La ortodoxia de esta afirmación se ve empeñada de inmediato por la negación de toda alusión a sucesores. En Mateo 16, 17 ss., no se toma en cuenta la duración. Aunque en ese momento hubiese pensado en la duración de su obra, el cargo dado a Pedro personalmente, cesa ciertamente con su *martirio*. Así, en el momento de la promesa, Jesús podía contentarse con los *comienzos* de la construcción. *Sólo el trabajo de construcción* (pág. 188) se situaría en un futuro ilimitado. Lo mismo se diga de la promesa de las *llaves* y del *atar y desatar*. Cullmann asevera categóricamente que la exégesis no nos da derecho a pensar que Jesús se dirige también a los sucesores de Pedro (pág. 188). Al decir "yo edificaré mi Iglesia", si Jesús habla realmente de una época posterior a Pedro, sólo quiere decir que esa misión, única en la historia de la salud, la cumple el Pedro histórico, no por sus sucesores, sino por su palabra. Lo desconcertante es que admite y sostiene que las frases de las *llaves* y del *atar y desatar* se refieren a funciones que persistirán en la Iglesia. ¿Cómo puede persistir la función sin que existan los que la ejercen? Y esos que la ejercen ¿qué son, sino sucesores del primero que las recibió? Nos hallamos en un punto clave donde con más fuerza se hace sentir la impresión de que el plan de la obra lo concibió el autor como hipótesis de trabajo, antes de entregarse a sus minuciosos análisis (pág. 14).

Con esto abandona Cullmann el terreno de la exégesis para proponer el problema dogmático. Si exegéticamente intentó probar que no se habla en el texto de sucesores de Pedro, ahora intenta probar teológicamente que no se aplica a los sucesores. La palabra de Cristo fué dirigida no a un obispo sino a un apóstol. Como el cargo de apóstol es intrasmisible (pág. 193) también lo son las funciones que se le atribuyen en cuanto apóstol. Que la apostolicidad sea intrasmisible se deduce de las condiciones requeridas para ser apóstol: ser testigo de la resurrección de Cristo; haber *entrado y salido* con Jesús durante la vida de este. Tales requisitos son intrasmisibles. Según Mateo 16, 17, la Iglesia de los siglos futuros reposa sobre el fundamento puesto una vez para siempre en el "tiempo de la revelación" en que Jesús vivió sobre la tierra murió y resucitó (pág. 198).

Con esto Cullmann pasa a la aplicación. Pedro gobernó la Iglesia universal una sola vez (en Jerusalén). Y luego renuncia en Santiago. Pero veamos cuál es el sentido de ese gobierno. La Iglesia de Jerusalén es en ese momento toda la Iglesia. Pero Pedro no la gobierna como a Iglesia universal en cuanto tal sino

¹³ C. CREVOLA en Greg. 34 (1953) 545.

¹⁴ F. M. BRAUN en Rev. Thom. 53 (1953) 400.

como a una Iglesia que *de hecho es toda la Iglesia*. Con esto corta de raíz el que una persona o una Iglesia local puedan reclamar por derecho divino la dirección de toda la Iglesia (pág. 204). ¿Entonces cómo se determina el gobierno de la Iglesia? La respuesta de Cullmann es: la Escritura no se pronuncia sobre el modo de la designación de los obispos. El Espíritu Santo tendrá que intervenir (pág. 198). Ni la Escritura y ni la historia de la Iglesia antigua permiten hacer del primado romano un derecho divino (pág. 213).

Tratemos ahora de resumir el pensamiento de Cullmann para apreciar la trabazón interna de su síntesis. Su visión, en lo fundamental, es la protestante. Con todos ellos tienen de común la negación del primado romano; la Escritura como exclusiva fuente de revelación¹⁵; la tradición (en sentido católico) tiene un valor humano¹⁶. Tales presupuestos configuran las líneas de fondo sobre las que se proyectó el estudio de Cullmann. Su concepción de lo que él llama *la historia de salvación* es otro momento de esa visión¹⁷. La historia, en su totalidad, es una historia de salvación. Se divide en dos grandes épocas, una de preparación que va hasta el nacimiento de Cristo; otra, del nacimiento de Jesús para adelante. Esta tiene dos tiempos: "el de la revelación directa, o tiempo de la encarnación" o *tiempo del centro* (pág. 190, nota) que se cierra con la muerte del último de los apóstoles; el segundo es el de la Iglesia que va desde la ascensión a la parusia. Cullmann completa este esquema con la teoría del *acontecimiento único*. "Por esencia cada uno de los tiempos que constituyen la línea de la salvación, tienen un valor único; corresponde a un hecho que ha tenido lugar una vez y que no se repetirá. Por consiguiente *una vez* significa: una vez por todas. En efecto se trata de acontecimientos que siendo únicos son decisivos, para siempre"¹⁸. La importancia de tal concepción de la historia no escapa a nadie que lea atentamente el libro que comentamos. Cullmann presupone conocida esta teoría del acontecimiento único; la aplica en momentos importantes y con valor probativo, y por lo mismo constituye un momento importante de la visión que exponemos.

El Romano Pontífice no es sucesor de Pedro porque Jesús en el Nuevo Testamento no se refiere a sucesores. Se puede objetar que hay muchos textos que hablan de una primacía de Pedro entre los demás apóstoles; además está el texto de Mateo 16; 17 que en su contexto habla implícita pero evidentemente de una sucesión¹⁹. Cullmann responde: dejemos aparte Mateo 16, 17; ¿qué nos queda? Una simple preeminencia fundada en su manera de ser, apoyada por el sobrenombre *roca* que le dió Jesús. Pedro aparece *como Jefe* de la Iglesia primitiva, y esto por haber recibido un mandato de Jesús. Pero el fundamento de esta *jefatura* es haber visto al resucitado. Es verdad que todos vieron a Jesús resucitado; sí,

¹⁵ G. DEJAIFVE en Nouv. Rev. Théol. 75 (1953) 366.

¹⁶ Sobre este tema escribió Cullmann. La referencia a sus artículos así como la respuesta de J. Danielou a los mismos se encuentra en el art. de J. COLLANTES, *La tradición en O. Cullmann*, Est. Ec. 31 (1957) 245.

¹⁷ La expone en *Le Christ et le Temps*, Delachaux et Niestlé. Paris, Neuchatel, 1947. La retoma en *Ecriture et Tradition*, Dieu Viv. 23 (1953).

¹⁸ Cfr. *Christ et le Temps*, p. 107; *S. Pierre*, p. 190.

¹⁹ L. CERFAUX en Rech. Sc. Rel. 41 (1953) 188-202.

pero Pedro lo vió primero. En esto radica su supremacía. Además, duró poco tiempo, porque abandonó el gobierno de la Iglesia de Jerusalén y lo cedió a Santiago. El peso de tal minimización salta a la vista. Si Pedro ya durante su vida dejó de regir la Iglesia universal, tenemos el camino abierto para dos cosas: primera, para aceptar la exégesis de Mateo en el sentido de una supremacía concedida a San Pedro como apóstol exclusivamente; segundo, para probar que, de hecho, no puede haber cadena trasmisiva de sucesión ya que el mismo Pedro la cortó.

En cuanto al martirio de Pedro en Roma, Cullmann lo acepta; pero se apoya en un tembladeral tal, que por momentos uno llega a dudar si lo defiende o lo impugna. En cuanto a su momento lógico dentro del libro, es exactamente el mismo que acabamos de indicar con respecto a Pedro apóstol.

Habiendo ya aislado el texto de Mateo 16, 17, y con el planteo histórico que acabamos de resumir, Cullmann aborda la exégesis del mismo. Sabemos en qué sentido admite la autenticidad de Mateo 16, 17. El católico puede aceptar el resultado de ese estudio en sus líneas generales; pero, en el planteo en que estamos, es interesante hacer notar que en ese desarrollo hay implícita una negación de que la Iglesia católica actual corresponda al concepto que Jesús tenía de Iglesia (pág. 172). En efecto, para Cullmann la objeción principal de los protestantes contra la autenticidad de Mateo es que Jesús no pudo haber pensado en la Iglesia (y ellos entienden la católica), palabra que aparece en dicho texto (pág. 168). Cullmann acepta la objeción como válida, si el concepto de Iglesia es el *posterior*; pero no, si es el de Jesús.

Después de recorrer las páginas de este libro, queda uno con la impresión de que el autor, junto con una erudición que enriquece los pies de página hasta abrumar, domina el método histórico y exegético con sus severas leyes. Nos hallamos frente a la *lección de un maestro*²⁰. El interés despertado por esta obra en el campo bíblico se refleja en el número, longitud y calidad de las recensiones que comenzaron a aparecer desde 1953.

* * *

No sólo juicios críticos, sino artículos y hasta libros se ocuparon de la obra de Cullmann. El más importante, a nuestro juicio, es el de Charles Journet²¹, escrito, según dice su autor en la introducción, para testimoniar la singular estima que profesamos al *San Pedro, discípulo, apóstol y mártir*, y a su autor Oscar Cullmann.

Journet comienza su obra con un breve resumen del *San Pedro* de Cullmann²². En seguida señala que la laboriosa y sabia lección del autor protestante reposa

²⁰ SPICQ en Rev. Sc. Phil. Théol. 37 (1953) 183.

²¹ CH. JOURNET, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique*. Alsatia, París, 1953, 153 págs.

²² Algunos juicios críticos: CAILLON en *Lumière et Vie*, 12 (1953) 111 s.; G. DEJAIFVE, *Nouv. Rev. Théol.* 76 (1954) 200; Y. M. J. CONGAR, *Rev. Sc. Phil. Théol.* 38 (1954) 731; O'KUFÉ, *Theol. St.* 16 (1955) 445 s.

sobre una perspectiva que no es la católica. Los mismos hechos, los mismos acontecimientos, pueden ser considerados desde dos posiciones: una es propia de católicos y ortodoxos; otra, de diversas doctrinas protestantes. Ambas toman como punto de partida a Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, que vivió una vez en la tierra y ahora está en los cielos. Ambas concuerdan en afirmar que el cristianismo, si es auténtico, debe ser una presencia de Cristo en medio de los hombres. Pero ambas concepciones difieren en la manera de concebir esta presencia de Cristo. Católicos y ortodoxos piensan en una presencia *ontológica* de Cristo en el cristianismo; los protestantes piensan en una presencia *mnémica* de Cristo. Dos ejemplos ilustran la afirmación: presencia ontológica sería como una piedra que, arrojada en el agua, da lugar a ondas concéntricas que se abren al infinito en el espacio y el tiempo; presencia *mnémica* sería como un aerolito que se inflama y sólo sobrevive en nuestra memoria. La concepción *ontológica* es la de un cristianismo de la *realidad*, según la cual Cristo está verdadera y realmente presente en el tiempo bajo los signos, los recuerdos, las promesas; la concepción *mnémica* es la de un cristianismo de *símbolo*, en la que Cristo está presente en el tiempo sólo por medios de signos, de recuerdos, de promesas. Journet ilustra estas dos concepciones con múltiples ejemplos que ocupan los capítulos tercero y cuarto. Desde el capítulo sexto Journet aborda el libro de Cullmann y lo hace preguntándose si Dios, que ha entregado, por Cristo y los apóstoles, la plenitud de la revelación a los hombres, ha llevado este amor hasta garantizar la infalible predicación de esta revelación, o bien ha dejado al hombre frente a un texto mudo que cada uno tiene que descifrar. Esto lo lleva a estudiar la misión de los apóstoles en los textos de Mateo 28, 18-20 (texto omitido por Cullmann) y Juan 17, 18. Pero, ¿en qué sentido la misión de los apóstoles es única y en qué sentido es permanente? Según Cullmann, la gracia apostólica debía, o perecer con los apóstoles, o sobrevivirlos en su integridad. Según la doctrina católica, al contrario, la misión apostólica comprende un carisma incommunicable relacionado con la fundación de la Iglesia, y un carisma comunicable relacionado con su conservación. La concepción católica considera que Pedro no sólo será cimiento de la Iglesia *horizontalmente*, en un momento esencial de su devenir histórico, sino que lo será "actualmente, verticalmente, en cuanto a la permanencia de presente" (pág. 78), y esto como "estructura que le dió Cristo" (pág. 74); de modo que si la Iglesia ha de permanecer hasta la consumación de los siglos, debe conservar esa estructura. Hablamos del carisma comunicable y del incommunicable contenidos en la misión apostólica. Lo comunicable de Pedro es un *poder transapostólico*, que se ejerce en la línea de la jurisdicción, cuyo objeto es el primado jurisdiccional sobre la Iglesia universal (pág. 76). Esto se ve en Juan 21, 15-17 (los demás apóstoles son ovejas de Pedro); en Lucas 22, 31-32 (Pedro debe confortar a los mismos apóstoles); en Mateo 16, 17-19 (donde Jesús se afirma que la Iglesia se apoyará sobre el privilegio de Pedro, de poseer las llaves del reino) (pág. 74). La noción de duración del Poder de Pedro (que según Cullmann no está en los textos) no está explícita pero sí implícita (pág. 80). La presunta abdicación de Pedro en Santiago es infundada. Si Pedro teme a los de Santiago no es por estar él sujeto a Santiago. La repreensión de Pablo se explica mejor por la igualdad de los poderes de los Apóstoles

en orden a fundar Iglesias, e incorporarlas a la universal: Pablo le habla como a igual en ese aspecto, sin negar la primacía de Pedro (pág. 113). La regla de sucesión, en la perspectiva católica, es: Pedro, con su poder transapostólico, fija su sede (no precisamente su residencia) en Roma, con lo que funde el pontificado romano con el universal, dejando así una manera de saber dónde está la cadena de sucesores (pág. 116). Esto es un *hecho dogmático* del que se tiene certeza de fe y no de razón por investigaciones históricas (pág. 118). De hecho, ninguna otra sede ha defendido, a través de los siglos, en oriente como en occidente, la divinidad de Cristo, la inspiración divina de la Escritura y el valor absoluto de la revelación, el misterio de la unidad divina y orgánica de la Iglesia. Por consiguiente, si la promesa de Jesús se realizó, ¿dónde, si no en la romana? El cumplimiento de la profecía esclarecer la misma profecía (págs. 122-123). No hay (contra Cullmann) círculo vicioso: justificamos nuestra interpretación de la profecía de Jesús por el mismo texto del Evangelio, e interpretamos la preeminencia efectiva de la Iglesia Romana por la virtud espiritual de la promesa de Cristo (págs. 131-132). Los documentos literarios y arqueológicos que hablan de la estadía y del martirio de Pedro en Roma, de los primeros pasos de la situación romana, son rastros que señalan la presencia del gran misterio vivo de la Iglesia; pero hay que leerlos a otra luz, a la luz de la fe (págs. 138-140).

Journet nunca dice directamente que Cullmann no crea en la divinidad de Jesús, pero afirma insistentemente (págs. 57, 81, 118, 122, 131, etc.) que si Cullmann, partiendo de los mismos textos, llega a conclusiones tan inaceptables para los católicos, tal vez sea porque lo que implican sus afirmaciones: que Jesús no había previsto una duración de muchos miles de años para su Iglesia.

Concluye Journet que, si compara la laboriosa reconstitución histórica de Cullmann con la profunda coherencia de la interpretación católica, será difícil pensar en otra cosa que en un fracaso. Resulta asimismo difícil no pensar una vez más en la reflexión de Chesterton: en lugar de una historia sobrenatural que era verosímil, se nos narran historias naturales inverosímiles (págs. 143-144).

La obra de Journet, más que un diálogo, representa una exposición de la cuestión debatida. Para aclarar algunas de esas afirmaciones, será necesario recurrir a la voluminosa obra del mismo autor *L'Eglise du Verbe Incarne*. Es de lamentar que Journet no distinga a veces claramente los puntos esenciales de la doctrina católica, de toda explicación teológica subsiguiente. Señalemos también que el vocabulario se hace a veces un poquito difícil y no está exento de cierta coquetería. Otra duda, formulada por Y. M. J. Congar²³, es si Journet llega realmente al terreno de Cullmann, que es el de los textos y su exégesis.

Pese a todos estos pequeños lunares, no se puede negar que las críticas formuladas a Cullmann por Journet están bien fundadas. Deseamos que este diálogo noble y elevado entre católicos y protestantes se haga frecuente.

* * *

Poco después de la obra de Journet apareció en Italia otra, escrita por A. Penna titulada *San Pietro*. Esta obra acaba de ser traducida al castellano, y a esta traducción se va a referir nuestra reseña²⁴.

La preparación de A. Penna, ya manifiesta por diversos estudios en el campo de la Escritura, constituye un sello que garantiza de antemano la seriedad, la probidad y la objetividad de los resultados²⁵.

Su *San Pedro* consta de tres partes: el discípulo, el apóstol, el maestro. Va comentando los textos del Nuevo Testamento que se refieren al Apóstol: en *el discípulo*, los que van hasta la ascensión; en *el apóstol*, hasta el martirio en Roma; en *el maestro*, después de estudiar el valor de las dos cartas de Pedro, las analiza para entresacar su catequesis. Añade el texto de las mismas cartas en la traducción del P. Bover. Por último dedica diez y ocho páginas a la abundante literatura apócrifa petrina y afirma que "no se sacaría nada nuevo para conocer el carácter del Apóstol y su grandeza" (pág. 469); "el único hecho seguro que puede sacarse de tal historia es la siempre creciente veneración a Pedro" (pág. 487).

El autor nos presenta la figura de Pedro tal cual él la lee en los documentos. La enclava en su ambiente familiar, social, religioso. Sin llegar a la polémica, no descuida oportunidad de hacer resaltar el papel preponderante que, por iniciativa de Cristo, va adquiriendo entre los Apóstoles, y la progresiva preparación orientada a su función de futuro Jefe de la Iglesia. Tiene presente el autor las discusiones actuales sobre los diversos problemas que plantea una vida de San Pedro, aunque no hace a ellas referencias explícitas. Se nota una particular atención al *San Pedro* de Cullmann, ya que contrapone a las interpretaciones de aquél —llevadas a cabo en función de una perspectiva protestante— las menos laboriosas y artificiosamente trabajadas, pero más científicamente obvias, de la perspectiva católica. No aísla el famoso texto de Mateo 16, 17 ss., de la perspectiva de los restantes, como hace Cullmann. Tampoco pasa por alto la importante afirmación de éste acerca de una presunta abdicación de Pedro en Santiago. Pesa sus argumentos y los muestra insuficientes. Ni siquiera los dos "episodios que podrían dar una apariencia de razón a Cullmann: el decreto apostólico y la disputa de Antioquía entre Pedro y Pablo, forman una base firme para su afirmación". Penna propone una explicación más totalizante y aceptable.

Todo ello sin tono polémico, sin amagos de refutación, sino simplemente exponiendo otro punto de vista. En el análisis de los textos manifiesta estar impuesto de la problemática que los enmarca, y la indica. Expone las diversas soluciones y propone la suya cuando esto es viable.

El haber traducido el libro de Penna no deja de ser una meritoria iniciativa del traductor. La edición castellana es flexible y clara, pero pudo ceñirse más al original, y esto sin desmedro del necesario respeto al castellano²⁶. La presenta-

²⁴ A. PENNA, *San Pietro*. Ed. Morcelliana, Brescia, 1954, 352 págs. Versión castellana: *San Pedro*. Ed. Fax, Madrid, 1958, 504 págs. Trad. L. M. Jiménez Pont.

²⁵ Algunos juicios críticos: GRASSO, *Civ. Cat.* 105-IV (1954) 449-454; KLEINHANS, *Anton.* 30 (1955) 520 s.; BERNINI, *Greg.* 36 (1955) 320 s. etc.

²⁶ Algunas omisiones: p. 240, lín. 35; imprecisión: p. 241, lín. 1; id. lín. 38.

ción es esmerada: tipos de letra más grandes y sobre un papel más lustroso que la edición italiana. Se reducen a seis las veinticinco reproducciones del original, y se suprime su correspondiente índice.

* * *

El último libro llegado hasta nosotros es el de P. Gächter *Pedro y su tiempo* 27. El autor nos advierte, en el prefacio, que el contenido de este libro apareció en forma de artículos en diversas revistas 28. Sin embargo, la obra que nos presenta Gächter es verdaderamente nueva, ya que los artículos han sido retocados y se han añadido otros dos inéditos.

Todos los trabajos tratan una serie de cuestiones sobre Simón Pedro y los primeros decenios de la Iglesia. Uno de ellos, del cual nos ocuparemos especialmente, parece una respuesta a la obra de Cullmann.

El primer trabajo estudia el episodio contado por Juan 21, 15-17. La triple repetición de la fórmula tiene, sin duda, cierta relación con la triple negación, pero en lo que toca a la colación de los poderes hay que explicarla por el deseo de dar más solemnidad a la transmisión de estos poderes. Para probar esta afirmación Gächter apela a un antiguo protocolo oriental que atribuye una fuerza especial a la fórmula jurídica repetida tres veces delante de testigos.

A imitación de los doce hijos de Jacob y las doce tribus de Israel, los Apóstoles debían ser doce, para representar los fundamentos de un nuevo Israel más espiritual, que recibiría de ellos la vida y la justicia. Con este prelude comienza Gächter el segundo estudio sobre la elección de Matías (Hechos 1, 15-26). Las condiciones exigidas para llenar la vacante (vv. 21-22) excluyen a Santiago, el hermano de Jesús. Según Gächter, la elección de Matías viene a llenar un deseo expresado por el mismo Jesús a Pedro, con ocasión de la escena anteriormente estudiada (Juan 21, 19-22).

El odio de la casa de Anás es el tema del tercer trabajo. Los Sumos Sacerdotes de la época herodiana usurpaban su cargo y se lo aseguraban con una inversión anual de dinero. Ellos alimentaban en su corazón un odio sin medida por aquellos que consideraban sus enemigos: los fariseos, Cristo y su Iglesia. Testigo de ello son las violencias cometidas por Anás y sus sucesores.

Otra elección, la de los siete diáconos (Hechos 6, 1-6), ocupa el cuarto estudio. Gächter discute la interpretación tradicional, fundada en la opinión de San Ireneo. Sus deberes no se limitaban a la parte material. Ellos debían ocuparse también, y quizá sobre todo, de la dirección religiosa y espiritual de la comunidad, especialmente de los fieles de origen helenista, que los judíos tenían tendencia a considerar inferiores. Por eso los elegidos eran todos griegos, como lo indican sus nombres. Gächter sostiene la hipótesis de que el rito descrito equivale a una plena transmisión de poderes, correspondiente a lo que más tarde se llamará la

27 P. GÄCHTER, *Petrus und seine Zeit*. Tyrolia, Innsbruck, 1958, 457 págs.

28 p. 9. La mayor parte apareció en *Zeit. Kath. Theol.* de 1947, 1948, 1949, 1950, 1952, 1954.

consagración episcopal. La creación de este grupo de siete daba más autonomía a la comunidad helenística y evitaba las ocasiones de fricción con los judíos. Gächter supone la institución de un segundo grupo de siete, puestos al frente de la comunidad judía. Estos eran llamados más tarde *presbíteros* (Hechos 11, 30). Algunos de ellos, dotados de una jurisdicción especial, se convertirán en obispos monárquicos (Hechos 20, 17-28).

Jerusalén y Antioquía es el título del quinto artículo. Expone Gächter cómo Jerusalén fué el centro de la cristiandad mientras Pedro tuvo en ella su sede, y precisamente por esto. Nos cuenta la fundación de la Iglesia de Antioquía y cómo, cuando Pedro abandona Jerusalén, esta Iglesia decae en importancia y se convierte en Iglesia metropolitana de la comunidad judía en Palestina. La Iglesia de Antioquía va tomando cuerpo y se convierte en Iglesia metropolitana para las comunidades cristianas venidas de la gentilidad y que habitaban en Siria, Silicia y algunas partes del Asia menor.

Ubicados en Antioquía, asistimos a la escena contada por San Pablo en Gálatas 2, 11-14. El texto, ya famoso, ha sido siempre una piedra de escándalo. La historia de la exégesis nos muestra que las soluciones propuestas no son satisfactorias. La encíclica *Divino afflante* insiste con energía en la necesidad de precisar el género literario de las pericopas que se estudian. Basado en este principio, afirma Gächter que Pablo, en el pasaje en cuestión, no es ningún relator seguro. Pedro y las demás autoridades de Antioquía se han mantenido fieles al principio de hacerse todo a todos. Se equivocan los que afirman que Pablo salió vencedor en esta contienda. El verdadero vencedor del conflicto es Pedro 29.

En 1954 escribía Gächter un estudio sobre Santiago de Jerusalén, quizá como una respuesta a ciertas afirmaciones de Cullmann. Gächter expone la vida y el modo de ser de Santiago, discrepando de las opiniones de Holl, Stauffer, Lohse y Cullmann. Santiago fué adquiriendo una situación de privilegio entre los primeros cristianos. Y esto se debe no solamente a su parentesco con el Señor, sino, sobre todo, a su extraordinario celo (Hechos 1, 14). Admitido entre los presbíteros de la Iglesia de Jerusalén, se convirtió, al fin, en su cabeza; pero no hay ningún indicio de que Santiago haya sido también cabeza de la Iglesia universal. Gächter estudia cuidadosamente los pasajes que sirven de fundamento a esta afirmación de Cullmann, que son: Hechos 15, 13-21; Gálatas 2, 1; y la famosa colecta que las distintas Iglesias hacen para ayudar a la de Jerusalén. Tampoco hay ningún indicio que permita afirmar que Pedro estuvo sometido a la autoridad de Santiago. Nada nos autoriza para tachar a Santiago de ambicioso, y ni de haber pretendido llevar a cabo la idea del califato. Su conducta con Pablo, tanto en Jerusalén como en Cesarea, no tuvo nada de incorrecto o de menos fraternal. Tenemos que abandonar la idea de que Santiago era un hombre

29 Sobre el conflicto antioqueno publicó un interesante opúsculo H. M. FÉRET, *Pierre et Paul à Antioche et Jérusalem*. Du Cerf, Paris, 1955, 130 págs. Contra la opinión corriente, opina Féret que el conflicto de Antioquía tuvo lugar antes del concilio de Jerusalén. Las razones son dignas de consideración.

ambicioso, injusto, artero; lo que se deduce de las fuentes es más bien que Santiago es un hombre fiel a la ley, pero también un hombre magnánimo y un genuino discípulo de Jesús.

Pasamos ahora a dos artículos inéditos; uno de ellos se titula *Los funcionarios de Corinto* (I Corintios 1, 2). Según Gächter, las fórmulas de este versículo tienen un marcado carácter litúrgico. Y en las palabras "aquellos que invocan oficialmente...", Gächter cree ver a los sucesores de los siete, de los cuales se habló en un estudio anterior.

El último estudio, de extensión considerable (más de cien páginas), está dedicado a los límites del apostolado de Pablo. Los puntos siguientes nos merecen una atención especial: Pablo se considera como miembro y servidor de la Iglesia; ejercita su apostolado dependiendo de ella. Su certeza sobre el Evangelio la recibe de la tradición. Reconoce su vocación en una convergencia de circunstancias reveladoras cargadas de sentido teológico. Apóstol de Jesucristo significa: llamado por Dios a ser obrero de Cristo. Esta vocación le fué comunicada por intermedio de Pedro y de Juan, representantes de los doce. Considerar a Pablo como un hombre de la segunda generación cristiana no es disminuirlo, porque sus principales títulos —su profunda teología y su amor ardiente por Cristo— quedan intactos³⁰.

Gächter muestra en esta obra sus condiciones de exégeta serio, profundo, agudo. Una de las cosas que más llaman la atención es la oportunidad y sutileza con que esgrime el argumento histórico-psicológico. Todos los artículos de esta obra merecen ser conocidos, porque Gächter sabe poner siempre algo de novedoso en su exposición, aunque más no sea probar con suficiente claridad lo que hasta ahora parecía cuestionable o poco convincente. Enseguida nos ocuparemos de otra obra muy importante del mismo autor.

MARIOLOGIA

El año mariano ha dado un impulso increíble a los estudios sobre María; estudios de todos los tipos: históricos, dogmáticos, bíblicos. Entre los trabajos bíblicos hay uno que nos servirá de guía: el de P. Gächter³¹. El nos dará ocasión para presentar otros libros y artículos de revistas.

La obra de Gächter publicada por primera vez en 1953, conoció en 1955 su tercera edición; prueba de la acogida favorable que ha tenido en el ambiente. La obra contiene un conjunto de estudios publicados en diferentes revistas, más uno original; y trata diversos pasajes neotestamentarios sobre la Virgen María. De allí su título: *María en la vida terrena*. La materia, a grandes rasgos, es la siguiente: Cap. 1: estudia la historia literaria de Lucas 1-2: Estructura, ritmo, lengua original, fuentes, etc; Cap. 2: Establece la cronología de los sucesos desde los desposorios de la Virgen hasta el nacimiento de Jesús; Cap. 3: Estructura e

interpretación del Magnificat; Cap. 4: Las bodas de Caná; Cap. 5: Maternidad espiritual de María — Juan 19, 25-27 — que es como continuación del capítulo precedente y su coronamiento. Siguen las *notas*, que se acumulan al final, divididas por capítulos; y una *bibliografía* selecta. Cierra la obra un *índice* de citas bíblicas. El saldo de la crítica es ampliamente favorable a la obra. Entresacamos algunas frases de los juicios más autorizados. "Sus estudios (de Gächter) obligan a penetrar —dice M. E. Bolsnard— hasta el fondo de los textos, y ofrecen un alimento sólido y muy substancial a aquéllos que quieren penetrar más en la inteligencia del Evangelio"³².

"A través de estos estudios —dice J. Levie— se manifiestan las cualidades habituales del P. Gächter; rigor crítico de las interpretaciones; información muy rica, fruto de búsquedas minuciosas; sentido penetrante de las verosimilitudes psicológicas e históricas; gran claridad pedagógica de la presentación; carácter personal de las sugerencias e hipótesis, consecuencia del contacto directo con los textos"³². En su reciente libro —dice J. Alfaro— se manifiestan de nuevo sus nada vulgares méritos: información amplísima; dominio de los recursos filológicos, literarios e históricos; notable potencia de análisis; espíritu crítico que valora con exigencia las pruebas y tiende a fundamentar sus conclusiones sobre bases firmes; personalidad para proponer nuevas soluciones. Es preciso observar su singular penetración psicológica que le hace tener siempre en cuenta los aspectos humanos que pudieron o, tal vez, debieron ser decisivos en el desarrollo de los sucesos, aún cuando no se manifiesten en el texto evangélico"³³. Para una información más completa nos remitimos a dichos juicios y a otros aparecidos en revistas importantes³⁴.

* * *

Contemporánea de la primera edición de esta obra, es la de F. M. Braun³⁵. En cinco capítulos condensa Braun, los pocos pasajes que Juan —en su evangelio y apocalipsis— dedica a María. El primero trata de la madre de Jesús (J. 1, 13-14); el segundo el misterio de Caná (J. 2, 1-11); luego, María en el calvario (J. 19, 25), la madre del discípulo (J. 19, 26-28), la mujer del apocalipsis (Apoc. 12).

Un *índice* de textos bíblicos y otro de autores citados, completa el contenido de este *ensayo de teología juanina* como lo llama el autor³⁸.

No se trata de un conjunto de textos tomados al evangelista; no, Braun pretende hacer teología juanina. Juan nos ha dejado una obra teológica, en

³² Nouv. Rev. Théol. 77 (1955) 88.

³³ Greg. 35 (1954) 336.

³⁴ A. VIARD, Rev. Sc. Phil. Théol. 39 (1955) 295 s.; K. WENNEMER, Schol. 29 (1954) 423 s.; M. GARCÍA CORDERO, Salmant. 2 (1955) 472.

³⁵ F. M. BRAUN, *La Mère des Fidèles*. Essai de théologie johannique. Casterman, Tournai/Paris, 1953.

³⁸ Juicios críticos, entre otros A. MICHEL, L'Ami du Cl. 63 (1953) 346 s.; C. CHARLIER, Bibl. Vie Chrét. 1 (1953) 122-125; J. TREMMEL, Lum. et Vie 12 (1953) 113 ss.; J. LEVIE, Nouv. Rev. Théol. 76 (1954) 430-433; B. BRINKMAN, Schol. 28 (1953) 614 s.; J. BONSRVEN, Biblica 36 (1954) 115 s.; M. E. BOISMAR, Rev. Biblique 61 (1954) 293-296; H. LENNER, Greg. 34 (1953) 524 s.

³⁰ cfr. L. SABOURIN en Sciences Eclési. 10 (1958) 535 ss.

³¹ P. GÄCHTER, *María im Erdenleben*. Neutestamentliche Marienstudien. Tyrolia, Innsbruck, 1955, 264 págs. Terc. edic. Rev. Biblique, 61 (1954) 296 s.

sentido estricto. Es, ante todo, apóstol, y atestigua lo que ha visto; pero ha ordenado los elementos que nos proporciona. Lo hace por medio de un juego maravilloso de referencias al A. T., de temas entretreídos, de símbolos, de términos polivalentes, de analogías y secretas relaciones entre las diferentes partes del mismo mensaje³⁶. Una cosa es el análisis aislado de los textos, y otra, muy distinta, la inteligencia del conjunto. Lo que Braun busca es el sentido del todo, en el cual las partes se compenetran. Muy pocos autores han tenido, como Juan, el sentido de la unidad. Por eso, para comprender su teología, es indispensable unir, con la mente, los diversos elementos que la componen; sobre todo, cuando presentan marcadas afinidades. Estudiando así los pocos textos mariales de S. Juan, se puede apreciar la coherencia íntima de una doctrina bien constituida. Lo que el A. y N. T. dicen de la Madre de Dios, S. Juan lo ha resumido en estos breves pasajes³⁷.

Aunque el itinerario de Braun sea un poco distinto del de Gächter, ambos tienden a elaborar una especie de teología bíblica mariana y ambos se encuentran en la interpretación de ciertos pasajes-claves, verbigracia de las Bodas de Caná, Juan 2, 1-11 y la maternidad espiritual de María, Juan 19, 25-27. Llama la atención que, en ambos pasajes, estos autores lleguen en lo esencial a las mismas conclusiones. Son ellas, para las Bodas de Caná: 1) estrecha relación entre los dos episodios de las Bodas de Caná y María al pie de la Cruz, 2) el término *mujer* no equivale al de *madre*, sino que prescinde de esta cualidad; 3) "quid mihi et tibi" señala una oposición entre los dos términos; 4) La *hora* de que habla Jesús es la de su glorificación. En el pasaje de la Cruz, Juan 19, 25-27, los puntos de contacto son: 1) la escena aparece como cumplimiento de Génesis 3, 15 y 2) significa la maternidad espiritual de María³⁸.

* * *

En su capítulo primero, trata Gächter de reconstruir la historia literaria de Lucas 1-2. El tema es de un interés extraordinario, pese a que gran parte del trabajo es inevitablemente fruto de conjeturas e hipótesis y son ya varios los autores que le han dedicado una atención preferente. Entre todos, y como resumiéndolos a todos, debemos citar el libro de R. Laurentin⁴⁰, quien no se queda en la mera historia literaria sino que la utiliza como un medio de conocer los procedimientos literarios del Evangelista y deducir una rica teología. Es un gran ejemplo para los que desconfían de la crítica literaria o la consideran como un esfuerzo poco menos que inútil.

³⁶ cfr. la obra recién citada de Braun, p. 9.

³⁷ cfr. p. 19-22.

³⁸ BOISMARD, Rev. Biblique 61 (1954) 292, 295.

⁴⁰ *Structure et théologie de Luc. I-II*. Etudes bibliques. Gabalda, Paris, 1957. Juicios críticos: J. DUPONT, Lum. et Vie 36 (1957) 31 s.; H. VIARD, Rev. Sc. Phil. Théol. 42 (1958) 327; M. THURIAN, Verb. Varo 12 (1958) 199 s.; COPPENS, Eph. Théol. Lov. 33 (1957) 725-735; B. BENOTT, Rev. Biblique, 65 (1958) 427-432; M. A. FIORITO, Ciencia y Fe, 14 (1958) 541-544. Este último muestra las derivaciones pastorales interesantes que puede tener el estudio de Laurentin.

El pasaje de Lucas 1, 34 "¿cómo puede ser esto pues no conozco varón?" es interpretado por Gächter, no como un voto o promesa de virginidad, sino como una objeción originada en su situación actual de mujer aún no casada. Para justificar esta interpretación, Gächter estudia con seriedad las obligaciones inherentes al noviazgo entre los judíos. Era de suponer que se hicieran objeciones a esta interpretación. Gächter dedica las págs. 8-10 de su tercera edición a responder a estas objeciones. En la pág. 10 alude al artículo del P. E. Lyonnet, *Il racconto dell' annunziazione e la maternità divina della Madonna*; éste afirma "que el ideal del celibato era muy vivo en ciertos ambientes judíos según lo confirman los recientes descubrimientos del monasterio esenio del Qumran", mientras que Gächter no parece tomar muy en serio esta afirmación, al escribir (pág. 10) que los manuscritos recién descubiertos "no hablan en ninguna parte de esenios célibes". La afirmación de Gächter me parece demasiado categórica, y quiero citar algunas opiniones de autores respetables en defensa del P. Lyonnet. A. G. Lamadrid⁴¹ escribe: "por las referencias de Flavio Josefo, Filón y Plinio, sabemos que entre los esenios había unos que guardaban el celibato y otros que no lo guardaban. Por tanto, en este punto se echa de ver otra vez el espíritu democrático que dominaba en todo este movimiento esenio, pues por lo que hemos visto se tiene la impresión de que, dentro de este movimiento, había variedad de grupos, unos de observancia más estricta y otros de disciplina más amplia; unos donde, probablemente, se guardaba perfecta castidad, y otros a quienes se les permitía el matrimonio. Es verosímil que el núcleo más ligado al monasterio de Qumran, que venía a ser como el centro vital de todo el esenismo, es verosímil, digo, que este núcleo fuera el de más estricta observancia y también en este punto de la castidad". G. Vermés⁴², dice que "se ve que la conducta casta era muy apreciada por los miembros de la comunidad... ¿Equivale esto a total continencia, a una vida de celibato? La regla, por sí, no permite resolver la cuestión. Es verdad que no se habla allí nunca de mujeres, de hijos —las prácticas comunitarias de la secta no podían concordar fácilmente con una vida de familia— pero no olvidemos esos esqueletos de personajes femeninos que han sido encontrados en el cementerio de Qumran. Hay por lo tanto el pro y el contra, y actualmente ninguno de los dos puede prevalecer..." "la etapa de Qumran, con una separación más marcada del cuerpo del judaísmo y una organización comunitaria plenamente desarrollada, que llega hasta una comunidad de bienes y, probablemente, al celibato". Millar Burrows⁴³ dice que "probablemente la secta incluye ambas cosas, comunidades de celibatarios y grupos de familias." J. T. Milik⁴⁴: "En Qumran nos encontramos con celibatarios que viven en comunidad y apartados del mundo exterior, sean extranjeros o conciudadanos."

* * *

⁴¹ *Los descubrimientos de Qumran*, Madrid, 1956, p. 101.

⁴² *Les manuscrits du Désert de Juda*, Desclée, Paris, 1954, pág. 44 y 66.

⁴³ *The Dead Sea Scrolls*, The Viking Press, New York, 1955, pág. 233

⁴⁴ *Dix ans de découvertes dans le désert du Juda*, Du Cerf, Paris, 1957, pág. 59.

En cuanto al texto de Lucas 1, 34, continúan los esfuerzos para hallar una interpretación satisfactoria. Una interpretación original nos la propone F. P. Audet⁴⁵. Y la podemos resumir en estos puntos: 1) consideradas las costumbres y la mentalidad de su tiempo, hay que excluir en la Virgen cualquier propósito y mucho más un voto de permanecer virgen. Ella se había desposado con José con la intención de formar una familia como lo habría hecho cualquier otra doncella hebrea; 2) pero María, aunque no lo dice expresamente San Lucas, pertenecía a aquel grupo de justos que esperaban la venida del Mesías, 3) conocía perfectamente el sentido de la profecía de Isaías sobre la madre de Emmanuel; 4) por eso, cuando el ángel le manifiesta que va a ser madre del Mesías, pregunta con toda prudencia cómo puede suceder esto, ya que en tal caso yo no debo conocer varón. La oposición se establece entre su condición actual de mujer unida en matrimonio, y el anuncio de su maternidad que, según la profecía de Isaías, lleva consigo la virginidad.

* * *

En un artículo reciente Fr. Pietro della Madre de Dios⁴⁶ analiza a fondo y critica el artículo de Audet. El autor concluye su artículo confesando el genio de Audet al proponer la nueva explicación, en la cual son eliminadas muy bien las dificultades provenientes del hecho humanamente poco verosímil de una joven hebrea que al comienzo de la era cristiana hace un propósito o voto de virginidad, y que aún permaneciendo firme en esta decisión se une en matrimonio; pero afirma que los argumentos aducidos no son ni tan claros ni tan evidentes que puedan obligarnos a abandonar la interpretación que comúnmente se da a la pregunta de la Virgen.

* * *

Sobre el episodio de las Bodas de Caná existen también algunas novedades. M. E. Boismard en *Du Bâptême à Cana*⁴⁷,

Consagra el cap. 8 a las bodas de Caná. En las págs. 133-135, propone las diversas interpretaciones, incluyendo por supuesto las de Braun y Gächter. Propone cuáles son, a su parecer, los puntos claves para la interpretación; y luego en las págs. 154-159, expone su propia opinión. María no pide un milagro, ella comunica simplemente a Cristo la situación incómoda que todos están viviendo, sin sospechar que El tiene poder para arreglar las cosas. Jesús le reprocha: mujer ¿qué hay aquí de común entre nosotros? En efecto, María debía saber que la hora del Mesías había llegado y que el Mesías debía manifestarse por medio de signos. Jesús reprocha pues a su madre el mantener un punto de vista muy humano, y

⁴⁵ *L'annonce à Marie*, Rev. Biblique 63 (1956) 346-374.

⁴⁶ *Ephem. Carmel.* 8 (1957) 277-413.

⁴⁷ M. E. BOISMARD, *Du baptême à Cana*. Du Cerf, Paris, 1956, 165 págs. Juicios críticos: M. ZERWICK, *Biblica* 38 (1957) 338-342; P. BENOIT, *Rev. Biblique* 65 (1958) 144 ss.; K. WENNEMER, *Schol.* 33 (1958) 301 s.; A. VINCENT, *Rech. Sc. Rel.* 31 (1957) 181 ss.; A. VIARD, *Rev. Sc. Phil.* 41 (1957) 260.

olvidar que la hora de su manifestación gloriosa ha llegado. ¿Acaso no ha llegado ya mi hora?

Pues la hora ha llegado, María no tiene por qué inquietarse. Su hijo tiene poder para arreglarlo todo. María comprende entonces este afectuoso reproche de su hijo, y dice a los servidores: haced todo lo que El os diga.

* * *

El libro de Boismard ofrece a M. Peinador la oportunidad de estudiar este pasaje, e intentar una explicación personal⁴⁸.

El artículo de Peinador comienza con una bibliografía interesante porque contiene las últimas publicaciones sobre el texto en cuestión. El mismo autor resume las conclusiones de su estudio: 1) la variedad y la multiplicidad de las soluciones propuestas nos indican que el texto es difícil y complicado; 2) las tentativas que se hagan para disipar el mal efecto que producen las palabras de Jesús, deben fundarse en el contexto mismo, el cual exige, por parte de Cristo, una aceptación, puesto que el milagro se realiza inmediatamente y previa las órdenes de la Virgen; 3) María pide realmente el remedio de una necesidad por la intervención del poder de su Hijo. Las palabras *quid mihi et tibi?* no indican falta de unión o discordancia de miras, sino al contrario una exclamación admirativa de Jesús ante la coincidencia de la petición de su madre y de sus intenciones de hacer el milagro para manifestar su gloria y confirmar la fe de sus discípulos; 4) la *hora*, a que se refiere Jesús, no es la de la pasión, sino la actual de su manifestación por los milagros; 5) las fluctuaciones de la tradición exegética demuestran que no puede ella invocarse en contra de ninguna exposición; 6) cuanto suponga reproche por parte de Jesús, o falta alguna por parte de la Virgen, hay que descartarlo en nombre de la Teología; 7) la respuesta de Jesús comparada con otros textos nos prueba la intención de elevar las cosas a un orden sobrenatural. María presenta el aspecto humano de la escena, sublimado por su solícita caridad y con presentimiento de la intervención sobrenatural de su Hijo; 8) el simbolismo, sentido típico o profundo, que puede tener esta escena, se ha de basar en la realidad histórica de la vida.

* * *

En un número extraordinario de *Cultura Bíblica* dedicado a la Sma. Virgen en el Año Mariano, se tratan las dos escenas: las bodas de Caná, y María al pie de la Cruz. Sobre la primera escribe B. G. Maeso⁴⁹.

El autor llega a la siguiente conclusión: María insinúa con extrema delicadeza y cautelosa circunspección, a su Hijo, el apuro y sonrojo a que están expuestos los esposos ante los convidados. Ella conoce el poder infinito de su Hijo sobre la naturaleza, como Señor de ella, y seguramente ha presenciado más de un milagro

⁴⁸ M. PEINADOR, *La respuesta de Jesús a su Madre en las bodas de Caná*, *Ephemer. Mariol.* 8 (1958) 61-104.

⁴⁹ B. G. MAESO, *Una lección de exégesis lingüística. Bodas de Caná*. *Cult. Bíblica* 11 (1954) 352-364.

en el santuario familiar de Nazaret. Pero no quiere forzar la voluntad soberana de su Hijo, sobre todo habiendo Este iniciado con sobrenaturales augurios, su vida pública. Jesús, enternecido por la delicada actitud de su bendita madre y con el fin de tranquilizarla, le pregunta qué motivo particular de temor puede abrigar para no pedir sencillamente lo que su compasiva caridad desea. Como supremo argumento le asegura que su hora, la de pasar de este mundo al Padre, aún no ha llegado y está todavía lejana. Por lo tanto ella seguirá teniendo sus derechos de madre.

Sobre el segundo episodio escribe I. Zudaire⁵⁰.

Dos interpretaciones dan los exégetas a este texto: temporal-singular, y espiritual-universal. Según la interpretación temporal-singular, Jesucristo cumplió un deber filial con su madre, confiándola al cuidado de Juan para que no quedase desamparada en su soledad. Estas palabras podrían hacerse extensivas a todos los hombres asociados a la maternidad espiritual de la Virgen, pero este sentido sería ajeno a su significado literal. En la interpretación espiritual-universal, sentido maximista, Cristo habría proclamado la maternidad espiritual de la Virgen en el momento solemne de su última voluntad. Y esto bajo dos aspectos: o bien incluyendo, además del significado temporal, el espiritual-universal (sentido pleno), o sirviéndose de estas palabras en sentido simbólico, para denotar únicamente la maternidad espiritual; como habló a Nicodemo de la necesidad de un nuevo nacimiento queriendo expresar únicamente el sentido simbólico de un renacer por la gratia bautismal. La exégesis va inclinándose a la segunda interpretación. Y a ella se inclina también el autor junto con Gallus, Bover, Aldama, Terrien, Braun, Roschini, Gächter, etc.

* * *

En el próximo número dedicaremos unas páginas a la epístola a los romanos con ocasión del centenario de su composición.

PARA UNA PSICOLOGIA DE LA CONVERSION

Por R. BRIE, S. I. (San Miguel)

La abundante literatura sobre Psicología Religiosa es un índice de la importancia creciente de esta ciencia, en estado aún embrionario; medio siglo de búsquedas e intentos de sistematización, no han logrado aún suficiente maduración; pero el saldo positivo es apreciable. Dentro de la Psicología Empírica de la Religión, el fenómeno de la conversión ha merecido la atención de no pocos estudiosos. La Bibliografía que presentamos como introducción a un estudio psicológico de la conversión, no pretende ser exhaustiva. Cronológicamente son los *revivalistas* americanos quienes inician su estudio; James señala un estudio importante; la escuela de Wurzburg marca en los últimos años un período fundamental, sobre todo por la adopción de un método más depurado y una mayor precisión en la delimitación de su objeto.

Hemos juzgado necesario anteponer una selección de obras de *Psicología General* y *del Subconciente*, pues el estudio del inconsciente normal nos pone ante elementos que juzgamos indispensables para explicar la conversión religiosa desde el punto de vista de la Psicología; por la misma razón juzgamos indispensable el conocimiento de la psicología de la personalidad en sus diversas corrientes: *psicología comprensiva* (*Verstehen-Psychologie*), psicología de la *totalidad* (*Ganzheit-Psychologie*) y psicología *personalista*.

Indicamos una selección de tratados o monografías de *Psicología Religiosa general*, y sobre *Metodología*, por la importancia que reviste el problema del método. Aún cuando la introspección será siempre el más importante y fundamental instrumento de trabajo en Psicología Religiosa, con todo, los relatos autobiográficos de convertidos presentan un interés excepcional que no podrá nunca ser dejado de lado en el estudio de la conversión. A la lista de dichos relatos añadimos una serie de estudios sobre los mismos, aún cuando no siempre sea lo psicológico el interés primordial de los mismos.

Una selección sobre *Teología de la Conversión y Fenomenología religiosa* como ciencias auxiliares, concluye la bibliografía, cuya distribución es la siguiente¹:

- A. PSICOLOGIA GENERAL
- B. PSICOLOGIA RELIGIOSA
 - 1) Libros.
 - 2) Artículos.
- C. METODO

¹ En esta entrega, sólo publicamos los puntos A, B y C de este esquema. Lo demás, en la siguiente entrega.

⁵⁰ ZUDAIRE, *Mujer, he ahí a tu hijo*. Cult. Bíblica 11 (1954) 365-375.