

influencia recibida tanto del AT. como de la cultura griega y la dificultad de acrisolar cada parábola para llegar a una expresión pura de este género. Por ello, el autor no concuerda con la posición de Jülicher y sus discípulos, quienes tratan de excluir de la imagen semítica la forma alegorizante por considerarlas como inauténticas. A propósito de este tema candente véase lo dicho en la recensión de Biser (Str., 22 [1966], p. 259-260). Por ello es que Cerfaux sale al encuentro de la dificultad encarando la revisión de la definición de Parábola. En la página 13, después de un análisis exegético, retoma una cita de J. Jeremías a la que se adhiere: "Las parábolas son un fragmento de roca sobre la cual se ha edificado la tradición. Es admitido, ciertamente, que las imágenes se imprimen más profundamente en la memoria que toda idea abstracta. Y cuando se trata de las parábolas de Jesús, es necesario agregar que ellas reflejan fielmente y con particular nitidez la "Buena Nueva" que El anuncia, el carácter escatológico de su predicación la seriedad de sus llamados al arrepentimiento y sus conflictos con el fariseísmo. Por otra parte, detrás del texto griego siempre se deja entrever la lengua materna de Jesús y la vida cotidiana de la Palestina plasmada por medio de sus imágenes". Cerfaux, ha dividido su libro en tres partes que corresponden a tres grupos de parábolas: "Los misterios del Reino de Dios"; "La Nueva Justicia"; "La Mansión Eternal". En cada uno de sus respectivos capítulos, el A. reúne varias parábolas relacionadas entre sí y las desarrolla de la siguiente manera: presentación de la parábola, breve estudio exegético, texto de uno de los Santos Padres que trató sobre la misma, reflexión del A. en la que desarrolla el fin propuesto de presentar una "espiritualidad bíblica". Esta presentación nos ha parecido indispensable para facilitar la superación de cualquier prejuicio exegético al contactar directamente con las Parábolas del Señor y así aproximar con más confianza al logro de una espiritualidad bíblica como lo ha pretendido el A. para identificarnos más auténticamente con el Señor.

ESCATOLOGIA NEOTESTAMENTARIA

J. S. Croatto

El problema de la escatología y el de sus relaciones con la historia preocupa le una manera especial a los exégetas actuales. Una buena síntesis del tema es la de R. Schnackenburg, *Reino y Reinado* de Dios¹. Quiere caracterizar el sentido que en la Biblia tiene el "reino" de Dios. Para ello se remonta al Antiguo Testamento, donde el tema se desarrolla en un contexto escatológico. Schnackenburg destaca ciertas ambivalencias de la esperanza escatológica: centrada en el Mesías, o sin él

¹ R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid, 1967, 363 págs.

(como en el 2-Isaías); manifestada en la paz (reinado de la santidad de Dios) o en la guerra (aspecto político y terrestre). Y si el AT es cuna del pensamiento escatológico de Cristo, el judaísmo es su atmósfera inmediata y el trasfondo de los Evangelios. Se introducen matices nuevos: no es Dios el único actor, que prepara la venida del Mesías, sino que actúa con éste en la visita escatológica; el contenido terrestre del reino y el aniquilamiento de los enemigos de Israel adquieren mucho énfasis. En los *targumim* arameos se desarrolla en muchas glosas el tema de la *malkutá* de Dios. Un vocabulario más rico aún aflora en los rollos del Mar Muerto. El pensamiento escatológico es plurifacético y profundamente anclado en la teología bíblica: Torá, alianza, realeza, cumplimiento de las promesas de salvación. Se llega hasta condicionar el advenimiento del reino a la penitencia y a la fidelidad hacia la Torá. Antes de entrar en el NT, el autor reserva un capítulo a la apocalíptica, descrita como esperanza cósmico-escatológica (en contraposición con la esperanza nacional-mesiánica ya señalada) de un reino celestial, inaugurado por Dios sólo (se desconoce en general el tema mesiánico), con un juicio y la apertura de un cosmos nuevo. El centro de interés ya no es Israel o Jerusalén, sino toda la humanidad o el cielo. Una nota singular de la apocalíptica es la universalización del juicio: no se distingue entre Israel y las naciones, sino entre hombres fieles e infieles a Dios (cf. Qumrán!). Schnackenburg no elabora un análisis más profundo de este fenómeno, relacionado con un dualismo ético y con una filosofía (=teología de la historia. Además en otras secciones nos hubiera gustado ver una insistencia mayor en la *hermenéutica* del lenguaje escatológico y apocalíptico. De todos modos, el estudio sobre la escatología en el pensamiento de Jesús queda bien situado. Y tiene razón Schnackenburg en afirmar que en Jesús "todo está subordinado al pensamiento de basileia y relacionado con el misterio de su persona" (p. 67). El gozne de las realidades escatológicas está en la *persona misma de Jesús*. Por eso su doctrina es una "predicación", un anuncio. El reino de Dios está "cerca". Es un *acontecimiento*. Lamentamos que en la caracterización de las distintas interpretaciones de la escatología del NT, el autor sea algo confuso (pp. 102 s). En la p. 145 ss señala con justeza la ambivalencia del reino, que "ya brilla en su presencia (de Jesús), y que luego se manifestará cósmicamente", o sea, que mantiene su orientación al futuro. Sobre la expresión "Hijo del hombre", Schnackenburg defiende su identificación con el mismo Jesús, aunque deja a entender que en algunos pasajes hay reflejos redaccionales (pp. 145-161). Véase últimamente, J. Jeremías, *Die älteste Schicht der Messiaslehre*: ZNW 58 (1967) 159-172. Otros capítulos tratan de la proximidad del reino pleno de Dios, su trascendencia; etc. En cuanto a la traducción, ésta es buena, pero en la versión de nombres semíticos el traductor parece haber olvidado totalmente su hebreo: *Jochanan* por Yojanán resulta absurdo para un lector de lengua española; igualmente: *Qar-cha* (por Qarja), *schmajim*, por shmáyim; *Henoah*, por (H)enoc, etc.

A. Schweitzer, célebre exégeta, músico, misionero y médico, es conocido en los ambientes bíblicos sobre todo por su tesis de la escatología "consecuente" (mejor que "consecuente"), según la cual Jesús no había predicado el reino como presente o actual, sino como futuro cercano. Sus dos libros claves *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (1906) y *Mystik des Apostel Paulus* (1930), ya son muy antiguos y se reducían al pensamiento de Jesús y de Pablo. Tenemos la suerte de poseer ahora una obra póstuma del erudito exégeta neotestamentario, completada en torno a los años 1950-51, según nos dice el editor, Ulrich Neuenchwander. La obra, intitulada *Reino de Dios y Cristianismo*², retoma el tema del reino desde los profetas preexílicos (Amós, Isaías, Jeremías) hasta los más recientes y desde el judaísmo tardío, además de hacer una referencia a la cuestión irania (Zoroastro). El capítulo central trata de los Evangelios (pp. 74-145), y los dos últimos sobre la Iglesia primigenia y san Pablo. El libro no es técnico. Como reflejo del pensamiento exegetico del Schweitzer maduro, será clásico y de referencia necesaria. Schweitzer mantiene su interpretación del reino "futuro". Las páginas dedicadas a la concepción paulina (171ss) son sugestivas. La teología paulina del reino está centrada en el Espíritu. Si los primeros cristianos creían en la inminencia del reino luego de la resurrección de Jesús, Pablo enseña que aquel *ya* ha comenzado, aunque el cristiano *espera* su irrupción total. El reino es también *futuro* (la Parusía), pero comienza a realizarse invisiblemente. "El nuevo día está des-puntando, sólo que el sol aún no ha salido" (p. 172). Hay un cambio en proceso. Y en esta transformación opera el Espíritu Santo. Según Schweitzer, los primeros cristianos habían tomado la efusión del Espíritu como un signo de la próxima llegada del reino; Paulo, en cambio, lo considera como un signo de una presencia incoativa y como la fuerza que transforma lo terrestre en celestial. Uno puede preguntarse hasta qué punto estas afirmaciones se separan de la escatología "realizada" de Dodd, sobre todo si éste matiza su pensamiento y se refiere a una escatología "en realización". ¿Y cómo se apartan los dos de la escatología "en tensión" entre el *ya* y el *todavía* no de Cullman? Con todo, las diferencias existen en la interpretación complexiva de los textos. De cualquier manera, este libro póstumo de Alberto Schweitzer, que deseamos sea traducido pronto, tiene demasiada riqueza como para ser desaprovechado. Es un modelo de exégesis atenta, fina, reflexiva.

El tema de la escatología del NT, especialmente de los Evangelios, se asocia con facilidad al del "Hijo del hombre". Dos trabajos de Ph. Vielhauer —publicados en 1957 y 1963— son reeditados en su reciente antología *temas sobre el Nuevo Testamento*, de la serie "Theologische Bücherei" de Munich³.

² A. Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, Mohr, Tübingen, 1967, 212 págs.

³ Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum Neuen Testament*, Kaiser, München, 1965, 282 págs.

En el primero —"Reino de Dios e Hijo del hombre en la predicación de Jesús" (pp. 55-91)— se pregunta Vielhauer sobre la mutua *relación* de estos dos términos en la predicación de Jesús. A pesar de que los Evangelios identifican al Hijo del hombre con el Mesías, su *Vorlage* los distinguía. De hecho, el Hijo del hombre es una figura apocalíptica (Dn 7; 4 Esdras 13; Enoch etiópico 37-71), mientras que el Mesías pertenece a la tradición escatológica nacional de Israel. Más aún, Vielhauer descubre que en los sinópticos la tradición del Hijo del hombre es independiente de la del "reino de Dios", aunque "aparezcan" unidas las dos. Después de una larga discusión sobre la autenticidad de los "logia" que mencionan al Hijo del hombre, concluye el autor que ninguno de ellos alude al "reino". Los pasajes que se refieren a la *venida* del Hijo del hombre no serían originales de Jesús. Por otra parte, los textos viejotestamentarios o apócrifos no conectan esencialmente el reino escatológico de Dios con la figura del Hijo del hombre. Ni la del Mesías es substancial a la concepción escatológica (cf. p. 86s). Sin embargo, en la enseñanza de Jesús el "reino de Dios" se identifica con el Eón futuro, identificado a su vez en su tiempo con la era mesiánica. En una tal escatología las figuras del Hijo del hombre y del Mesías tienen su lugar. Pero ya no se trata del "reino de Dios" en sentido estricto sino de una era futura (p. 88). Sólo que Jesús interpreta el nuevo Eón como reino de Dios y en relación con su propia persona y en independencia de la Ley (comp. Lucas 11:20; 10:18 ss; Marcos 2:23-3:5, etc.). La autoafirmación de Jesús por sus obras y su enseñanza no era definible con categorías conocidas. Pero a la luz de la resurrección los discípulos recurrieron a la imagen del Hijo del hombre como la más apropiada para esclarecer la identidad del Jesús terrestre con el glorificado y su significación escatológica. La esperanza tradicional en la *venida* del Hijo del hombre se convirtió en la *expectación* de la *vuelta* del Señor. De allí los "logia" sobre la *venida* del Hijo del hombre.

La pequeña obra de H. J. De Baar, C. M., sobre *La vuelta de Cristo según el testimonio de la Biblia*⁴ aparece ahora vertido del holandés al alemán. La esperanza escatológica del retorno de Cristo es analizada a la luz de las ideas del AT y del judaísmo por una parte, y del "cumplimiento" de las profecías en El, por otra. Con razón destaca el sentido lucano de la ascensión como "signo" de su *vuelta gloriosa* (p. 27). Más que "retorno", la Parusía es una "venida" ya que —como refirma con las palabras del P. Schoonenberg— "la *venida* de Cristo al fin de los tiempos... es más original (ursprünglicheres) que su *venida* en la encarnación" (ib.). Sobre el problema de la independencia de las tradiciones neotestamentarias relativas a la Parusía y a la resurrección de los muertos, señala De Baar que al aguardar los primeros cristianos la *vuelta inminente* de Cristo, no la asociaban a la resurrección, que debió suceder al fin de la historia presente

⁴ H. de Baar, *Die Wiederkunft Christi im Zeugnis der Bibel*, Müller, Salzburg, 1967, 115 págs.

(cf. p. 41). Una primera conexión se debería a la reflexión de Pablo, en la conocida pericopa del Tesalonicenses 4: 13-18. En el capítulo dedicado al milenarismo, el autor explica su origen por referencia a las esperanzas mesiánicas terrestres, pero es menos exacto cuando afirma que la división de la historia en (siete) milenios es de origen persa (p. 55). Es verdad en cuanto a la periodización de la historia, pero no en cuanto al esquema de milenios o de años. Los iraníes dividían la historia en *cuatro* períodos, de los cuales el último es el presente y el más difícil, el paroxismo que prepara dialécticamente la salvación futura. Es el esquema, adaptado, que utiliza el libro de Daniel. Para la interpretación simbólica de Apocalipsis 20: 7-15 (clave de la corriente quialista cristiana), J. Baar apela a Ezequiel 37: 1-4 como pasaje inspirador de Juan, cuya idea apuntaría a una era de paz para la Iglesia actualmente perseguida por el imperio romano (p. 58 s.). Estos y otros muchos puntos trata sucintamente este libro de divulgación.

Sobre un pasaje especial del evangelio de Lucas, *el discurso escatológico de 21: 20-36*⁵ trata el estudio de A. Salas, O. S. A.⁵ Esta sección es "prelucana" y muestra que Lucas no utilizó solamente su fuente primaria, Marcos. Pero al retocar su nueva fuente, el tercer evangelista revela también sus propias ideas. Luego de aislar la fuente prelucana (cf. el texto "liberado" en la p. 33), Salas estudia las raíces veterotestamentarias de la misma, en sus tres partes (juicio contra Jerusalén, contra los gentiles, amonestación a la vigilancia). El material prelucano está diseminado también en el capítulo 19 (cf. vv. 28: 41-44). Tras analizar los motivos teológicos del discurso ("el tiempo de los gentiles" o imperio romano en su sentido simbólico; el "día de Yavé", de Jesús; el Hijo del hombre), contempla la teología complexiva del capítulo 21 partiendo —a la luz de la "Redaktionsgeschichte"— de las ideas escatológicas del mismo Jesús, del autor prelucano y de Marcos 13 (utilizado también por Lucas). En el ambiente apocalíptico que trasunta Marcos 13, destrucción de Jerusalén y Parusía aparecen asociadas, con el detalle de que el primer suceso es "escatologizado" para evitar la "historificación" de la Parusía escatológica. Esta *no* es inminente. Tampoco para la fuente prelucana que introduce el tiempo de los gentiles entre los dos acontecimientos citados. ¿Qué hace Lucas, entonces? Al completar su fuente prelucana con elementos de Marcos, pero al omitir también aquellos que no cuadran con el hecho histórico de la ruina de Jerusalén o que aproximan la Parusía quiere destacar el intermedio de la historia. Así por ejemplo, la venida del Hijo del hombre está dissociada de la destrucción de la ciudad santa. Además, Lucas no se interesa por el momento de esta venida, sino por su *significado* (liberación de los fieles del dominio de los gentiles; es decir, tampoco aquella venida está asociada con el fin del mundo (p. 219 s.). La ruina de la ciudad es un acontecimiento histórico, la

⁵ A. Salas, *Discurso escatológico prelucano, estudio de Lc. 21, 20-36*, Ciudad de Dios, El Escorial, 1967, 236 págs.

visitación definitiva; se salva un "resto", la Iglesia, cuya problemática no es ya la expectación de la Parusía sino la "vida cristiana" de larga duración y soportada por la virtud de la *hupomoné* o constancia (cf. la eliminación del *eis télos* de Marcos 13: 13 en Lucas 21: 19). La venida del Hijo del hombre tiene para Lucas un valor histórico y múltiple, ya que va repitiéndose en el curso de la experiencia histórica para la Iglesia. Este esbozo imperfecto de la tesis de Salas es suficiente para demostrar la seriedad del análisis sobre todo por el sano uso que hace de la "Redaktionsgeschichte".

Es un contexto más apocalíptico se mueve J. Ernst en su monografía sobre *Los opositores escatológicos en los criterios del Nuevo Testamento*⁶. Su intención es doble: mostrar, por una parte, que en el NT no hay una imagen única y personal de la oposición a Dios (el "Anticristo" es tardío, de la era patristica), sino una variedad de representaciones, muy diferenciadas a su vez. Más que de una figura singular (como aparece en 2 Tesalonicenses 2) se trata generalmente de un *tema religioso*. Así, el Dragón, las bestias del abismo, del mar y de la fiera en el Apocalipsis 11-13, se yuxtaponen sin coincidir individualmente. En las epístolas joáneas, por el contrario, el tema es "historificado" (falsos doctores). La segunda intención del autor es rastrear los orígenes mitológicos y veterotestamentarios de los "opositores" apocalípticos. Entre las fuentes del AT estudia los libros de Daniel, Ezequiel, y entre los motivos los del "enemigo del norte", de los pueblos enemigos, de la serpiente, de las figuras míticas (Leviatán, Rahab, etc.). Del NT analiza especialmente Marcos 13, 2 Tesalonicenses 2, y Apocalipsis 1-13 y 17. Dada la importancia del libro de Daniel para la formación de la apocalíptica neotestamentaria, veamos cómo lo interpreta J. Ernst. Respecto de la visión de la estatua compuesta de cuatro metales, no se decide entre las sentencias de H. Junker (quien pone en relieve el valor *descendente* de los metales) y de M. Noth (para quien Daniel tiene una visión de la historia total, y quiere señalar el presente en la imagen del último reino). La cuarta bestia de la visión del mismo Daniel en el capítulo 7 sería la primera referencia claramente histórica (Antíoco Epifanes, el gran perseguidor de los judíos). En los dos casos, se enfatiza la oposición entre la historia del mundo y el reino de Dios escatológico, que sucede a la cuarta bestia o a la estatua. Lo que tal vez hace falta en este estudio es el análisis fenomenológico de los temas apocalípticos. El libro de Daniel se presta para comentar su teología de la historia. En cuanto al tema del "enemigo del norte" (pp. 206-210, Ernst llama la atención sobre su origen mítico, aunque queda indeciso al final. ¿No se trata de la mitización de un fenómeno histórico común? Extraña no ver citado en este capítulo el estudio de B. S. Childs, *The Enemy from the North and the Chaos Tradition*: JBL

⁶ J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*, Pustet, Regensburg, 1967, XII-337 págs.

78 (1959) 187-198. Pero al referirse al origen de los motivos "opositores" del reino de Dios en el AT., el autor relaciona rectamente a la escatología con las esperanzas soteriológicas del antiguo Israel. En la definición de la escatología, por otra parte, acepta la de J. Lindblom: la escatología no alude solamente a sucesos futuros, sino a un cambio total de situaciones (p. 212). En suma, este libro de J. Ernst es muy rico en información (con el defecto de alinear demasiadas opiniones, a veces con exceso de bibliografía anticuada) y orientador.

El clásico de E. Dinkler sobre *La idea de historia en el cristianismo primitivo*, editado en 1955 en el volumen consagrado a estudios sobre la concepción de la historia en el antiguo Oriente, está incluido ahora en la antología de sus publicaciones, intitulada *Signum Crucis*⁷. Dinkler pertenece a la escuela bultmaniana y ello se refleja en este trabajo. Su apartamiento de Cullmann se hace patente desde el principio (cf. p. 315 n. 4). Dinkler evita el término "historia", cargado como está de un contenido griego y filológico (la historia como una unidad racional y comprensible) para preferir el de *tiempo*. Insiste, además, en diacronizar los escritos del NT, desde c. 50 hasta c. 150 (fecha de la segunda carta de Pedro, según su estimación). Más aún, cree necesario remontarse hasta el mismo mensaje de Jesús como punto de partida de la concepción cristiana del tiempo. La predicación de la eminencia del reino provoca la *decisión* (expresada en la *metánoia* o "conversión"). No se trata de un futuro cronológico, sino del "término de la historia" (p. 317); no es el fin de un proceso, sino la irrupción vertical de Dios (pero soslaya la perspectiva lucana al interpretar a Lucas 17: 20 s como "futuro"). El reino es escatológico, pero inminente, y su proclamación por Jesús es un juicio sobre el presente y el pasado, sobre la historia y la humanidad. Diríamos que es un futuro-presente. Dinkler recalca el llamado a la *decisión* en favor o en contra del acontecimiento de Jesús. Ante la inminencia del futuro, el presente de la decisión es un *kairós* (p. 320).

Ahora bien, más que una teología de la historia, el mensaje de Jesús nos da una soteriología del hombre *escatológico* (p. 321). Para la primitiva Iglesia pascual, el futuro anunciado ya era *presente*. Cf. el "ahora" de 2 Corintios 6: 2. Cristo es el término de la historia (Romanos 10: 4). ¿No es paradójal esta afirmación de Pablo? ¿No siente acaso el peso y la realidad de la historia en toda su ambigüedad? Responde Dinkler: el cambio de eones no es mitológico o cosmológico, sino *existencial* (mi paso del eón del pecado al de la salvación). Con todo, Pablo vuelve a polarizar hacia un futuro-complemento, la Parusía. Dos concepciones, existencialista una, apocalíptica la otra, se combinan en el pensamiento de Pablo. Lo que es común en ellas es la idea del *hombre*. Este no está condicionado por la naturaleza o el cosmos, sino que es una *persona* (como para Jesús y el mismo AT).

⁷ E. Dinkler, *Signum crucis*, Mohr, Tübingen, 1967, VIII-403 págs.

"Para Pablo, historia significa la constante nueva decisión del individuo" (p. 329). El tema antropológico es axial. Aquellos dos conceptos se encuentran también en los sinópticos. Respecto de Lucas, afirma Dinkler que con él comienza la "secularización" de la historia, al enclavar el hecho crístico en el marco de la historia del mundo (p. 333 s); pero desestima con ello la fuerte entonación querigmática (no biográfica) de la historia lucana. Con la carta a los Hebreos y los Hechos la escatología pierde interés en favor de una radicación en la historia. El mismo fenómeno aflora en las cartas tardías de la cautividad (Efesios y Colosenses). La Iglesia escatológica es ahora una Iglesia histórica (p. 337). De ahí la teología de la historia de la salvación, combinada con una teología de la *misión*. La idea del *kairós* (de la decisión) es reemplazada por la doctrina del Espíritu Santo y el sacramentalismo. ¿No hay en Dinkler una in-inteligencia del *desarrollo* de la revelación? Por otra parte, la visión de Jesús y de Pablo ¿no eran *históricosalvíficas*? En tercer lugar, ¿la concepción lucana anula acaso la *decisión* existencial del hombre? ¿Qué sentido tendría la misión y el querigma sin una apelación al hombre y a su decisión? ¿Acaso se oponen las visiones escatológica e histórica?

De cualquier modo, este estudio es provocativo y muy enriquecedor. En su conclusión señala Dinkler la contribución del NT al descubrimiento de la "historicidad del hombre" (p. 349). Por mi parte, creo que tal progreso ya está incoado en el AT.

HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD

J. M. Bergoglio

Euthymia, la Hermana Universal de E. Eche¹ encarna un testimonio de nuestros días: la vida de la Klemensschwester Sor M. Euthymia, fallecida en 1955. Tanto el estilo como la elección de los enfoques (puestos dentro del hilo conductor biográfico) tienen la virtud de enmarcar los valores elaborados cristianos de esta mujer, y presentarlos como verdadero mensajes de nuestro tiempo. Este tipo de biografías presenta —de otro modo, pero en el mismo sentido— lo que dijimos en el boletín de espiritualidad a propósito del libro de Ohlmeyer: la resonancia interior del kérigma evangélico en toda una vida, con lo que esto supone de visión personal y compromiso situacional. Notábamos en otro boletín (Stromata-Ciencia y Fe, 23 [1967], p. 476) la falta de *arquetipos* significativos para la espiritualidad de nuestro tiempo. Probablemente hoy día no nos diga nada la figura del héroe ni del "leader" ni del "santo" en el sentido sacralizado en que suele inter-

¹ E. Eche, *Euthymia, la suora universale*, Herder, Roma, 1967, 94 págs.