

atraídos por el Hijo del Hombre eónico al cielo, como los rayos por el sol (45,35), en dejar abrirse lo pneumático que absorbe a lo psíquico y carnal (46,40) y quien ha dejado de esta manera manifestarse a la Verdad, no la abandonará jamás (46,30), pues es en realidad la Verdad, la que patentizada como Infinito de adentro y de afuera, lo plenifica todo y anula a cuanto la oscurecía. ¿Qué es por tanto la resurrección? (*anástasis*), se pregunta el autor de la epístola y responde: “es la revelación, en todo momento, de quienes han conocido... es la Verdad” (48,5-10). E insistimos con palabras de la misma fuente para concluir: el cosmos es una ilusión (48,15) y la resurrección, la Verdad, lo Uno, es lo firmemente establecido, la manifestación o revelación de lo que es, que transforma las cosas o no-ser por su desaparición en una radical novedad, la de la Realidad Unica (48,30-35), por eso el que ha resucitado ha conocido, ha resucitado en la vida mortal y nunca más morirá (49,15-25).

Con estos párrafos finales, dirigidos a Rheginos por su anónimo maestro, cerramos la tesis aquí expuesta sobre el sentido trascendente del símbolo del retorno en la religión gnóstica y, por ello, podemos repetir, no espera el gnóstico una etapa final en el curso universal, sino que ese fin ajeno al tiempo, en cualquier momento de la temporalidad, cuando el Sí-Mismo se automanifiesta, la anula.

La figura del gran retorno es el símbolo de este sentido antiescolástico del pensamiento gnóstico, que es en él tan acentuado como su anticosmismo.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J.-P. Borel, *Introducción a Ortega y Gasset*, Guadarrama, Madrid. 1969, 364 págs. No es la primera vez que J.-P. Borel presenta una obra sobre algún tema o autor español, ya que en esta misma colección aparece su trabajo *El teatro del imposible*, en el que estudia el teatro de García Lorca, Benavente, Unamuno, Valle Inclán y Vallejo. En la obra que nos interesa hoy, se muestra el autor como un profundo conocedor de Ortega, cuyo pensamiento expone con gran claridad, y, desde su perspectiva no española, extrae las riquezas del pensamiento orteguiano, no de modo objetivo, sino —para ser fiel al mismo Ortega— repensándolo, retomándolo en sus innumerables “alusiones” indicadoras de las riquezas, no siempre visibles en una primera instancia de su expresión castellana. La obra es una traducción de Laureano Latorre del original francés *Raison et vie chez Ortega y Gasset*, aparecida en 1959. Borel nos introducirá en el mundo de este filósofo, el primero que rompe totalmente, desde su cátedra de la Universidad de Madrid, con la “tradición”, y que crea no libros sino hombres, una generación de filósofos y pensadores que no lo serían si Ortega no les hubiera indicado un camino a seguir, procurando un método de trabajo y el estímulo de su ejemplo. Es que en Ortega vida y filosofía no se separan, pues asume irrenunciablemente su condición de *español* y de *filósofo*, y precisamente por ello se salva de ser un mero instrumento intelectual, no rechazando su nacionalidad, y no sacrificando el vigor de su pensamiento evita, al mismo tiempo, ser un español-conforme, “hombre-sociedad”, incapaz de una verdadera innovación. Ortega rechaza simultáneamente ambas tentaciones para asumir su auténtica “vocación” de español y de filósofo. Descubre así su fórmula feliz, su intuición original: Yo soy yo y mi circunstancia. En su esfuerzo por superar las antinomias presentes en el pensamiento y en la realidad del hombre, Ortega no buscará una prematura solución, sino que se remontará más bien al paso anterior en el que se encuentre la unidad entre los dos extremos que luego se oponen, para que la contradicción sea admitida, compartida, para que se vea su necesidad y para utilizarla como resorte, como fuerza de tensión. Por eso más que en buscar apresuradas soluciones buscará con cuidado la claridad. Para él en el fondo será uno solo el tipo de conflicto, y éste será entre lo racional y lo irracional, entre la razón y la vida. Pero es un conflicto gigantesco. De no resolverlo lo único que quedaría sería el absurdo, porque tanto para la vida como para la razón se trata de “ser” o de “no ser”. Pero en el análisis orteguiano este conflicto es superado porque la razón vital “es”. No hay vida sin razón ni razón sin vida. Y la razón vital es ante todo para Ortega un *método* que se interroga por los problemas que cada vida humana le presenta. Esta razón renuncia a descubrir el secreto de los objetos “en sí”, porque así dejaría de ser vital. A lo más podrá referirse a los objetos “en sí para mí”. En la resolución de esta “gigan-

tesca oposición”, lo concreto será el lugar donde se produzca el *encuentro* que es tensión— *de los dos inconciliables*. Por esto mismo la vida es dinámica pero a la vez precaria, es perpetuo peligro. Ortega da un paso más, no se queda en el método solamente, sino que lo erigirá en *sistema*, superando por un lado el idealismo a través del análisis de la realidad primaria que es la vida (él no la llama existencia), que está siempre por hacerse, por defender, por mantener, que es “soledad” a la vez que contacto con el mundo y que es libertad absoluta, responsabilidad absoluta y absoluta presencia a sí misma, y a la vez pensamiento que engloba al sujeto pensante y al objeto pensado. En los textos de los últimos años aparece la noción de *perspectiva*, y así surge la historia en la entraña de la realidad misma, en la que el hombre está incluido como sujeto, y al insertarse la razón vital en lo concreto, por la inserción del hombre en la historia, la razón vital pasa a ser *razón histórica*. Hay entonces una sola realidad, la *razón*. El sistema orteguiano, sin embargo, no es un descubrimiento de la razón pura, sino una realidad descubierta por la razón vital y por ello debe ser referido constantemente a la vida, en la que se da la salvación, no individual sino de toda la realidad. La persona puede asumir o rechazar la vida, aquí está su libertad, y por ello la preocupación constante de Ortega, presente tanto en el método como en el sistema, es la *obligación de elegir* a cada instante. Esto es fundamental, porque en la medida que elijo vivir o dejarme vivir, fundo la realidad o la nada del mundo. La razón vital no es sólo un método de conocimiento. Este lo es *para algo*, en vista de una actividad concreta, por tanto es una *técnica*. Es el medio por el cual puedo mantenerme en el ser, pero no es una técnica mecanizada porque debo rehacerla constantemente en contacto con la vida. Por último, la razón vital esconde una *ética*, porque sólo es razón vital si se ocupa de problemas verdaderos, porque la vida sólo es tal si esclarece y valora. “Realizar la razón vital es ser uno mismo, afirmar la propia personalidad asumiendo la propia circunstancia, vivir la propia vida y comprenderla encarnando la razón de nuestro pensamiento concreto. Método de conocimiento, técnica para la conducta de la vida, interpretación del mundo, la razón vital es todavía y sobre todo *imperativo moral*” (p. 332). La obra de J.-P. Borel merece muchos elogios. El primero porque logra penetrar con verdadero vigor de pensamiento en Ortega y expresa sus descubrimientos con claridad y fuerza intelectual a través de un estilo alentador y pulido. Pero además su presentación se hace muy útil para una aproximación de quien no conoce sino muy vagamente al pensador español, ubicando los datos biográficos fundamentales (p. 42), ofreciendo una detallada cronología de sus obras (p. 339), mostrando las publicaciones de la “Revista de Occidente” (p. 352) y proporcionando una considerable bibliografía sobre las obras de Ortega y también sobre las que se refieren a él (pp. 354-365). La obra de Borel no es una mera síntesis de presentación, sino que es —según el mismo autor lo pretende— síntesis, explicación y crítica. Por ello su lectura es sugerente y enriquecedora. L. N. Pastor.

F. Ruello, *La notion de verité*, Nauwelaerts, Louvain, 1969, 238 págs.

F. Ruello, doctor en Filosofía y Letras y profesor en la Universidad Católica de Angers, nos presenta esta obra, *La noción de verdad*, donde hace un detenido y profundo estudio del concepto de verdad, según se expresan en algunas de sus obras San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino. La obra se divide en dos grandes partes. En la primera parte analiza el concepto de verdad en San Alberto Magno según se expresa en tres de sus obras, a saber: 1) “De Bono”; 2) El comentario de las sentencias de Pedro Lombardo, y 3) El comentario “De divinis nominibus” de Dionisio. En la segunda parte se refiere al concepto de verdad en Santo Tomás, extractado de Sentencia I, distinción 19, artículos 1-3. En la primera parte San Alberto se pregunta cuatro veces ¿qué es la verdad? Lo hace en este orden: en “De Bono”, una vez; en el Comentario de las Sentencias, dos veces, y una vez en “De divinis nominibus”. Tenemos como resultado en “De Bono”, que aparece la verdad de la cosa y la verdad del signo como opuestos, avalados, la primera por la autoridad de San Anselmo y la segunda por la de Avicena. En el comentario opone claramente la definición anselmiana de verdad-rectitud (“rectitud perceptible por sólo el espíritu”) y la noción filosófica de verdad-adecuación. Esta misma oposición aparece en el libro “De divinis nominibus”. Precisamente, en una de las objeciones se pregunta si no se puede definir la verdad divina como “adecuación de la cosa y el intelecto”. De todas prefiere S. Alberto la de San Anselmo, i. e., la rectitud; el ser es verdadero, y Dios o las creaturas, por su forma, por su ser. Para explicitar la noción de rectitud utiliza San Anselmo en el Comentario la alteridad de “razones”. Según esto, la verdad primera es, de suyo, principio, medio y fin. Por este camino ha de definir la verdad divina como rectitud y justificará toda verdad creada, aun la enunciación, como rectitud. Esta definición tiene en S. Anselmo valor universal. En la segunda parte de la obra, S. Tomás, comentarista de las Sentencias, nos dice que la verdad es una cierta relación de igualdad de la inteligencia con las cosas. Así la verdad existe en la inteligencia. La verdad de la inteligencia y de la cosa se refiere, como a su primer principio, a Dios mismo, cuyo ser —esse— causa todo ser, y el “intelligere”, todo conocimiento. Dios es, por consiguiente, la primera verdad, y por eso la única causa eficiente y ejemplar de toda verdad creada. De la misma manera que un solo ser, el ser divino, y una sola verdad, la verdad divina, son eternos, sólo el ser divino es inmutable y sólo la verdad divina es eterna. La síntesis doctrinal elaborada por S. Tomás en su Comentario de las Sentencias en lo que se refiere a la verdad, difiere de la síntesis de San Alberto en su Comentario a las Sentencias y Los nombres divinos sobre la misma materia. En San Anselmo se expresa esta doctrina siguiendo la definición anselmiana de verdad-rectitud. Santo Tomás expresa esta doctrina siguiendo la definición filosófica de verdad-relación de adecuación. Concluye el autor haciendo notar que la noción de “rectitud” ocupa el primer lugar en la síntesis doctrinal de San Alberto. Por el contrario, es la

noción filosófica de adecuación la que considera S. Tomás. Este reinterpreta la definición anselmiana de verdad después de haber asumido en teología la definición filosófica de verdad. Se puede concluir en un estudio acerca de la noción de verdad en S. Alberto y S. Tomás, que ambos están marcados por la influencia del pensamiento de S. Anselmo en esta materia. Ambos desarrollan su pensamiento en el interior de una misma tradición teológica. "A sus ojos, la verdad es en último término una rectitud perceptible por sólo el espíritu".

De esta manera F. Ruello nos entrega una obra de orden eminentemente teológico con su estudio del nombre de verdad como nombre divino, pero que es a la vez, un valioso aporte al campo filosófico, cada vez que se pone en juego el problema de la noción de verdad. S. Cena.

C. P. Denyer, *Concordancia de las Sagradas Escrituras*, Caribe, San José, Costa Rica, 1969, 936 págs. Los estudiosos de las Sagradas Escrituras del mundo hispano hablante cuentan desde 1969 con un precioso instrumento de trabajo: una concordancia bíblica completa en castellano. Compilada por C. P. Denyer, esta concordancia es todo un acontecimiento bíblico latinoamericano. En rigor puede decirse que es la primera Concordancia en nuestra lengua, porque aunque ya existían la Concordancia de Sloan y la Concordancia breve compilada por el mismo Denyer, ninguna de éstas eran suficientemente útil ni podría compararse. La de Sloan, por basarse en un texto ya bastante anticuado y hoy fuera de uso, y por las inexactitudes muy numerosas que la hacían poco de fiar; la breve de Denyer por incluir solamente unas 3.000 palabras y sólo unos 35.000 textos y referencias, en comparación con las 270.000 entradas que nos ofrece la obra que presentamos aquí.

Otras lenguas vivas occidentales contaban ya desde hace mucho tiempo con concordancias bíblicas. La tardanza con que aparece esta primera concordancia completa en el ámbito castellano, se explica en parte por la historia peculiar de las versiones bíblicas en nuestro idioma. Nunca hubo en castellano una versión vernácula universalmente difundida y aceptada, excepto dentro del reducido ámbito protestante, donde la versión de Reina-Valera gozó siempre de privilegiada posición. Los países de tradición protestante, en cambio, han mantenido en honor durante siglos una misma versión vernácula. Y es sobre estas versiones, verdaderas vulgatas vernáculas, que surgieron ya desde el siglo XVI-XVII las concordancias bíblicas: en alemán, inglés, francés, e incluso holandés y danés.

Hasta la profunda y exigente revisión de 1960, la versión de Reina-Valera que circulaba entre los protestantes de habla española, era la de la edición de 1909. Esta edición cambiaba poco respecto de las anteriores (1861 y 1865), que habían respetado a su vez el prestigioso texto de Valera (1602) y de Casiodoro de Reina (1569). La revisión de 1960 es la primera que acomoda cuidadosa pero drásticamente el lenguaje de la Biblia de Reina-Valera al estado semántico y ortográfico actual del idioma casta-

llano, cosa que no sucedió sin levantar resistencias y cierto escándalo en medios protestantes fundamentalistas o en medios fieles de fe más sencilla.

En el ámbito católico, en parte a causa del uso del latín en la liturgia hasta fecha reciente y en parte debido al reducido número de laicos interesados en el estudio privado de la Biblia, las versiones bíblicas no habían tenido carácter popular hasta fecha relativamente tardía. En estas circunstancias, y dado que a los eruditos les bastaba con las concordancias en lenguas bíblicas y a los sacerdotes con las concordancias latinas, no había demanda para una concordancia en castellano entre los católicos.

Algunos datos técnicos: Los primeros trabajos de compilación de la C. Denyer se iniciaron a fines de la década del 50, aun antes de publicarse la versión revisada Reina-Valera 1960, una de cuyas ediciones incluye una C. breve. Todo el trabajo de compilación se efectuó por encargo de la Sociedad Bíblica Americana, la que luego entregó el manuscrito a la Editorial Caribe para su publicación. Con el concurso de personal de la S.B.A. se efectuaron numerosas revisiones del manuscrito a fin de presentar un libro que, en lo humanamente posible, estuviera exento de errores.

La composición comenzó en febrero de 1967 y duró más de año y medio. El trabajo de impresión lo hizo una firma de los Angeles, California, utilizando linotipos controlados por cinta perforada. La corrección de pruebas se realizó en San José, Costa Rica, donde se ubican las oficinas de redacción de la Editorial.

Cada galerada recibió 2 revisiones que luego fueron controladas en las dos tandas posteriores de galeradas corregidas. Luego de la compaginación se revisaron y corrigieron dos juegos de páginas completos antes de llegar a las pruebas de páginas finas listas para la reproducción.

La impresión se hizo por sistema offset en la American Book —Stratford— Press de Nueva York y el tiraje inicial fue de 10.000 ejemplares. Los tipos utilizados fueron: para el tipo interno, Times Roman 6 puntos con espaciado de ½ punto; títulos, caledonia negrita y versalita. Se utilizó una cola de encuadernación resistente a climas tropicales.

La C. ha procurado incluir todas las palabras importantes que hay en la Biblia, con indicación de los lugares en que aparecen. Se registran todos los sustantivos (nombres comunes y propios), casi todos los adjetivos, adverbios más importantes, el verbo principal de cada oración, prescindiendo de los auxiliares: ser, estar, haber. Se han omitido las palabras de función primordialmente gramatical, y otras, que por ser muy frecuentes y poco importantes, no contribuirían en nada a la utilidad de la concordancia. Se han omitido los artículos determinantes e indeterminantes, los adverbios de comparación, de lugar y tiempo, las conjunciones y la mayoría de las preposiciones. No obstante, se han incluido algunas de esas palabras cuando son de importancia en contextos especiales: "Yo soy el que soy", por ejemplo.

Apreciaciones y sugerencias: Hemos compulsado los pasajes bíblicos reunidos bajo diversas voces de esta concordancia completa, comparándolos con el de los textos reunidos bajo la voz hebrea correspondiente de la

Concordancia hebrea de Mandelkern, o según el caso en la Concordancia griega de Moulton. Este cotejo ha arrojado para los casos testigo, elegidos al azar, un resultado altamente satisfactorio, pues por ambos caminos hemos llegado a prácticamente los mismos textos. Las diferencias se dejan explicar —y son muy escasas— por los casos en que el texto hebreo es oscuro o está corrompido. Esto demuestra que es posible realizar estudios bíblicos bastante rigurosos usando la Concordancia completa de Denyer. Se imponen naturalmente las cautelas, derivadas del hecho obvio de que no puede existir equivalencia total entre los ámbitos significativos de los vocablos castellanos y el de las lenguas bíblicas.

La Concordancia ofrece además la ventaja de reunir en el mismo volumen y bajo una misma voz, los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, cosa imposible en las Concordancias en lenguas bíblicas, y que es muy ventajosa para estudios de teología bíblica. Todo ello hace de esta concordancia un instrumento de extraordinarias posibilidades y ventajas para trabajos bíblicos que no exijan un rigor científico o exegético absolutos.

Una edición ulterior de la Concordancia de Denyer podría prestar un precioso servicio a los especialistas y estudiosos, si agregara, como lo hacen la Concordancia griega de los LXX o la inglesa de Young, bajo cada palabra castellana, los términos de las lenguas bíblicas que se traducen con ella. Por medio de un número junto a cada texto elencado, se podría indicar la equivalencia que corresponde en cada caso. Para el lector que no conociera los idiomas originales, o los conociera sólo insuficientemente, como para manejar las concordancias griega y hebrea, sería éste un puente hacia el texto original. Pero también para quien conoce dichas lenguas bíblicas, sería cómodo tener directamente y en el mismo instrumento las voces originales equivalentes a cada caso.

Para el estudiante católico que use la concordancia, puede constituir cierta dificultad, el hecho de que el texto protestante de Reina-Valera no suena familiar a sus oídos. Esta dificultad la sentirá sobre todo cuando trate de localizar por medio de la concordancia los textos que conoce de memoria según otras versiones. La dificultad no es invencible con un poco de práctica. Además permanece intacta la utilidad de esta obra como auxiliar para estudios de personajes de la Biblia, para estudios de vocabulario teológico, etcétera.

Otra ventaja de esta obra es que la edición correspondiente de la Biblia, o sea la Revisión de 1960 del texto de Reina-Valera, está por su precio, al alcance de un bolsillo de estudiante. Y el precio de la Concordancia completa, alrededor de los doce dólares, no es tampoco excesivo para un espécimen bibliográfico de esta categoría, y está sin duda al alcance de colegios, seminarios o facultades.

En momentos en que por desgracia baja cada vez más el nivel del conocimiento del latín entre los candidatos al sacerdocio, es oportuno que se ofrezca medios para suplir el uso de las concordancias latinas.

Si el entusiasmo bíblico surgió y acrecentado en los últimos años en

el campo católico supera la crisis de los primeros desengaños, al no hallar en la Biblia soluciones prefabricadas —como a veces ingenuamente parece esperarse— y si evoluciona hacia un sólido interés, un auxiliar como éste será utilísimo.

La urgencia principal de la Iglesia católica en el terreno bíblico, es la formación de una clase media bíblica, que sirva de puente y eslabón intermedio entre especialistas y masa de fieles. Otra tarea del momento es la extensión de la cultura bíblica y su ampliación y profundización entre sacerdotes, seminaristas, religiosas y laicos ya formados. Para estas tareas se necesita la creación de instrumental didáctico para una modernización de los métodos pedagógicos y que dicho material didáctico sea producido a precios accesibles. En este campo de los diccionarios y gramáticas de las lenguas bíblicas en castellano, así como en el de los vocabularios graduados, como los de Landes, Metzger y Edel, los análisis filológicos, como el de Zerwick para el Nuevo Testamento griego o los de Edel para el hebreo del Antiguo Testamento, está casi todo por hacer.

Esta obra que presentamos debe ser saludada como una primicia. ¿Será también un augurio? H. Bojorge.

M. E. Boismard, *El Prólogo de San Juan*, Fax, Madrid, 1967, 224 págs. Esta traducción del conocido libro de B. pondrá al alcance de los lectores de lengua hispánica una valiosa obra sobre una de las más profundas y hermosas páginas del NT. El libro está dirigido a sacerdotes y laicos cultos, y es pues de alta divulgación, pero con la sólida base científica que le da la preparación y reputación de su autor. El aparato crítico es liviano, y el estilo claro y de fácil lectura, a pesar de la indudable dificultad de algunos problemas que aborda.

Se divide en dos partes: Un comentario exegético que expone e interpreta el Prólogo versículo por versículo: un comentario teológico que retomando de nuevo el texto se explaya en sus grandes temas y los relaciona con el resto del Evangelio de Juan y con sus antecedentes veterotestamentarios. B. se sitúa netamente en la corriente semítica de la interpretación joanina, de creciente preponderancia hoy en día, aunque a nuestro parecer limita demasiado el trasfondo al AT propiamente dicho, sin dar suficiente relieve a la literatura apócrifa sapiencial y apocalíptica del judaísmo tardío, con cuyas categorías los escritos joaninos tienen bastante parentesco, como ya insinuaba Preisker, y han evidenciado los trabajos de la Potterie, F. M. Braun, O. Betz, Stauffer, etc. Así por ej. Benoit en su recensión observa que al tratar la contraposición luz-tinieblas, B. no hace mención alguna de la lejana raíz del dualismo iraníano que influyó en el judaísmo y aparece manifiesta en la literatura qumránica (Rev. Bibl. 60 [1953] p. 607).

En la parte exegética B. se funda en sus largas indagaciones de crítica textual, favoreciendo a menudo las versiones que citan los Padres, ya que éstas son generalmente más antiguas que los mss. que poseemos. La traduc-

ción y la puntuación que utiliza es básicamente la de Mollat en la Bible de Jerusalem. No trata la hipótesis de un himno al Logos anterior que hubiese sido utilizado, con añadidos, para el Prólogo. Entre las opciones que toma en textos discutidos señalemos:

V. 4: "Cuanto ha sido hecho es vida en Él". cuya primera parte va para otros unida al vs. anterior. Esta lección tiene fuerte respaldo en los textos antiguos, en la estructura rítmica (Modernamente es adoptada por Loisy, van Hoonacker, Bultman, Wikenhauser, Cerfaux, Dupont, Mollat, Van den Bussche y varios otros); pero presenta dificultades gramaticales y de sentido como señalan Zerwick y Botte (Verb. Dom. 31 (1953) 375; Bib. Vie. Chr. N° 4 (1953) 117). Pero también la otra puntuación las tiene, y en ambos casos pueden darse interpretaciones plausibles.

V. 5: "y las tinieblas no la han vencido".

V. 9: "Era la luz verdadera que ilumina a todo hombre al venir al mundo", en que "erjómenon" está unido a "luz", y no a "todo hombre", por la venida de Cristo-luz en todo el Evangelio.

V. 11: "Los suyos", lo entiende sólo de los judíos, a quienes vino por la Ley, los Profetas, etc. Interpretación basada en su concepción estructural, como en seguida señalaremos, y que no tiene en cuenta los sentidos "telescópicos", o superpuestos de Jn.

V. 13: Adopta un texto corto, basado en los Padres, y en que "hos" es singular y el engendrado de Dios es Cristo, porque considera que el plural "hoi" provoca una tautología insuperable, y el singular es más coherente con toda la teología joanina. Hay textos antiguos de Padres que lo atestiguan, pero ninguno de los mms. griegos que nos han llegado, ni siquiera P⁶⁶ (Bodmer II) y P⁷⁵ (Bodmer XV) (ver a este respecto la argumentación de Schwank en Bib. Kirch. 24 [1969] 16).

V. 14 y 17: Considera que "járís kai alétheia" traduce "jésed we'emet" del AT (V. gr. Ex. 34,6); pero también aquí nos parece demasiado estrecha la procedencia, y las fluctuaciones en la traducción de B. (v. 14: verdad, V. 17: fidelidad) señalan sus limitaciones; para un sentido mucho más pleno de la "alétheia" joanina hay que referirse hoy sobre todo a los trabajos de de la Potterie.

V. 15: "gracia por gracia", y no "sobre" gracia, por oposición a la del AT (¿pero la gracia no ha venido por Jesucristo? V. 17), c por participación en la plenitud de Cristo.

V. 18: al Unigénito suprime "Theós"; y aunque traduce "nos lo ha revelado", se inclina marcadamente al sentido alterno de "conducir" (V. pág. 110), por razones de la estructura del Prólogo.

Pero precisamente es su concepción estructural que nos hace dificultad, especialmente al no mencionar siquiera alguna posible alternativa.

B. adopta la estructura parabólica, que es básicamente un desarrollo lineal en un tiempo descendente y uno ascendente, y que afecta toda su exégesis. Encuentra sus antecedentes en los himnos a la Sabiduría del AT, y en la "construcción por envolvimiento" que combina la inclusión semítica y el

paralelismo, para formar un esquema de tipo a-b-c-d-d'-c'-b'-a' (pág. 118 a 124). Aplicado al Prólogo, expresa el descenso del Verbo dedse su presencia eterna en Dios, venida al mundo, encarnación y comunicación de la filiación divina, y vuelta hacia el Padre llevando a los hombres en su marcha. Los vs. 12-13 forman como la bisagra del díptico cuyos temas se corresponden:

a) El Verbo de Dios	1-2	18 El Hijo en el Padre	a')
b) Su papel de creación.	3	17 Papel de re-creación	b')
c) Don a los hombres	4-5	16 Don a los hombres	c')
d) Testimonio de Juan B.	6-8	15 Testimonio de J. B.	d')
e) Venida del Verbo al mundo.	9-11	14 Encarnación	e')
	12-13		
	f) Por el Verbo hecho carne		
	nos hacemos hijos de Dios.		

La consecuencia de un tal esquema es que fija el sentido de los versículos. Todo lo que dice Jn del Verbo, de la Vida, de la luz, de su presencia en el mundo antes de los vs. 12-13, tiene que referirse al Verbo antes de la Encarnación. Pero esto es altamente discutible. Y es precisamente la posibilidad de otra estructura, no menos semítica, que permite una intelección mucho más satisfactoria: la de la progresión cíclica o espirálica. El Verbo que es luz y vida es siempre el Verbo encarnado; su pre-existencia en Dios es inmediatamente referida, en forma todavía imprecisa, a su presencia entre los hombres, que irá perfilándose más vigorosamente en las re-asunciones cíclicas. Por eso la vida, la "zoé" en Jn es siempre la vida divina participada, no la mera existencia natural, y la luz es la revelación cuya plenitud, ya insinuada, en el vs. 4, es la de la Palabra encarnada. La riqueza y multiplicidad de sentidos de Jn no excluyen alusiones a situaciones anteriores, pero su mira central es siempre Cristo, como en el conflicto del vs. 5, y del 11, el testimonio del bautista en 6-8, la luz que viene al mundo de los vs. 9-11.

Los vs. 6-8 naturalmente molestan a B. y los considera una extrapolación de la última redacción, que los habría sacado de su lugar original entre los vs. 18 y 19 (p. 51).

El esquema de B. fuerza los sentidos en forma artificiosa, como aparece en titular el vs. 17 como re-creación. Benoit le reprocha a B. el exagerar el sentido de re-creación de la Palabra, en Jn, que considera más bien paulino, pues Jn pone el énfasis en la Revelación. De ahí también su inclinación a entender el "exegésato" del vs. 18 como "conducir", por la curva parabólica, cuando "reveló" cuadra tan bien con todo el conjunto, y abre al resto del Ev. que sigue.

La teoría cíclica parece más ceñida al sentido de Jn según ya opinaron Lacan y Mollat.

Una explicación asaz coherente ensaya Ridderbos, sobre tres círculos concéntricos referidos al Cristo histórico, 1-5, 6-13 y 14-18; pues el sujeto

del Prólogo no sería el Verbo, sino Jesucristo, cuya preexistencia como Verbo explica la gloria que en Él se ha manifestado.

Estas observaciones sobre interpretaciones alternas no quitan al valor de conjunto del libro que reseñamos, que tiene muchas observaciones acertadas y puede ser de gran utilidad al público a quien se dirige. J. M. Casabó.

Ch. Baumgartner, *La gracia de Cristo*, Herder, Barcelona, 1969. 406 págs. Es un nuevo tomo de la colección de Teología Dogmática 'El misterio cristiano', traducido ahora al castellano. Tiene las virtudes y defectos de varios de los tomos de la colección: algunos atisbos de renovación, algunos intentos felices, pero no logra desembarazarse del rígido sistema de tesis escolástica. En cuanto al primer aspecto es digna de señalarse toda la primera parte, con un desarrollo bíblico e histórico bastante rico, donde sigue de cerca a su colega H. Rondet. La segunda parte, en cambio, se ciñe más a las tesis clásicas, y nos resulta difícil concordar en el calificativo de 'parte didáctica' (p. 16) que le atribuye el autor. Como en estos últimos 7 años (la edición original es de 1962) hemos tenido Concilio y post-Concilio, era muy conveniente actualizar el trabajo antes de permitir la traducción. La bibliografía no está puesta al día, sino para el caso de algunas traducciones, y no siempre (v. gr. *La Iglesia en San Pablo* de L. Cerfaux es citada en la edición francesa de 1948; no se tiene en cuenta a G. Von Rad para la Teología del A. T.; etc.). Respecto a la traducción en sí, es bastante correcta. Sólo volveríamos a subrayar que para muchas obras importantes se desconoce la versión castellana correspondiente (Rondet, Küng, Meinertz, Cerfaux, etc.). V. Marangoni.

J. L. Segundo, *Teología abierta para el laico adulto, 2a. Gracia y condición humana*, Lohlé, Buenos Aires, 1969, 308 págs. Es éste el tomo II de una nueva colección teológica. Con L. Segundo han colaborado A. Assandri, R. Cetrulo, D. Ubilla, R. Viola y M. Kaplún.

Las características del nuevo trabajo son similares a las del primero, *Esa comunidad llamada Iglesia*, ya comentado en una entrega anterior de esta revista (cf. *Strom.* 24 [1968], pp. 323-328). Como primera impresión, puede resultar algo artificial lo de "Longitud, Altura, Anchura, Profundidad" con que se califica parcialmente los capítulos. A través de esos capítulos se presenta —y el autor reconoce lo limitado de su intento— "algo ciertamente muy simple, aunque bien paradójico: cómo renovar, en la medida de la madurez de Cristo, lo que creíamos saber del pecado y del bien, del riesgo y de la seguridad, del cielo y del infierno, del juicio de Dios y de la historia de los hombres" (p. 242). Ordinariamente, la reflexión más original, y con frecuencia orientada a nuestra realidad latinoamericana, se encuentra en las ricas notas-apéndice de cada capítulo. En el texto principal, hay exposición de las doctrinas clásicas, con su tinte de actualidad y revisión crítica.

Se tiene en cuenta a los autores modernos, v. gr. a K. Rahner, en lo referente a Gracia y naturaleza humana, concupiscencia, etc. El anexo con indicaciones pastorales y cuestionario comentado (similar a lo del primer volumen), es también sugerente. El balance es positivo, y hay que dar la bienvenida a estos ensayos de una teología más adecuada a nuestro ambiente. Mientras redactamos esta nota, acaba de aparecer el tercer volumen sobre "*Nuestra idea de Dios*". V. Marangoni.

J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 1969, 475 págs. Aunque en ocasiones anteriores (Cf. la reseña en *Stromata* 23 (1967) p. 193 y la nota de A. Rényes sobre *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"* von Jürgen Moltmann en *Stromata* 24 (1968), pp. 365-312, donde se presenta la polémica surgida alrededor del libro de Moltmann) *Stromata* ya se ha referido a la problemática de este libro, dada la trascendencia que ha tenido, hemos creído conveniente hacer una presentación más extensa con motivo de la publicación de la traducción castellana. El tema de la esperanza, no ya como "doctrina acerca de lo último" (p. 19), sino como la clave de toda la teología cristiana, resulta hoy tremendamente actual por las posibilidades de diálogo que abre con los no cristianos y en especial con el marxismo.

El libro de Moltmann tiene una introducción, *Meditación sobre la Esperanza*, y cinco capítulos con los siguientes temas: *Escatología y revelación, Promesa e historia, Resurrección y futuro de Jesucristo, Escatología e historia y Comunidad en Éxodo*: observaciones sobre la concepción escatológica de la cristiandad en la sociedad moderna. Finalmente hay un apéndice titulado *El principio esperanza y Teología de la esperanza. Un diálogo con Ernst Bloch*.

Introducción: Meditación sobre la esperanza. En esta introducción se encuentran, a nuestro juicio, las intuiciones claves del autor. La escatología no es solamente "la doctrina de las cosas últimas", pues así perdería su significación de presente, sino la doctrina sobre la esperanza cristiana, que implica lo esperado (fe) y el esperar mismo (esperanza) (p. 20). Así, dado que el problema de la teología y del pensar humano es el futuro, la escatología como problema no es el final sino el comienzo del pensar teológico. Se trata entonces de buscar la significación propia del futuro. El punto de partida de esta reflexión no son los meros hechos, sino la promesa de Dios, que es condición de posibilidad de hechos nuevos. Pero como esperamos lo que no vemos, resulta inevitable una contradicción entre realidad presente y esperanza futura, entre la cruz de este mundo y la resurrección final, entre el sufrimiento y la gloria (pp. 23-24). La relación entre promesa y esperanza, con la contradicción que implican, es, a nuestro juicio, una de las intuiciones claves del autor, ya que le permite hacer una teología del futuro. Por otra parte la esperanza cristiana no implica una evasión del mundo, tal como lo concibe, por ejemplo, Feuerbach, sino que es ver las posibilidades reales del presente de las promesas de Dios, pro-

yectadas en el futuro de la historia: no es evadirse del mundo sino ver su futuro. Así la esperanza es desfatalización de la historia, la protesta de Dios y del hombre contra el mal. El cristiano es el caminante que no se conforma hasta que no haya armonía entre él y la realidad. Las comunidades cristianas no pactan con las sociedades humanas que se afincan en el estado de cosas, con las ciudades permanente (pp. 25-28). Otra de las ideas claves manejadas a lo largo de este libro y que Moltmann pone en la base de los temores de que la esperanza sea una humilde conformidad con el presente, es la afirmación de que el Dios cristiano no es estático, abarcable, pensable, como en la concepción teológica de Perménides (p. 35) sino que interviene en la historia y su carácter constitutivo es el futuro: "El Dios del éxodo y la resurrección no "es" presente eterno, sino que promete (su presencia y su cercanía a aquél que siga su envío al futuro" (p. 38). Así no sólo la esperanza no arrebatara la felicidad presente, sino que la constituye al superar la cruz de este mundo en la resurrección de los muertos (p. 40). La misión de la esperanza es procurar desentrañar los hechos históricos a la luz de la promesa. La *spes quaerens intellectum* se ha de convertir en *docta spes* para poder así transformar la historia.

1. *Escatología y revelación*. En este capítulo el autor presenta la doctrina de la revelación encuadrada en las categorías de promesa y esperanza. Para ello primeramente polemiza sobre todo con la concepción de revelación de la teología dialéctica. La polémica se centra sobre la concepción de escatología que presentan los autores de tal corriente teológica: "el *eschaton* irrumpe trascendentalmente" y "sitúa en su crisis última a toda la historia del hombre" (p. 48), con lo cual "el *eschaton* se vuelve igual de próximo e igual de lejano a la eternidad trascendental, al sentido trascendental de todos los tiempos, a todos los tiempos de la historia" (p. 48). En el fondo de esta teología, afirma Moltmann, está el supuesto griego de que el *logos* tiene su epifanía en el presente eterno del ser. Sin embargo, la escatología cristiana no es *logos* sino promesa y está abierta al futuro histórico (p. 49). Una cosa es preguntar por el presente de lo eterno—dónde y cuándo se manifiesta Dios— y otra por el futuro de lo prometido.

La revelación ha de entenderse en el horizonte de la promesa (p. 53). La teología dialéctica—bajo el influjo de Kant que pone a la escatología fuera del campo de la razón pura—utiliza la dialéctica tiempo-eternidad y convierte al final en origen, desinteresándose así de la escatología final de la historia (p. 64). La pregunta sobre el futuro de la historia es respondida en Barth con una respuesta sobre el origen, con una reflexión sobre Dios mismo, que no es objeto sino sujeto inilimitable y que se revela en el acto del *Deus dixit* (p. 73).

Para Bultmann la revelación no transmite un saber de visión, sino que interpela. La revelación es el acontecer de la predicación. Lo que es importante en ella es que el hombre pueda entenderse a sí mismo, no el "qué" doctrinal (p. 85). Sin embargo, a pesar de las diferencias de ambos autores,

hay un punto común con el que polemiza Moltmann: en el caso de Barth es casi imposible ubicar un futuro de Jesucristo no llegado aún, ya que se responde a la pregunta por la meta con una respuesta sobre el origen (p. 73); y en el caso de Bultmann la fe misma sería el final de la historia y el creyente el hombre consumado, ya que en el acontecer de fe accede a "sí mismo" en aquella autenticidad que es a la vez originariedad y definitividad (p. 87). En ambos casos nos encontramos ante una revelación del presente eterno, ya que es imposible pensar otro futuro que el instante de la revelación (p. 88).

El autor se refiere inmediatamente a la concepción de revelación progresiva y de escatología basada en la historia de salvación. La verdad de esta teología es que ubica lo escatológico en el plano de la historia, pero su tentación es concebir la revelación como un predicado de la historia (p. 92). De una manera similar, si se concibe la historia como revelación indirecta de sí mismo por Dios persiste el peligro de convertir al Dios de la promesa en Dios de la epifanía, si se utilizan nuevamente las estructuras mentales de la cosmoteología griega, esta vez de una manera escatológica (p. 102). La teología cristiana, en definitiva, habla de revelación cuando habla que Jesús resucitado fue y será, cuando habla del futuro de Cristo (p. 109). Así la promesa no es revelación de un *logos*, sino actuación de una realidad prometida, manteniendo una *inadaequatio rei et intellectus* entre lo prometido y la realidad. El fundamento de la promesa es la fidelidad de Dios y su función no es reducir las contradicciones del hombre, sino ubicarlas en el proceso del futuro de Cristo (p. 111). De este modo las apariciones pascuales no han de ser entendidas por analogía con la epifanía griega, sino como anticipo de un futuro escatológico: Cristo no es el eternizado sino el venidero (p. 112).

2. *Promesa e historia*. En este capítulo el autor examina lo que nos dice el Antiguo Testamento sobre la "revelación", intentando buscar no sólo respuestas sino también planteamientos de pregunta sobre la revelación, antes de sacar conclusiones sistemáticas (p. 123).

En Israel luchan los elementos estáticos de la religión cananea y los elementos cinético-vectoriales de la religión nómada (p. 125). Las religiones estáticas vincularon los dioses a los lugares para salvar a sus culturas del caos (p. 127). Los hombres eran compañeros de los dioses en los lugares y también en el tiempo que se regeneraba periódicamente con el retorno al tiempo originario (p. 128). En cambio a Israel no le interesa tanto ligar las apariciones de Dios con un lugar sino con las personas y el pueblo, objetos de la promesa (p. 129). La epifanía queda subordinada al acontecimiento de la promesa: no se sanciona el presente sino que hay un éxodo de él (p. 130), la tierra no es puesta al abrigo de los dioses, sino que es fragmento de la historia de la promesa, el tiempo cíclico es historicificado (p. 131). La palabra de la promesa está en contradicción con la realidad creando un espacio intermedio entre la promisión y la realización, dando lugar a un ámbito peculiar de libertad para la obediencia o la desobediencia,

la esperanza o la resignación (p. 134-135). La palabra —palabra de un Dios libérrimo— es susceptible de ser reinterpretada en circunstancias históricas nuevas, con lo que la promesa no se agota en ninguna circunstancia histórica y deja siempre un margen para lo aún no cumplido (pp. 135-137). Las promesas de Dios abren los horizontes de la historia, que no son límites rígidos, sino “algo dentro de lo cual podemos caminar y que camina con nosotros” (p. 138): pasado y presente están distendidos en futuro (p. 141). En este contexto la revelación es ante todo declaración de sí mismo de Dios, un acontecimiento en el cual Yavé es el sujeto y la historia es un instrumento utilizado libremente por Yavé, algo penúltimo, secundario a la mostración de sí de Dios (pp. 146-148). La ley, cara ética de la promesa, cobra una significación especial. No es un modo de dominar a Dios por medio de ritos penitenciales o por su cumplimiento estricto (p. 160), sino querer ser promesa la alianza, es ésta un pacto jurídico distendido hacia el futuro, y sus preceptos cambian con ella: no son normas fijas, sino que tienden al futuro al igual que la promesa (p. 159). La escatología profética surgió también en el ámbito israelita de la promesa (p. 164) y su característica fundamental es que posibilita el cumplimiento de las promesas en un ámbito universal: la promesa alcanza a la creación entera y también supera la muerte al colocar a los muertos en dicho ámbito (pp. 170-172).

3. *Resurrección y futuro de Jesucristo.* Moltmann entra ahora a examinar el modo como el Nuevo Testamento concibe a la revelación de Dios. El evangelio es también *epangelía* y puede perder su correcta significación si no cuenta en él la dimensión de la promesa (p. 182). Los principios generales para entender la cuestión evangelio-promesa son dos. A) Quien resucitó a Cristo fue Yavé, el Dios de la promesa de Abraham y de los padres (p. 184). Por la resurrección Yavé pasa a ser el Dios de todos los hombres en virtud de una ampliación del horizonte de la promesa (p. 185). B) Jesús fue judío. Por tanto está conexo con la historia de la promesa en el A.T. La dirección del Evangelio es escatológica en el sentido de que también es *epangelía* (p. 185).

Para el Nuevo Testamento la esencia de Dios no es ser absoluto sino ser fiel (*Theós epangeilámenos*). El cristianismo no es una religión mística, aunque tenga elementos de ella, una religión del *Theós epifanés* (p. 187). Por esto Pablo fusiona las promesas tradicionales con la promesa de la vida, con la salida de la muerte: la salvación depende del Dios que da la vida y no de las obras de la ley (pp. 189-190). Así la promesa se torna universal, porque se ha librado de todo presupuesto por gracia y no por ley, y encuentra su futuro en Cristo: el evangelio no es el cumplimiento de las promesas, sino una ampliación de su horizonte (p. 192). Para Pablo la continuidad de la promesa de Abraham está allí donde es puesta en vigor escatológicamente: traspone la promesa de Abraham a una historia nueva (p. 197). La crítica de Pablo al entusiasmo helenístico de Corinto representa una reserva escatológica que contrapone al entusiasmo del cumplimiento: su teología de la cruz se opone al entusiasmo que deja abando-

nada a la tierra donde se yergue la cruz (pp. 208-209). Por esto si bien de la participación de la resurrección sólo habla en futuro, de la cruz habla siempre en presente. No todo ocurrió al resucitar Jesús, sino que falta su dominio completo sobre la muerte. Mientras tanto la creación solloza y gime en dolores de parto y al creyente no le ha sido otorgado el espíritu del cielo, sino las arras del espíritu (pp. 209-211). La promesa que anuncia el *eschaton* y en la cual éste se anuncia es el motor, el motivo, el resorte y el tormento de la historia (p. 214).

El cristianismo depende en su integridad de la realidad de la resurrección de Jesús, el Hijo de Dios (p. 215). Pero cómo es accesible tal hecho a la ciencia histórica? ¿Cómo uno puede acceder a las tradiciones que nos han llegado? ¿En qué sentido la resurrección afecta a nuestra existencia? La situación —difícil de reducir a un común denominador— desde la cual nos preguntamos por la realidad de la resurrección de Cristo, es aclarada en la interpretación de la frase de Hegel y Nietzsche: “Dios ha muerto” (p. 217).

Sólo por la aceptación de la muerte de Dios en la historia, el mundo y en la propia existencia, puede encontrarse el sentido de la resurrección (p. 218). El ateísmo y el nihilismo modernos que hacen desaparecer las religiones, son una universalización del viernes santo histórico, afirma Hegel (p. 219). Pero el Dios negado el viernes santo es negado nuevamente en la resurrección —dice Moltmann— y aparece como el Dios de la esperanza escatológica. Dios nos abandona en la cruz: es la muerte de Dios, el vivir en un mundo sin Dios. Pero sólo así nos ayuda, porque nos hace ser hombres (p. 224). La pregunta de la ciencia histórica, por otra parte, no puede llegar a una conclusión significativa respecto de la resurrección de Cristo, porque al ser la historia, para el científico-historiador, cognoscible por la analogía de los acontecimientos, suponiendo una homogeneidad común, la resurrección de Cristo escapa a tal tipo de conocimiento porque es una novedad radical, un *novum ultimum*, una *nova creatio*. Al carecer de todo paralelo en la historia, la resurrección de Cristo funda la historia. No es histórica porque se manifieste en la historia, sino porque la funda (pp. 231-237).

La pregunta histórico formal por los relatos pascuales —pregunta no por el hecho de la resurrección sino por los motivos de los relatores— tampoco logra explicar la resurrección misma, porque al cambiar el sujeto preguntado, establece una alianza con la teología de la interpretación existencial (p. 242). Con esto la realidad de la resurrección, no accesible a lo científico-histórico puede ser hecha real en un sentido distinto de “realidad”: la realidad de la existencia cristiana que es patente al hombre de un modo analógico que la existencia humana, caracterizada por la experiencia inmediata que se tiene de ella (p. 242). Así la pregunta histórico formal desplaza la resurrección del crucificado a algo acontecido en los discípulos. Sin embargo, con todo esto queda sin explicar el hecho de la predicación pascual, porque la realidad que se encuentra detrás de dicha predicación

es tal que forzó a predicar, y si forzó a predicar era porque no era algo terminado, sino algo inconcuso que miraba al futuro (pp. 246-247): el horizonte de los relatos pasculares es la pregunta: qué me es lícito esperar (p. 249). Los relatos pasculares no están ni en un horizonte cosmológico, ni existencial, ni teológico general, sino que su horizonte es la expectación, porque lo manifestado en la resurrección es explicado a base de lo prometido antes (pp. 250-251). La escatología cristiana no es un caso especial de la apocalíptica, ya que el resucitado es el mismo crucificado, primicia de lo sacado del sueño, y en Él, no en la ley, hay que esperar la propia resurrección (p. 253).

La afirmación fundamental de las audiciones en las apariciones pasculares es la identidad del crucificado con el resucitado, que es un acontecimiento escatológico en cuanto que implica la expectación de la resurrección de los hombres (p. 259). Jesús no es el eternizado sino el venidero que envía y promete (pp. 263-264). La historia de Jesús es vista así abierta al futuro y sólo en este sentido puede llamarse histórica la resurrección. El futuro de Cristo sólo es anticipable por las promesas que sacan a luz lo que Él es y lo que todavía se halla oculto. Es por lo mismo un saber provisional (p. 265). Si preguntamos ahora por la intención de Dios al enviar a Jesús, tropezamos con lo prometido anteriormente: la justicia, la vida y el reino (p. 266). La justicia de Dios, que dispone a los hombres al futuro de la misma justicia. La vida, cuyo futuro es la superación definitiva de la muerte. El reino, que escatológicamente será una nueva creación (pp. 265-292).

4. *Escatología e historia.* El hombre moderno tiene la experiencia de que la historia desborda la ribera de la tradición: no puede dominar las nuevas posibilidades con los elementos heredados (p. 299). El futuro no es una consecuencia lógica del pasado y correlativamente la decisión del presente ha de salir del sueño del futuro (p. 303). La dificultad de la ciencia histórica es que toda historia es historia de tiempo y se halla sujeta al movimiento procesal de la historia pasada y el historiador sometido también al devenir (p. 312). Los conceptos históricos son escurridizos (p. 318) y así son, más bien, modos heurísticos de contemplación de los sucesos (p. 314). Si se pretende comprender la historia reduciéndola a conceptos fijos se la aniquila (p. 320), porque los sucesos no son algo cambiante dentro de un todo inmutable, sino lo posible dentro del ámbito de las promesas de Dios: el tiempo visto como futuro —tal como lo vio el profetismo de Israel— pasa a ser la auténtica categoría de la historia (p. 337). Sólo podrá haber historia cuando el mundo no sea entero y no tenga toda su verdad, sino que esté abierto a infinitas posibilidades (p. 344). El hombre es histórico y tiene historia: ni está sobre la historia ni solamente en ella. Los conceptos que él crea están condicionados por la historia y a su vez la condicionan (pp. 351-352) y tienden a la modificación futura de la realidad. En este contexto, para hacer una hermenéutica de la misión cristiana, los principios de interpretación de los textos bíblicos han venido a subs-

tituir a las pruebas de la existencia de Dios, que más que mostrar la esencia de Dios, indican la necesidad del hombre de preguntarse por Él (p. 354).

La teología natural no es un presupuesto sino la meta de la esperanza: es la *theologia viatorum* que anticipa la *theologia gloriae* (p. 366). La clave de la hermenéutica bíblica es el futuro de la escritura, porque lo único constante, la unión entre pasado y futuro no es una substancia universal sino la dirección de la misión (p. 368). También la pregunta clave de la antropología bíblica es respondida en vista a la misión que supera las fuerzas del hombre (p. 370). No interesa tanto —como en los griegos— conocer la esencia del mundo, cuanto manejar la historia, la praxis: el mundo es modificable por el Dios de la esperanza (p. 374). Por último, la tradición no es algo que hay que conservar, sino un acontecimiento que llama a la vida a los muertos, a los impíos (p. 390).

5. *Comunidad en Éxodo.* Observaciones sobre las concepciones escatológicas de la cristiandad en la sociedad moderna. En este último capítulo Moltman se refiere a la forma concreta de la esperanza escatológica vivida en la sociedad moderna. Considera a la cristiandad como “comunidad en éxodo”, como pueblo peregrino que no se conforma con los roles que le quiere asignar la sociedad que se establece con el advenimiento del moderno sistema industrial, rebelándose contra ellos como de la cautividad babilónica, en un nuevo éxodo (p. 393). La Iglesia ocupó el lugar de la religión romana a partir de Constantino, pero la sociedad moderna se liberó de este control y se convirtió en un “sistema de necesidades” emancipada de lo tradicional, donde el individuo vale por lo que él es y no por ser judío, católico, protestante, alemán o italiano (p. 399). Así nuestra época es la de la masificación y la de la socialización y dialécticamente la del individualismo y la de la afirmación de la libertad personal. La religión se hizo individualista al quitársele el papel de defensora de los dioses del estado y la sociedad le encomendó la misión de preservar la individualidad en orden a evitar el desgarramiento entre las dos tendencias dialécticas señaladas (p. 401).

Por otra parte, en una sociedad tendiente a la cosificación, la religión pasó a ser una isla de sentido, de culto a la subjetividad. Emigró a lo individual: no es refutable ni tampoco demostrable, la fe se quedó sin enemigos, con el peligro de implicar un escapismo romántico de la realidad misma (407). Otro papel que espera la sociedad de la Iglesia es que le dé una explicación trascendental de la proximidad entendida como comunidad (p. 409), ya que hay una tendencia a hacer una comunidad del mundo, una especie de gran familia. Pero con esto se olvida que actualmente resulta imposible hacer del mundo una gran familia y que si se la intenta hacer es a veces para suscitar diversas formas de paternalismos. En los movimientos eclesiales, la oposición contra la iglesia jurídica por parte de la iglesia comunidad de fe, tiende a aceptar este papel que da la sociedad moderna a la cristiandad, pero tal comunidad le resulta irrelevante, sin la iglesia jurídica, para el cambio social (p. 414). Finalmente se pide de la Iglesia que se ocupe de lo religioso como una institución especializada

en ello, así como otras instituciones atienden a otras especialidades. De este modo la pregunta por el sentido es relegada porque ocasiona problemas al hombre moderno que pretende manejar su vida en base a instituciones manejables: el hombre moderno no quiere problemas, la Iglesia ya se ocupará de lo religioso (pp. 415-419). Frente a estos roles asignados por la sociedad moderna la Iglesia ha de salir en un nuevo éxodo (p. 419) y debe mostrar el más allá de las esperanzas humanas en la escatología de la promesa de Cristo resucitado. No se conforma con el mundo pero tiene esperanza en él y lo ayuda contagiando su esperanza escatológica por la predicación. El servicio de la Iglesia no se tiene que limitar a los individuos, sino a la sociedad como tal, ya que su vocación es a la liberación universal, por la naturaleza social del reino (p. 426).

Apéndice: El principio esperanza y teología de la esperanza. Un diálogo con Ernst Bloch. Bloch sostiene que el sustrato verdadero de todas las religiones es “esperanza de totalidad”. Donde hay esperanza hay religión” (p. 437). El sollozo de la criatura oprimida es la escisión entre lo presente y lo no presente. Con esta afirmación Bloch va más allá del marxismo tradicional, porque no reduce la religión, sino que la proyecta al futuro del hombre y de la sociedad (p. 440). ¿Cuáles son los elementos de la esperanza cristiana capaces de ser heredados por Bloch? (p. 442). Moltmann intenta hacer un diálogo criticando tanto *el principio esperanza* de Bloch como la propia teología.

¿Qué es lo que impulsa al hombre —se pregunta— a tener esperanza de descubrirse históricamente, como afirma Bloch? ¿El horror *vacui*? ¿El eros universal? ¿La tendencia ciega de las cosas a realizarse? Para Moltmann hay un espacio hueco entre lo esperado y el esperar que Bloch no acierta a llenar y que la fe cristiana llena con el Dios de la esperanza que resucita a los muertos. El *eschaton* de Bloch es la “*patria de la identidad*”: identidad del hombre consigo mismo, con la sociedad y la naturaleza (p. 449). No es lo mismo que la esperanza cristiana porque ésta no se identifica con ninguna utopía imaginable, ya que la resurrección de los muertos hace estallar cualquier utopía, incluso el principio esperanza, por la superación de la muerte en la nueva creación. Esto, con todo, es vislumbrado por Bloch (p. 450). La sociedad socialista, por otra parte, no puede superar la contradicción de la muerte, y en este sentido está cerrada en sí misma y libre de dificultades. Todo pensamiento sobre la esperanza se encuentra con la muerte (p. 455). La esperanza cristiana concibe a la muerte lo más radicalmente posible, pero no se resigna a ella. La vida no es inmune a la muerte, pero la esperanza supera a la misma muerte. La esperanza no es una confianza infantil en el sentido que permite al hombre proyectar todos sus deseos alienantes, sino que le permite hacerse cargo de toda la miseria del mundo desde el futuro de Dios.

Para terminar nuestra presentación de Teología de la Esperanza, creemos que están de más las alabanzas, ya que este libro obtuvo el premio de toda obra significativa: la polémica suscitada alrededor de él a la que

antes nos referimos. Pensamos que es un buen aporte a la misión que el mismo Moltmann indica para la Iglesia actual: “Abrir este mundo al horizonte del futuro del Cristo resucitado” (p. 436). *E. López Rosas*

J. Calvin, *La vraie façon de réformer l'Eglise chrétienne*, Labor et Fides, Genève, 1957, 99 págs.

J. de Senarclens, *Héritiers de la réformation*, 2 ts., Labor et Fides, Genève, 1956, 1959; 195 y 281 págs.

K. Barth, *Introduction à la théologie évangélique*, Labor et Fides, Genève, 1962, 165 págs.

J. Bosc, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Labor et Fides, Genève, 1957, 145 págs.

La “nueva serie teológica” de las ediciones Labor et Fides es de indudable valor y actualidad. Comenzada hace unos 15 años, lleva publicados en francés importantes trabajos de teólogos protestantes actuales, por ejemplo: K. Barth, W. A. Visser't Hooft, G. Von Rad, J. A. Robinson, etc.; pero también ediciones de obras clásicas del protestantismo, como el tratado de Calvino: *La verdadera manera de reformar la Iglesia*, refutación del “Interim” de Augsburgo de 1548. Pese a lo circunstancial de dicho escrito, su mismo título nos insinúa la posible actualidad del tema; más aun si recordamos que la tesis de Calvino es que la verdadera manera de reformar la Iglesia cristiana es “tomar en serio la Palabra de Dios, cueste lo que costare”. Si esto puede ser sugerente para nosotros católicos, que tratamos de llevar a la práctica el “aggiornamento” entrevistado y exigido por el Vaticano II, no es menos cierto lo que advierte el editor, E. Fuchs, respecto a sus correligionarios: “Lejos de justificarnos en nuestra buena conciencia de Protestantes frente al catolicismo romano, su trabajo nos pone a nosotros, Iglesia reformada, en cuestión” (p. 7). En este sentido hay que subrayar el valor ecuménico de toda la colección.

Ese valor ecuménico está muy marcado en la obra de J. Senarclens: *Herederos de la Reforma*; vol. I. *El punto de partida de la fe*; vol. II. *El centro de la fe*. Es una revisión histórico-crítica de las posiciones evangélicas y católico-romanas en torno a los principales puntos de divergencia: el papel de la fe y la razón, la conciencia religiosa y moral, la Cristología, la reconciliación, la Escritura, la Iglesia, etc. En casi todos muestra con gran competencia y erudición cómo han ido evolucionando las sentencias de ambos campos: desde una oposición cerrada e intransigente a una actitud más abierta, dialogante, de revisión y búsqueda. El camino recorrido estos últimos años confirma el optimismo esperanzado con que Senarclens cierra su trabajo.

Además de las dos obras mencionadas, nos ha llegado la conocida *Introducción a la Teología Evangélica*, de K. Barth, y el trabajo de J. Bosc sobre *El oficio real del Señor Jesucristo*. El primero es, al decir del propio autor, su “canto del cisne” como profesor universitario, es decir, el curso que dio en su último semestre académico en 1961-1962. Entonces se ocupó

brevemente del lugar de la teología, la existencia teológica, los peligros de la teología, y el trabajo teológico, en jugosas y maduras reflexiones. En el otro volumen, J. Bosc considera el tema del triple oficio de Cristo: Profeta, Rey y Sacerdote en conexión con su señorío universal. El estudio es sugerente y está en la línea de los más recientes estudios de Cristología, que, con O. Cullmann, F. Hahn y otros, se detienen fundamentalmente en una profundización de los títulos de Cristo. Al destacar la realeza de Cristo, Bosc no hace otra cosa que subrayar a Cristo como centro y plenitud del cristiano. Pero una nota característica de ese "oficio real" del Señor, es enseñarnos también "que los bienes a los que Cristo nos llama a participar significan alegría, libertad, esperanza, en nuestra existencia humana y por ella" (p. 137). Dicho de otro modo, porque Jesús se ha hecho hombre, nuestra vida cristiana no puede consistir en la negación de nuestra condición humana, sino en vivir "esa libertad que nos ha dado el Señor, para que la usemos en el amor y en la espera de la plena manifestación de la gloria: ésta es la gracia real de Cristo Rey" (p. 138). V. Marangoni

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS

NUEVO TESTAMENTO

J. I. Vicentini

Vamos a comenzar por las obras de carácter más general, incluyendo una, cuyo alcance sobrepasa los límites del NT.- A. Grabner-Haidier ha reunido, en una obra titulada *Léxico práctico de la Biblia*¹, el esfuerzo de 56 colaboradores católicos y evangélicos. El nuevo léxico, que se suma a las numerosas obras de esta índole publicadas en el último decenio, tiene su fisonomía propia que lo distingue de las otras. Expreso deseo de los editores es el acortar las distancias entre el lector moderno y el mundo de la Biblia, el llevar a un encuentro entre el hombre de hoy y la Palabra de Dios. Predicadores, catequistas y lectores, sin especial preparación, van adquiriendo, en la lectura de los diversos artículos, una creciente familiaridad con el modo de pensar y hablar de los escritores sagrados. La obra presta un doble servicio: como diccionario y como instrumento de trabajo. Como léxico, ofrece dos tipos de explicaciones: uno, de nociones de teología bíblica; otro, de lugares, personas, situaciones históricas, datos geográficos y etnográficos, etc., en una selección para no especialistas. Como instrumento de trabajo, presenta valiosos elementos para la comprensión y la interpretación actualizada del mensaje bíblico. Uno de estos elementos es la explicación de los términos usuales en la historia de las formas, historia de las religiones, y en la hermenéutica. Otro, es una especie de clave de textos bíblicos. Toda la Escritura aparece dividida en grandes (AT.) y pequeñas (NT.) perícopas. Cada perícopa remite a los términos más importantes de la historia de las formas (que ayudan a la comprensión de dichas perícopas), a los de teología bíblica y a los de hermenéutica. Una selecta bibliografía (diccionarios, introducciones, instrumentos de trabajo, concordancias, comentarios, hermenéutica bíblica, catequesis bíblica, homilias y predicación, etc.) acomodada a los no especialistas, prolongan las posibilidades de trabajo. Un cuadro histórico presenta, en cinco columnas, los principales hechos de la historia profana y de la bíblica, más las citas bíblicas que mencionan dichos hechos, la historia y fecha de nacimiento de cada libro bíblico. En la explicación de cada término se remite a otros términos parecidos, cuando éstos contienen una considerable complementación o prolongación del primero. Los artículos del léxico exponen en forma

¹ A. Grabner-Haidier, *Praktisches Bibellexikon*, Herder, Freiburg, 1969, 1.276 col.