

nencia-trascendencia. A ésta se la debe comprender desde la relación interpersonal con Dios y con el otro. Desde dicha tensión hay que pensar la que se da entre fe y política.

En cuarto lugar el P. José María Casabó Suqué S.I. habló sobre el discernimiento cristiano de las opciones políticas. Para plantear su tema reseñó primero la relación con el ámbito político como se dio en el Antiguo Testamento, en Cristo y en la historia de la Iglesia, recalcando la ambigüedad del poder político y el sentido nuevo que le da la fe, que hace del poder, servicio. Distinguió la acción de la Iglesia y de los cristianos y especificó criterios de discernimiento de fe ante las opciones políticas y sus motivaciones, mostrando que el cristiano no sólo tiene incompatibilidades, sino también preferencias evangélicas, v.g. por los pobres. Habló también del discernimiento eclesial comunitario, urgido por Pablo VI.

Por último el Dr. Arturo Fernández trazó un panorama de la situación política argentina distinguiendo sectores sociales que sostienen el modelo de desarrollo dependiente y aquellos que a él se oponen. Hecha esa "geografía social" enmarcó en ella a las fuerzas políticas actuantes hoy, tanto desde el gobierno como desde el llano, caracterizando la acción de los distintos movimientos políticos y la de instituciones con peso político. Terminó mostrando la relación actual de fuerzas y las perspectivas que hoy se plantean para el futuro.

Además de las ponencias se leyó una comunicación del Dr. Enrique Dussel sobre el ateísmo de los profetas y de Marx, mostrando las discrepancias y coincidencias entre las dialécticas profética y marxista. Marx negaba al dios ídolo, como los profetas, sin caer en la cuenta de que su ateísmo no es sino la negación de la negación de un Dios creador y alterativo. Tomar esto en cuenta implicaría la necesidad de correctivos en su concepción atea del socialismo como negación de la propiedad capitalista entendida como fetichismo. De ahí podría nacer una concepción distinta del socialismo.

Uno de los elementos más ricos de la Semana fue el ambiente de diálogo en que se movieron las discusiones en grupo y en plenario, a pesar de la diversidad de enfoques teológicos o de posiciones políticas. Próximamente se podrá apreciar el nivel de ponencias y discusiones, índice de la altura a que ha llegado la reflexión teológica argentina, pues todas ellas serán publicadas por Editorial Guadalupe en forma de libro.

Con ocasión de la Semana fueron elegidas las nuevas autoridades de la Sociedad Argentina de Teología. Resultaron electos: Presidente: Pbro. Vicente Vetrano, Vicepresidente I, P. Juan Carlos Scannone S.I., Vicepresidente II, P. José Pablo Martín S.D.B., Suplente, Pbro. Estanislao Karlic.

J.C.S.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

J. Jeremias, *Las Parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Navarra, 1971, 304 págs.

J. Jeremias, *Interpretación de las Parábolas*, Verbo Divino, Navarra, 1971, 216 págs. La abundante y erudita obra exegética de Joachim Jeremias, —el septuagenario profesor de Göttingen, especialista en el medio judeopalestino del tiempo de Jesús— está al servicio de una clara intención: mostrar cómo es posible, valiéndose de la crítica histórica y literaria, ir más allá de la fe de la comunidad primitiva —límite último que postulaba Bultmann— y alcanzar la mismísima voz del Jesús histórico (ipsissima vox Jesu) cuyo eco nos conservan los escritos del Nuevo Testamento. Celebramos que versiones francesas y castellanas vayan poniendo al alcance de un público más vasto estos trabajos.

Stromata presentó ya (25, [1969], pp. 602-603) la traducción castellana de uno de sus estudios: *Palabras de Jesús*, (Fax, Madrid, 1968) que trata de las Bienaventuranzas y el Padre Nuestro. Celebramos ahora la aparición de *Las Parábolas de Jesús* y de una versión abreviada, aliviada del aparato de notas y de su fundamentación griega en atención a un círculo más amplio de lectores: *Interpretación de las Parábolas*. Esta obra "intenta penetrar en la forma más antigua que se pueda alcanzar de la predicación parabólica de Jesús" (p. 12). Los evangelios nos presentan las parábolas reinterpretadas y reaplicadas a las circunstancias y necesidades de las nacientes comunidades cristianas. La patristica las interpretó alegóricamente y los siglos posteriores no cesaron de interpretarlas. Pero ¿cuál fue el sentido primitivo que tuvieron en los labios de Jesús?

Desde los trabajos de Jülicher, se reconoció que las parábolas no han de ser confundidas con alegorías ni interpretadas como si lo fueran. La escuela de la Historia de las Formas reconoció que pertenecían al género literario denominado "mashal" bíblico. Pero Jülicher cercenó el peso escatológico del mensaje de las parábolas, reduciendo su mensaje a las fronteras de un humanismo liberal moralizante. A. T. Cadoux asentó el principio de que hay que interpretarlas colocándolas en la situación en que las pronunció Jesús. Pero recién C. H. Dodd puso en práctica este postulado, aunque en forma parcial —para las parábolas del Reino— y en el marco de una hipótesis teológica discutida: la escatología realizada.

Es en la prolongación de este esfuerzo hermenéutico donde se sitúa con honor J. Jeremias. Su intención es examinar *todo* el material parabólico y guardarse en lo posible de los *parti-pris* teológicos.

La estructura de la obra es muy sencilla. El A. parte de una comprobación: las situaciones vitales en que Jesús pronunció las parábolas, fueron casi sin excepción, situaciones de lucha, de polémica, de autojustificación, de defensa y de ataque, incluso de desafío. "Las parábolas son, no exclusivamente, pero sí en gran parte, armas de combate" (P. 26). Todo el segundo capítulo analiza los diversos grupos de parábolas. Y lo hace retrocediendo desde el *Sitz im Leben*

eclesial hasta el *Sitz im Leben* Jesu. Jeremías enuncia al término de este largo capítulo, diez leyes fundamentales que han regido el proceso de transformación de las parábolas. El cap. 3º contiene la exposición del Mensaje *propio* de las Parábolas de Jesús.

Uno de los rasgos que señalan a Jeremías entre muchos exegetas actuales, es que sabe conciliar su erudición con la unción religiosa “¡Vuelta a las palabras originales de Jesús! Esta es la tarea. ¡Qué gran don cuando se logra, aquí y allá, redescubrir el rostro del Hijo del hombre detrás del velo! Todo estriba en su palabra. ¡Sólo el encuentro con él da a nuestra predicación todo su poder!” (p. 142). Pero no sería justo concluir que la Iglesia oscureció u ocultó su Mensaje: al aplicarlo a nuevas circunstancias. Remontándonos hasta la “voz misma de Jesús” y midiendo la distancia entre las diversas situaciones y expresiones, nos es posible admirar la fidelidad y al mismo tiempo la libertad con que obraron sus discípulos. H. B.

H. Schlier, *Problemas exegeticos fundamentales en el NT.*, Fax, Madrid, 1970, 504 págs. En esta obra aparecen reunidos veintiséis estudios del exegeta alemán, convertido al catolicismo, Heinrich Schlier. Todos, excepto uno, han sido publicados antes en diversas revistas. Es difícil comentar este tipo de colectánea. El P. Benoit apreciaba así la versión francesa: “La mayoría de estos estudios son de un alto nivel científico, algunos son más accesibles a un público no especializado; en todos se encuentra el vigor de un pensamiento penetrante y original, bien informado y bien expresado, que sabe aliar la técnica exegetica y la reflexión teológica en una síntesis armónica y constructiva. Es una preciosa lección de método, que junto al interés de las conclusiones propuestas, recomienda este volumen a numerosos lectores” (R.B. 74 (1967) 135). El lector encontrará tratados aquí una vasta gama de temas. Los tres primeros estudios están dedicados a delimitar la tarea de la Teología del Nuevo Testamento; luego de estudiar, en el cuarto, la función del mito en el NT, hay tres estudios de antropología teológica del NT: el hombre en el gnosticismo; el hombre a la luz de la antigua predicación cristiana; sobre la existencia cristiana. Siguen cinco estudios sobre temas teológicos en todo el Nuevo Testamento: La esperanza, Principados y potestades, los ángeles, la unidad de la Iglesia, el Estado. Luego de sendos estudios dedicados a Mateo y Lucas, siguen cinco estudios dedicados a temas de exégesis juanina, cuatro a San Pablo y uno al Apocalipsis. Se hecha de menos un índice de textos. Schlier retoma aquí temas tratados anteriormente en su obra *Die Zeit der Kirche* y considera algunas de sus afirmaciones presentes como *retracciones* de lo dicho antes. El carácter misceláneo del libro, cuya única unidad proviene del autor y del objeto estudiado, el NT, lo justifica el autor en el epílogo con una frase de U. von Balthasar referente a la Teología Bíblica, según la cual “la totalidad se oculta en lo fragmentario”. H. B.

V. Massuh, *La libertad y la violencia*, Sudamericana, Buenos Aires, 1969, 350 págs. Massuh aborda el tema en seis capítulos: 1. La violencia; 2. La ideología; 3. La revolución; 4. La utopía; 5. La libertad; 6. El individuo. El

libro resulta sumamente rico, sugerente y esclarecedor en el momento actual. Nos limitaremos al tema de la violencia debido a la falta de espacio y a la nueva actualidad que ha alcanzado la violencia entre nosotros.

Massuh analiza la violencia como forma de acción política (p. 8), es decir como “elección política” (p. 8), como un “camino que el hombre transita deliberadamente para transformar la historia con vistas a su verdadera humanización” (p. 9), cuando la violencia es legitimada éticamente como el instrumento ineludible del cambio social y la supresión de la alienación humana (p. 9). A partir de la obra de Marx y de su prédica, dice el autor, la violencia aparece como la condición misma del cambio revolucionario. Ya no se piensa en modificar parte de la sociedad, sino totalmente. No se trata de una violencia defensiva sino de triunfar en ella, consolidarla y objetivarla por medio de la Dictadura del Proletariado (p. 14). Massuh describe luego la trayectoria de la violencia en el pensamiento de Engels, Lenin, Nietzsche, Sorel, Fanon y la no-violencia de Gandhi.

Massuh puntualiza que “la liberación nacional exige un tratamiento que remita a una praxis abierta, y reclama un ejercicio de la ductilidad emocional y la lucidez: ambas están ausentes en la praxis cerrada de la violencia” (p. 40). “La violencia es accesoria, circunstancial, nunca una praxis absoluta y totalizadora” (p. 41). “La realización de la libertad nacional no implica una dialéctica simplista en la que un término niega y destruye al otro. Esto no es dialéctica sino un antagonismo hierático. Por el contrario, la lucha liberadora configura un proceso que incluye al opresor y al oprimido y que se proyecta en tres niveles distintos: el individual, el social y el cultural” (p. 41). En el nivel individual “se trata de procurar que la situación no agote ni defina las determinaciones del individuo. Debe asumirse como hombre libre por el acto mediador de la rebelión y con tal motivo participar de un proceso creador: el proyecto de una sociedad nacional, el autosacrificio, y aún la colaboración con el opresor para que éste se suprima a sí mismo como opresor (p. 42). En el nivel social se enfrenta la lucha no individualmente sino como miembro de un grupo social que aspira a ser libre. Se procura que el combate unifiquen a los distintos miembros en torno a la continuidad vital de ciertos valores plasmados en el pasado y que ahora encarnan en un proyecto de futuro. Se lucha por la libertad para preservar una tradición avasallada por una cultura extraña. Esto hace que toda revolución sea, en cierto sentido, un modo de restauración. Y ello no se alcanza por medio de la negativa del otro sino por la reiteración creadora de los valores nativos en el seno de la rebelión y de la lucha” (p. 42). El nivel cultural se expresa en el momento en que la disociación entre el nativo y el colono se transforma en un proceso de integración. Una verdadera gestión de independencia implica el rechazo del opresor sobre la base de una adecuada asimilación de sus componentes culturales. Los valores culturales del colono se vuelven contra sí mismo por la mediación del colonizado. La violencia dirigida contra el opresor deja de tener un carácter liberador si sólo es entendida como negación de los valores culturales del país que domina. Es a través de la cultura del país

extraño como se alcanza a vitalizar la propia cultura y se destaca su autonomía. Un país que quiere alcanzar su independencia debe afirmar una dialéctica que va de la disociación a la integración. El rechazo del país extraño se hace mediante su aceptación. Se enfrenta al opresor con su propia cultura, y abriéndonos a una civilización extraña tomamos el camino del reencuentro con el mundo espiritual vernáculo" (p. 43). "A través de estos tres niveles de una dialéctica de liberación nacional, concluye Massuh, asistimos a una aventura creadora en la que la violencia no aparece como *praxis absoluta* ni decisiva; su papel es verdaderamente insignificante. Importa sí una toma de conciencia y una *praxis* heroica y lúcida que el oprimido vive en la forma de una lucha contra sí mismo, un diálogo con su comunidad, un reencuentro con la tradición y, finalmente, un juego de rechazo y aceptación de la cultura del opresor" (p. 44).

Por otra parte, Massuh "no cree que exista una *praxis unificante* de la acción transformadora, un *campo único* donde se decide la creación de todo un mundo nuevo, no cree que existan *praxis* privilegiadas: ni la económica, ni la política, ni la militar, ni la sindical, científica o filosófica. No cree que haya una sola y única acción especial que aparezca como el pivote en torno al cual se gesta el cambio fundamental de la historia. Cualquier acción puede ser transformante de la realidad y, por tanto, tener un signo revolucionario. El hombre aparece creando su morada social y destruyéndola en virtud del esfuerzo de muchas manos y de infinitas acciones; el destino humano no se juega en un solo campo sino en muchos... Le aterra pensar en un horizonte de acción tan vasto y en una perspectiva tan ambiciosa como los de la *redención* de la historia o la *total recuperación del hombre*, y que tales metas puedan esperarse de una *praxis política privilegiada*" (p. 66). E. L.

G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, de Gruyter, Berlín, 1969, 684 págs. Esta traducción germana de la segunda edición del texto sueco, publicado en 1953 es una verdadera reelaboración por las nuevas notas, los nuevos trozos, por las secciones reformadas, con lo cual la primitiva edición de *Fenomenología de la Religión* acrecienta su volumen en un tercio. Fue escrita para los estudiantes de las Facultades de Filosofía y de Teología, que estudiaban Historia de las Religiones. Como se ha tenido en cuenta especialmente a los teólogos, hay preponderancia del material acerca de las religiones, judía y cristiana. En esta edición encontramos, también, un mayor incapié sobre el budismo y el islamismo. Los temas han sido muy elegidos, porque son, justamente, de los más importantes y sugerentes. Comienza con los dos pares antinómicos, para nosotros la realidad y su caricatura: religión y magia; santidad y tabú. Luego se pasa al estudio de Dios. Primeramente habla acerca de su naturaleza, de sus diversas concepciones etnológicas, sin olvidar la bien conocida de la Diosa Madre. Luego se tratan tres manifestaciones básicas, el panteísmo y el monoteísmo (término éste último que el autor prefiere cambiar por el de fe en un Dios superior, para evitar las dificultades sobre la unicidad de Dios en algunas creencias). Lo cual no nos convence del

todo. A continuación se estudia un asunto relacionado con el anterior, la dualidad de dos Principios de la creación, el del Bien, y el del Mal. Básicamente el trabajo apunta a las religiones indo-iranianas y a las antiguas del Próximo Oriente, juntamente con la Gnosis iraníana. Se complementa con su proyección en el judaísmo, cristianismo e islamismo. Otro tema de gran actualidad es el Mito. Aparece como natural complemento del rito. Se lo muestra en sus diversas categorías. Se lo confronta con las leyendas y los cuentos. Se lo relaciona con lo histórico. Sus afirmaciones en lo que respecta al cristianismo, judaísmo e islamismo son bastantes valideras, pues en estas religiones lo que caracteriza la fe es la creencia en un solo Dios y no en los contenidos míticos. Los trabajos subsiguientes tienen por objeto principal la actividad religiosa y sus diversas expresiones: el culto, la confesión, la expiación, la oración, la ofrenda, el lugar del culto, la monarquía sacral. Se pasa luego al concepto de alma y espíritu, de gran importancia —según pensamos— para comprender lo religioso en su sentido estricto, pues su distinción, no ciertamente cosísta o entitativa, sino dinámica, entre el alma como principio de la vida humano-mundana y ella misma como principio abierto al absoluto (espíritu), permite salvar la unidad del hombre y referirlo a Dios. Es en esta apertura vital y trascendente donde se gesta y nace lo religioso. De otro modo tenemos lo "mítico", lo divino visto a través de las categorías humanas de la naturaleza, y puesto al servicio del hombre. El autor no profundiza este tema y sólo presenta las opiniones que ciertos pueblos y religiones tienen acerca de la naturaleza del alma. En estrecha conexión con lo anterior están los dos capítulos siguientes, que presentan la escatología y la apocalipsis. No nos satisface la exposición de la apocalíptica cristiana, demasiado suscita y sin verdadero sentido. El autor se ha quedado en las imágenes y no ha podido tomar la suficiente distancia para ver cual es la verdadera realidad, de la cual ellas no sino el ropaje. Por eso se ha permanecido en un análisis superficial y reductivo. Los últimos temas son La Orientación Gnóstica, La Mística, Palabra Sagrada y Sagrada Escritura, La formación del Kanon, El individuo y el Grupo. El libro de Widengren, desigual en el tratamiento de las diversas cuestiones (no podía ser de otro modo), ofrece datos interesantes, ilumina ciertos aspectos, pero tenemos la impresión de no haber dado la suficiente profundización a temas que lo requerían, lo cual es muy peligrosos, pues sin su verdadera perspectiva lo religioso, como lo artístico, puede parecer algo banal, y hasta caricatura de la realidad. No sólo la letra mata el espíritu, también lo pueden hacer —y más letalmente— la ciencia, la fenomenología y la hermenéutica, cuando se olvidan que la Religión, la máxima expresión espiritual del Hombre, sólo puede ser "conocida" por quienes la viven y se dejan "impregnar" vitalmente por la presencia siempre activa del espíritu que la anima. R. D.