

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

B. de Margerie, *Introduction à l'Histoire de l'Exégèse, I: Les Pères grecs et orientaux*, Cerf, Paris, 1980, VII y 328 págs.

El P. I. de La Potterie dice en el prefacio de esta obra, *Introducción a la Historia de la Exégesis*, que es un libro importante y que llega oportunamente. El autor, un jesuita francés, enseña en Estados Unidos y Australia y ha publicado numerosas obras: *El Corazón de María*, corazón de la Iglesia; la Iglesia en estado de diálogo; la Trinidad cristiana en la Historia; etc. (Cfr. CyF 23 (1967) p. 475; 26 (1970) p. 530).

A juicio del autorizado prologuista, el libro es oportuno porque llega en una coyuntura en que la exégesis y la hermenéutica bíblica aspiran a alcanzar una nueva síntesis de dos dimensiones y exigencias fundamentales de la interpretación: conciliar y complementar el momento arqueológico y el método histórico-crítico que le es correlativo, con el momento teleológico, o sea el de la lectura *en* Iglesia y *para* la Iglesia. En ese esfuerzo por aunar exégesis crítica con exégesis creyente, análisis histórico-filológico y estudio teológico, es importante recuperar el espíritu que inspiraba la interpretación patrística de la Escritura. Desde el discurso del 14/III/74 de Pablo VI a la Comisión Bíblica, la culminación hermenéutica del trabajo exegetico, es decir el servicio de leer e interpretar la Escritura *en* Iglesia y *para* la Iglesia es además una misión asignada al escritorista católico. Pero ya antes, el N° 12 de la Const. *Dei Verbum* del Concilio Vat. II, preconizaba la norma de leer la Escritura con el mismo Espíritu con el que fue escrita y en el contexto de la tradición viva de la Iglesia, de la cual, los Santos Padres son exponentes particularmente venerables: "El que no conoce a los Padres, ignora las Escrituras y a Cristo".

Esta obra no aspira a ser una historia completa y detallada de la Exégesis de los Padres, sino sólo una introducción a dicha historia. Expone sintéticamente la visión que tuvieron de la S. Escritura, algunos de los representantes más caracterizados de la patrística griega y oriental, venerados por la Iglesia católica y la ortodoxa; de donde el interés de esta obra para el diálogo ecuménico.

La obra consta de Introducción y diez capítulos. Cuenta con índices: analítico, temático, de autores, de citas bíblicas y de los comentarios patrísticos a lugares bíblicos. La enumeración de los títulos de los capítulos indicará al lector la lista de Padres tratados por el autor y la idea central que éste ha querido destacar, como rasgo característico de la exégesis de cada uno de ellos: 1) *San Justino*: exégeta de la presencia del Verbo-Mesías en la Ley y los Profetas; 2) *San Ireneo*: exégeta eclesial de la recapitulación cristocéntrica; 3) *Clemente Alejandrino*: integra los simbolismos cósmicos y morales del paganismo griego en el simbolismo bíblico; 4) *Orígenes*: grandeza tipológica y debilidad alegorizante; 5) *Atanasio*: su exégesis polémica, doctrinal y espiritual; 6) *San Efrén*: la poesía bíblica del exégeta sirio; 7) *Escuela de Antioquía*: Historia, Teoría y Tradición; 8) *San Juan Crisóstomo*: Doctor de la condescendencia bíblica; 9) *San Gregorio de Nisa*: teorizador de los encadenamientos bíblicos: *skopos*, *teoría*, *akolouthia*; 10) *San Cirilo Alejandrino*: elabora una exégesis cristocéntrica hasta en el método.

Esta introducción a una historia teológica de la exégesis patristica, cuyo segundo volumen, proyectado, tratará de los padres latinos, viene a llenar una laguna bibliográfica muy sentida y se ofrece como un instrumento de trabajo de cuyas limitaciones, inherentes al género, su autor se muestra consciente, pero cuyos méritos no dejarán de reconocer los críticos y redundarán sin duda en favor de los estudios bíblicos y patristicos.

El método seguido por el autor consiste en sintetizar los resultados de un cierto número de artículos y monografías, manifestando el aporte propio de cada Padre e ilustrándolo con ejemplos concretos tomados de sus escritos exegéticos. En algunos puntos o aspectos, el autor ha hecho su aporte propio. Ha logrado así un excelente manual para cursos de patristica. Y si a los PP. Danielou y De Lubac debe tanto la historia de la exégesis patristica, por las vastas y profundas investigaciones que nos han llegado, al P. de Margerie, también jesuita y francés como aquellos, le debe un no menor agradecimiento por esta obra. No es más *doctoral* la obra que aporta algo nuevo al conocimiento de los sabios, que aquella que facilita y hace progresar, por sus méritos didácticos, el conocimiento de los estudiantes. Ambos géneros sirven por igual al progreso y extensión del saber. Auguramos a ésta el éxito y la difusión que se merece. H. Bojorge.

C. Westermann, *Genesis 1-11*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, 108 págs.

Esta obra es fruto de un trabajo de seminario en la Univ. de Heidelberg, cuya meta era resumir y penetrar sistemáticamente la investigación y comentarios sobre Génesis llevados a cabo hasta la fecha para ofrecer los nuevos fundamentos de la investigación futura. El volumen bosqueja la historia de la interpretación de los núcleos principales, señalando las corrientes, los cambios, las aporías y los nuevos intentos. Para tratar de comprenderlos mejor, los ubica en relación con las coyunturas históricas, tanto culturales como teológicas.

Pocos investigadores estaban en mejores condiciones que C. W. para ofrecernos esta síntesis magistral, donde se resume tanto en tan poco espacio y en forma tan pedagógica y orientadora. En una reseña al Comentario del septuagenario escriturista a los once primeros capítulos del Génesis (Bibl. Kommentar AT, Bd. I/1; Neukirchen 1974), dice H. Gross que se trata "de la exposición más amplia y mejor documentada que existe actualmente acerca de tan difícil materia; una verdadera *Summa* acerca del Comienzo del Mundo y del Hombre, de la Creación y los Orígenes, con la que nada puede competir... Las citas bibliográficas apenas omiten algo, pero lo que es más importante, son utilizadas críticamente por el autor en su comentario y no aducidas meramente como adornos". (Bibl. Zeitsch. NF 20 (1976) pp. 259-261).

No menos agradecidos que H. Gross por el comentario al texto quedarán los estudiosos por esta síntesis histórica de su interpretación. Tras una palabra introductoria y una bibliografía selecta de los Comentarios a Gn 1-11, siguen una introducción, una orientación acerca de las investigaciones, siete capítulos y una conclusión-resumen. Los capítulos tratan: Aspecto literario de Gen 1-3; Cambios en la interpretación del relato de Caín-Abel; Las Genealogías; El Diluvio; Noé y sus hijos; la Torre de Babel. El volumen tiene además tres cuadros sinópticos desplegados.

En la conclusión-resumen, C. W. anota una doble *transformación* y una doble *ampliación* en el horizonte de la investigación. La primera am-

pliación está determinada por un progreso desde el método crítico-literario hacia el método de crítica de las formas e historia de las tradiciones.

Habiéndose reconocido la importancia de la tradición oral y escrita anterior a la fijación del texto definitivo, cobra enorme importancia el estudio de esa prehistoria. El material comparativo que ofrecen la arqueología y la orientalística es cada vez mayor y eso amplía también la tarea y la posibilidad de investigación.

Estas ampliaciones dan lugar a cambios. Cambia en primer lugar la ordenación recíproca de los materiales contenidos en Gen 1-11. Ya no se los considera tanto en su concatenación cronológica como se hacía tradicionalmente, mirándolos como momentos de una historia. Su intención y significación religiosa e histórico-salvífica se acentúan ahora preferencialmente. Este cambio de perspectiva implica a su vez un cambio en la significación teológica. Ya no es posible limitarse a la consideración de la teología del Yavista o del Sacerdotal. Desde la fase escrita es posible remontarse aún, considerando lo que los hagiógrafos han tomado, dejado y modificado, hacia tradiciones pre-israelíticas. Los hagiógrafos, en la medida en que las admiten y las retoman, están aceptando rasgos propios de tradiciones comunes a la Humanidad.

Otras obras de este autor comentadas en nuestra revista: 15 (1959) p. 173; 27 (1971) p. 563; 30 (1974) p. 551; 31 (1975) p. 412. H. Bojorge.

Jean Paul II, *A l'Image de Dieu: Homme et Femme. Une lecture de Genèse 1-3*, Cerf, Paris, 1980, 200 págs.

Este volumen, *A imagen de Dios: Hombre y Mujer. Una lectura de Génesis 1-3*, recoge 23 catequesis del Papa Juan Pablo II, pronunciadas en las audiencias generales de los miércoles (5-IX-79 a 2-IV-80). El tema es el misterio del hombre y la mujer, considerados a la luz del relato de los orígenes (Gen 1-3). La intención: preparar el sínodo de los obispos que estudiaría el tema de la familia. Las catequesis fueron recogidas en un volumen y obsequiadas a los obispos asistentes.

Mientras esperamos la edición castellana, que creemos no nos dejará faltar la BAC en su colección *Minor*, aparece esta edición francesa. Los editores han notado con acierto que estas catequesis están manifiestamente destinadas a ser leídas, más que a ser escuchadas. Un volumen facilita la lectura.

El subtítulo "Une lecture..." no destaca suficientemente el hecho, insólito y extraordinario por cierto, de que se trata de una interpretación de la Sagrada Escritura que nos llega desde el máximo magisterio de la Iglesia. Que se exponga en forma de catequesis y no de definiciones del sentido de la Escritura, no disminuye los motivos de nuestra admiración y nuestro interés. Puede decirse que desde Pío XII, el magisterio no había tocado estos difíciles capítulos, erizados de dificultades exegéticas y teológicas. La catequesis del Papa se erige en un ejemplo hermenéutico de primer orden, tanto para el escriturista como para el pastor que debe haber en todo ministro de la predicación. De particular interés nos parece la primera nota de la catequesis del 19-IX-79 en la cual el Papa se explica acerca de la expresión "la forma arcaica del relato evidencia su carácter mítico primitivo". No estábamos acostumbrados a presenciar un diálogo tan público y directo entre Pedro y los pensadores como el que aquí entabla Juan Pablo II con Wundt, Lévy-Bruhl, Walk, Jung, Eliade, Tillich y Ricoeur. Y no es este el único rasgo de estas catequesis que nos parece orientador

para el hermeneuta católico. El Papa no vacila en referirse al texto yahvista o a la tradición sacerdotal o elohista. Insólito beso de paz que da el magisterio eclesial a postulados de la crítica bíblica que fueran en otros tiempos motivo de intranquilidad y desorientación en filas de los fieles y los investigadores. Al mismo tiempo, con firme pulso católico, el Papa se vuelve hacia el texto del Génesis para interpretarlo con la luz de las palabras de Cristo y desde ellas. Este ejemplo ayudará a vencer la compartimentación exegetica que divorcia ambos testamentos en el proceso interpretativo. A la luz de la Dei Verbum (Nº 15 y 17) y de la invitación que hiciera Pablo VI a los exegetas (Discurso del 14-II-1974 a la Comisión Bíblica), las catequesis de Juan Pablo II se presentan como una concreción ejemplar de interpretación bíblica que conjuga la solidez y responsabilidad intelectual con la solicitud del pastor. H. Bojorge.

O. Odelain y R. Séguineau, *Concordance de la Bible: Les Psaumes*, Desclée, Paris, 1980, 395 págs.

Conocíamos la obra anterior de estos mismos autores, *Dictionnaire des Noms propres de la Bible*, recibida elogiosamente por la crítica. No existe una "concordancia" sobre el AT, y ésta, sobre los Salmos, *Concordancia de la Biblia: Los Salmos*, es un buen comienzo. Pero no se trata de una Concordancia común, sino novedosa: es un inventario *completo* que abarca todos los Salmos y todas las palabras de los mismos; es un inventario que da las palabras *en un amplio contexto*; es un inventario *clasificado* según una repartición de las palabras alrededor de un tema; y es, finalmente, un inventario que *prescinde de las palabras griegas* —variables—, ateniéndose al sentido general de las mismas (pp. XXIII-XXIV). Lo más novedoso es la temática que sirve para la clasificación y para las referencias. Además de la Introducción, en la que se detallan las características más salientes de la Concordancia y se las explica, la obra abarca: el plan de los 98 temas (pp. XLV-LIV), los temas (pp. 1-254), un Salterio (pp. 255-314), un triple índice (de palabras, pp. 317-371; de nombres propios, pp. 373-375; y de palabras hebreas, griegas y latinas, pp. 377-378 —el alfabeto hebreo se lo presenta en "Escritura, 1"—), y una tabla de correspondencias entre el Salterio y el NT (salmos citados o evocados en el NT, pp. 381-385; y viceversa, pp. 387-391), y finalmente una tabla de los títulos de los temas. Dos "cartas" adicionales indican sobre todo las abreviaciones, siglas o signos diversos, facilitando el uso de esta Concordancia. Es una obra magnífica, tanto desde el punto de vista de su contenido como de su presentación, muy cuidada por el Editor. Hay que felicitar a sus autores y agradecerles el trabajo que se han tomado. Su uso es la mejor manera de apreciar esta Concordancia. Y para su uso hay que leer la "guía" (pp. XLI-XLIII) y la explicación de la estructura y fisonomía de la obra (pp. XXIX-XXXVII). M. A. F.

P. Beauchamp, *Los salmos noche y día*, Cristiandad, Madrid, 1980, 251 págs.

Obra que difiere no poco de las dos anteriores, *Creación y separación* (1969), y *Ley-Profetas-Sabios* (1976), aunque brille en sus páginas la claridad exegetica del autor, avaro siempre del contenido auténtico del texto, deja a un lado el afán científico y nos ofrece un libro sencillo y claro, con el deseo único de que el lector comprenda esas admirables poesías —que

son los Salmos hebreos—, se compenetre con ellas y las convierta —como dice el título— en plegaria "noche y día" (así el editor, al presentar la obra): "...tras la invitación del último concilio, el uso de los salmos en lengua moderna ha despertado... un deseo urgente de penetrar su sentido... (Por eso) aún más que ayer es necesaria y deseable una iniciación..." (p. 11) cual nos la ofrece nuestro autor con una doble intención: "ayudar a orar con los salmos, (y) hacer que resplandezca más aquello que creemos" (p. 12). El prefacio termina con una explicación sobre la numeración adoptada por el autor respecto de los salmos (pp. 14-15; véase, en p. 13, una nota del editor sobre la numeración y traducción adoptada en esta versión castellana). Sigue una bibliografía muy selecta (pp. 15-16; de paso, lamentamos que ningún editor castellano haya abordado la traducción de las obras de E. Beauchamp, tanto la que aquí cita el autor como las más espirituales que en italiano se llamaban "Israel mira..." e "Israel escucha..."). En el mismo prefacio se indican las "partes" de la redacción de la presente obra: primero, una serie de artículos sobre distintos aspectos de los salmos (pp. 17-151); luego, unos breves capítulos sobre la "creación" en los salmos (pp. 153-216); y finalmente una suerte de "recapitulación" (pp. 217-251) o "...lectura más paciente, más cercana al comentario... (de) un solo texto, el salmo 22...". ¿Qué pretende nuestro autor con estas dos últimas "partes" de su redacción? Una vez preparado el lector con la lectura de la primera "parte", puede abordar la dos "partes" siguientes, más bien teóricas. La idea del autor es que "en definitiva... no es posible comprender los salmos sino aplicándose uno mismo a comentarlos, y por ello ha querido —nos dice al final del prefacio, p. 13— terminar esta obra con una lectura... (del) salmo 22. Me sentiría feliz —termina diciendo— si este final es capaz de incitar al lector a comentar por su cuenta otros textos, primero para sí mismo y luego para otros". M. A. F.

P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée, Paris, 1978, 278 págs.

"Se buscará en vano, al menos en el mercado francés, un estudio sobre la esperanza judía en la época de Jesús que, *a la vez*, concentre la atención sobre el *mediador de la salvación* (el Mesías), y que presente al lector *lo esencial de los textos pertinentes*", nos dice J. Doré en la presentación de esta obra, *La esperanza judía en la hora de Jesús*, que forma parte de la colección que él dirige. La fisonomía histórica de Jesús de Nazaret requiere conocer el fondo sobre el cual se destaca: la esperanza judía de Dios, el Hijo del Hombre. La obra se apoya sobre textos de primera mano, que el autor traduce (originales y versiones), según los casos, del hebreo, del arameo, del siríaco, del etiópico, del griego o del latín: se muestra el especialista de la filología científica y de textos del Antiguo Oriente que ya conocíamos. Y la conclusión es que "en el fondo, se equivoca uno de ruta cuando se pregunta bajo qué patrón prefabricado Jesús ha entendido su misión —sintetizándola de los documentos anteriores—. Lo esencial de su vida, ¿no residía en la *relación* que El mantenía con Dios, conforme con su único cuidado de instaurar aquí entre nosotros el Reino de Dios?... He aquí un punto capital que se ha de esclarecer sin salir sin embargo de la experiencia espiritual típicamente judía que fue la suya" (pp. 274-275). Puede verse un resumen de la obra que nos ocupa en *Esprit et Vie*, 90 (1980), pp. 142-144, y un juicio elogioso sobre la lista de textos, sobre las notas críticas —reunidas al fin de cada capítulo— la lista de referencias a

los textos bíblicos releídos por los Setenta— y finalmente, sobre la síntesis —que será más apreciada por el lector que quiera gozarse de la lectura completa de la obra— en *Esprit et Vie*, 89 (1979), pp. 509-510. Como dice un crítico (cfr. *NRTh.* 102 (1980), pp. 83-84), “no se puede subrayar suficientemente la originalidad y los méritos de este trabajo, del cual no se conoce equivalente... Hay que saber agradecer al autor que haya puesto su gran erudición... al servicio de la comprensión de la figura del Mesías y que haya presentado su estudio con tanta claridad”. M. A. F.

H. Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium*, Knecht, Frankfurt am Main, 1981, 192, 208 págs.

H. Kahlefeld, *Die Gestalt Jesu in den Synoptischen Evangelien*, Knecht, Frankfurt am Main, 1981, 264 págs.

Presentamos juntas ambas obras del oratoriano muniqués recientemente fallecido (5-III-1980) y nuestra reseña quiere ser un homenaje al hombre de iglesia, exegeta, catequista, predicador que fue, atento siempre al acontecer eclesial. Un pequeño volumen nos los recuerda a través del testimonio de sus amigos: *In Memoriam Heinrich Kahlefelds. Mit Beiträgen von Werner Becker, Heinrich Fries, Felix Messerschmidt, Hermann Seifermann und Johannes Strauss*, Knecht, Frankfurt, 1980, 47 págs. La editorial Knecht nos ofrece además la edición y/o reedición póstuma de varias de sus obras: *Lectio Brevis* (de sus discursos, editado por I. Klimmer), *Der Brief nach Philippi* (Una introducción para trabajo en grupos con la Carta a los Filipenses), *Orientierung am Evangelium, Betlehem, Schriftauslegung dient dem Praxis, Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche*. A dibujar su figura contribuye también el volumen de homenaje que le fuera ofrecido hace unos años: *Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen. Zur Vermittlung und zum Vollzug des Glaubens* (H. Kahlefeld zum 70. Geburtstag) Hrsg. von O. Knoch, F. Messerschmidt u. A. Zehner, Frankfurt, 1973, Knecht, XIII-359 págs. El autor sirvió realmente a la causa de llevar el Evangelio al hombre para transmitir y consumir la fe.

Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium, es quizás la obra que ha alcanzado mayor difusión, entre las suyas, a través de traducciones al francés, inglés y español. La primera edición alemana fue comentada por J. I. Vicentini en nuestra Revista (*Ciencia y Fe* 19 (1963) p. 120). El mismo Vicentini había recibido ya positivamente una obra anterior de Kahlefeld: *Der Jünger*, en C y F 18 (1962) p. 468. Ambos títulos fueron traducidos poco después al castellano y publicados por Ed. Verbo Divino (Estrella, Navarra): *Parábolas y Ejemplos del Evangelio* (1967) y ya antes *Der Jünger* bajo el título: *El Sermón de la Montaña. Interpretación de Lucas 6,20-49* (1962). Por ese entonces leímos ambas obras y quedamos impresionados por lo que ahora, repasando las reseñas de aquella época, vemos señalado encomiásticamente por los comentaristas: la seguridad y solidez exegetica del escritorista, se une en Kahlefeld con la diaphanidad del divulgador y la piedad del creyente. K. H. Schelkle estimaba que “este libro (*Gleichnisse...*) muestra de manera ejemplar y magistral que el análisis histórico-crítico del Nuevo Testamento, no destruye el texto sino que sirve para su recta comprensión” (*Tübinger Theol. Zeitsch.* 143 (1963) p. 225). En el prólogo a esta segunda edición de las *Parábolas*, Frans Schneider y Werner Stenger, se encargan de subrayar la libertad y serenidad de espíritu verdaderamente pioneras, con que Kahlefeld se supo valer de ese método, mirado con angustiosa desconfianza —no sin motivos— desde filas católicas. Las *Parábolas*

de Kahlefeld, no es un clásico de la investigación científica a lo Jülicher, Dodd o J. Jeremías. Franz Mussner, que acababa de publicar su trabajo sobre las parábolas casi contemporáneamente, pudo hacerle algunas precisiones de detalle, pero juzga respetuosamente que “ni el especialista, ni el predicador que quiera preparar responsablemente su homilía, pueden pasar de largo ante esta obra cuyo autor se muestra familiarizado con todos los aspectos de la actual interpretación de las parábolas y, como lo demuestran sus notas, con la literatura especializada” (*Trierer Theol. Zeitsch.* 74 (1965) p. 59 s.). Kahlefeld, no sólo supo vencer los escollos y las tentaciones inherentes a la profesión exegetica, sino que demostró con sus obras, que la tarea de divulgador no es de ninguna manera una degradación del quehacer escriturístico, sino su más alta consumación. La plenitud de la exégesis está en esa fracción del pan a los pequeños. Como notaba certeramente J. Sint: “los libros de K. son un vivo ejemplo (*Musterbeispiel*) de cómo se puede hacer que un profundo conocimiento especializado de la interpretación bíblica, rinda frutos en servicio de la predicación y de la pastoral bíblica” (*Zeitsch. f. Kath. Theol.* 86 (1964) pp. 236-237).

De ahí quizás que en un tiempo en que el consumismo ha contagiado el mercado del libro, sin exceptuar al del libro teológico, esta obra de K. pueda resistir y vencer la prueba de reeditarse incambiada diecisiete años después, sin perder utilidad. El único cambio en esta segunda edición, aparte de la presentación de Schnider y Stenger, es que los dos volúmenes de 1963 se publican ahora en un solo volumen.

Die Gestalt Jesu. El volumen *La Figura de Jesús en los Evangelios sinópticos*, se compone de diversos materiales que Kahlefeld había estado preparando para un tercer volumen de su *Lectio Brevis*. Su intención era presentar sus meditaciones sobre la figura de Jesús en forma de breves capítulos. Valiéndose de esos materiales y de grabaciones de prédicas y cursos, Franz Schreibmayr, Agnes Bohlen e Ingeborg Klimmer, reúnen en este volumen la obra póstuma de K. bajo un título “que fue quizás precisamente el tema fundamental del trabajo teológico de H. K.”. Es a la vez que un hermoso homenaje a su memoria, un precioso testamento que nos deja a los creyentes este contemplador incansable de Cristo. H. Bojorge.

J. Caba, *Pedir y Recibiréis. La oración de petición en la enseñanza evangélica*, B. A. C., Madrid, 1980, (Minor vol. 62) XX y 318 págs.

Sobre la oración de petición pesa la hipoteca de las impugnaciones como sobre cualquier otro aspecto de la vida creyente. Acusado del delito de querer instrumentalizar a Dios y ponerlo al servicio de sus necesidades o intereses, más de un creyente ya no se atreve a pedir. Por miedo al abuso se termina aboliendo el buen uso. En buena pastoral, no se trata de abolir sino de instruir. Pedir bien y pedir lo bueno pertenece a la esencia de la sabiduría cristiana que habita el corazón del hombre bueno. Jesús, en los evangelios, es maestro en la escuela donde aprendemos a pedir.

La obra de Caba —publicada en la colección *Minor* de la BAC, volumen 62—, es un pequeño tratado manual de la doctrina de Cristo. El autor está especialmente capacitado para tratar el tema con autoridad. Alcanzó su doctorado en Sgda. Escritura con una tesis sobre: *La oración de petición. Estudio exegetico sobre los evangelios sinópticos y los escritos joaneos* (*Analecta Biblica* 62, Roma 1974); ha contribuido con otros estudios sobre el tema (Cfr. Prólogo). Aprovecha ahora los frutos de sus investigaciones para dar cuerpo a una síntesis orgánica que contribuya a divulgar un cono-

cimiento cálido y vital de la enseñanza bíblica a un público amplio. Una selecta bibliografía ofrece la posibilidad de estudios más profundos. El índice de textos bíblicos facilita la consulta y el recurso a la fuente.

Los textos evangélicos, presentados según la perspectiva propia de cada evangelista, entregan su rica enseñanza. (Caba es autor de dos excelentes obras sobre los evangelios: *De los Evangelios al Jesús histórico* [BAC, Madrid 1971] que es un excelente manual de introducción y se continúa en *El Jesús de los Evangelios* [BAC, Madrid 1977]). El profesor de Escritura de la Gregoriana nos entrega por lo tanto una obra densa, sólida, pero a la vez metódica y clara. Véase por ejemplo la maravillosa síntesis de la pneumatología lucana (pp. 76-78) o las páginas dedicadas al Cristo orante como modelo del que pide (pp. 277-297). “Los bienes que encierra la actitud de petición no son menos apreciables que la consecución de lo deseado” (p. 85) he ahí la frase liberadora que sintetiza un aspecto del mensaje evangélico, tan bien desentrañado, expuesto y sintetizado por Caba, capaz de desinhibir la petición del creyente. H. Bojorge.

X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, Seuil, Paris, 1979, 320 págs.

La obra, *Frente a la muerte: Jesús y Pablo*, tiene dos partes y una conclusión general. La primera parte trata del testimonio de Jesús frente a la muerte; y lo hace en cuatro partes: frente a la muerte de los otros, frente a la muerte amenazante, frente a la muerte inminente, y en su propia muerte en cruz. La segunda parte trata del testimonio de Pablo y lo hace en cuatro partes: frente a la muerte de Jesús, frente a la muerte y a su esencia, frente al sufrimiento, y frente a su propia muerte. La novedad de esta obra se advierte en la estructura literaria de la misma: prólogo, introducción, conclusiones parciales... Un lector que quisiera apreciar el objetivo del autor tendría que ir leyendo estas diversas “conclusiones”. Para un crítico, la obra “... abre perspectivas nuevas a la vez que deja perplejo en más de un punto” (cfr. *Irenikon*, 53 (1980), pp. 429-430). Otro crítico, por su parte, nota diversas “ambigüedades” (cfr. *Science et Esprit*, 32 (1980), 239-241). Otro crítico, finalmente, después de resumir muy bien toda la obra (cfr. *Esprit et Vie*, 90 (1980), pp. 206-208), advierte que es inevitable que la polémica se haga presente entre los lectores de esta obra. ¿Por qué? Porque el autor, sin dejar de confesar su fe, se aparta de la manera corriente de hablar, no porque la niegue, sino porque se atiene al lenguaje de la Escritura: y ésta creemos que es la principal “ambigüedad” de esta obra auzad de la que un crítico ha dicho (cfr. *NRTh.*, 102 (1980), pp. 780-782) que “... hubiera sido de desear que, en un libro en el cual teología y exégesis se mezclan tan estrechamente, hubiera aparecido con más claridad el papel de la Iglesia en la determinación... de esta relación”. M. A. F.

C. M. Martini, *Il Problema storico della Risurrezione negli studi recenti*, Università Gregoriana, Roma, 1980, XII y 174 págs.

Son raras las obras bíblicas que en la actualidad soportan la prueba de los años. Esta obrita del actual arzobispo de Milán, *El problema histórico de la Resurrección en los estudios recientes*, vuelve a reimprimirse sin variantes veintiún años después de su aparición. La Bibliografía sobre el tema se ha engrosado mucho en ese intervalo. Sin embargo el trabajo mantiene

una vigencia informativa (hasta su fecha de redacción) pero sobre todo *formativa*.

Ya un comentarista señalaba al aparecer esta obra, el estilo sereno con que sometía a discusión los argumentos, la fuerza de sus argumentos y la claridad de la exposición, así como su escrupulosa búsqueda de la verdad objetiva (E. Chietini, en: *Antoniano* 35 (1960) pp. 530-531). Otro crítico estimaba que: “sus conclusiones son sobrias y prudentes, con un fino equilibrio que evita la desesperación de alcanzar un conocimiento histórico así como las conclusiones presuntuosas que van más allá de la evidencia” (V. T. O’Keefe, en: *Theological Studies* 21 (1960) pp. 644-645). B. Brinkmann por su parte, lamentaba que por razones de espacio y brevedad el autor haya prescindido de las tomas de posición de Bultmann y sus discípulos (*Scholastik* 36 (1961) pp. 301-302), pero valora el panorama crítico a pesar de esas lagunas, aunque no sopesa sus méritos metódicos.

El lector argentino podrá quizás recordar el artículo de C. M. en la revista *Criterio* 46 (1973): 12/IV nº 1665, pp. 152-155: “*La Resurrección de Jesús. Testimonio de los primeros cristianos*”.

Lo que Martini expuso hace 21 años con ocasión de ese amplio boletín bibliográfico guarda una vigencia sustancial que justifica plenamente esta reimpresión. H. B.

Études sur la Première Lettre de Pierre, Cerf, Paris, 1980, 280 págs. (Lectio Divina, 102).

Este volumen, *Estudio sobre la Primera Carta de Pedro*, presentado por Ch. Perrot, reúne cinco conferencias y seis comunicaciones y trabajos desarrollados en el Congreso de la Asociación Catholique Française pour l’Etude de la Bible (ACFEB) de 1979 que versó sobre la primera Carta de Pedro. El contenido detallado es el siguiente: E. Cothenet, *Les orientations actuelles de l’Exégese de la I Pe.* (13-42); Cl. Lepelley, *Le contexte Historique...* (43-64); J. Schlosser, *Ancien Testament et Christologie...* (65-96); A. Vanhoye, *I Pierre au Carrefour des Théologies du Nouveau Testament* (97-128); M.-A. Chevallier, *Lire Aujourd’hui la Première Epître de Pierre* (129-152); son los autores y títulos de las cinco conferencias. J. Duplacy et Chr.-B. Amphoux, *A propos de l’histoire du texte de la I Pe.* (155-175); J. Calloud, *Ce que parler veut dire* (175-206); M. Carrez, *L’Esclavage dans la Première Epître de Pierre* (207-218); P. Sancevoir, *Un Royaume de Prêtres?* (219-230); Ch. Perrot, *La Descente aux Enfers et la Prédication aux Morts* (231-246); A.-M. La Bonnardiere, *La Prédication du Christ aux Esprits en Prison d’après l’interprétation de Saint Agustin* (247-268). El volumen se cierra con una Bibliografía selecta, confeccionada por E. Cothenet (269-274) y un Índice Analítico.

Como se puede apreciar ya a través de los títulos de las conferencias y ponencias, la Primera Carta de Pedro ha sido objeto de una aproximación multidisciplinar. Junto a enfoques de índole más estrictamente exegética, los hay de tipo histórico y de teología bíblica. No falta el de crítica textual, pero también se ha presentado una aproximación desde la hermenéutica estructural, desde la actualización parenética, o desde la exégesis patristica. El volumen abarca así en un amplio abanico, no sólo la pluralidad metódica de formas de aproximarse al texto, sino también la discusión de los principales tópicos: Sacerdocio real de los fieles; Descenso a los infiernos; títulos cristológicos (Señor, Palabra de Dios, Piedra, Siervo); el tema de la sumisión (a las autoridades, al amo, al marido).

La conferencia de E. Cothenet traza un panorama de la situación actual de los estudios respecto de los problemas de crítica textual; de introducción (autenticidad, fecha, destinatarios); literarios (unidad de la carta, géneros literarios, homilias bautismales, índole parenética); de los indicios que permiten investigar sus relaciones con otros escritos del NT (uso de la Septuaginta, Haustafeln o Modelos domésticos, tradiciones judeo-cristianas, las propuestas de su carácter deuteropaulino) y por fin los problemas relativos a la autenticidad y la interpretación. Un panorama forzosamente sintético pero orientador. Otra conferencia destacable es la del historiador del mundo romano Claude Lepelley (Lille). Reabre posibilidades que habían excluido algunos exégetas de orientación histórico-crítica extrema, acerca de su posible fecha temprana de composición; y con ello da elementos para un reexamen del problema de la autenticidad. Recrea la época histórica en las regiones donde vivían los cristianos a los que va dirigida la carta y arroja luz para comprenderla mejor en el trasfondo del contexto socio-político. Particularmente, esta reconstrucción de las situaciones ayuda a comprender, en su Sitz im Leben, el sentido de los textos "de sumisión". Como era dable esperar, la Conferencia del P. A. Vanhoye, es a nuestro modesto entender, la más rica y densa del volumen. Una verdadera cantera de observaciones y atinadas deducciones exegéticas. La conferencia se articula en siete subtemas en que desmenuza la *situación de encrucijada* de este escrito: problemas que suscita, crítica literaria, uso de los nombres divinos de las Tres Personas, relaciones con la catequesis primitiva, temas ausentes, posturas intermedias y por fin los aportes teológicos peculiares y propios de la carta. Con la sagacidad de un maestro de la exégesis, el P. Vanhoye desmenuza las evidencias del texto y se prodiga en aleccionadoras observaciones, guiando hacia la inteligencia no sólo literaria sino también espiritual.

Con las desigualdades propias de un volumen colectivo y de congreso, esta obra ayuda a profundizar en la lectura y comprensión de la Carta de Pedro. H. Bojorge.

M. Amigues, *Le Chrétien devant le Refus de la Mort. Essai sur la Résurrection*. Cerf, Paris, 1981, 286 págs.

La autora, de *El Cristiano ante el rechazo de la muerte. Ensayo sobre la Resurrección*, madre de familia y docente en un colegio, trata este tema, sobre el que se escribe mucho actualmente, de manera profunda y no carente de erudición pero a la vez con claridad y en lenguaje directo. La Bibliografía consultada (pp. 275-281) registra más de un centenar de títulos.

Los sociólogos llaman rechazo o escamoteo de la muerte a un hecho que ha descrito particularmente bien Ph. Ariès en dos libros ineludibles para el tema: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident* y *L'homme devant la mort* (ambos en Seuil, Paris 1975 y 1977 resp.). Se pone de manifiesto este hecho en modificaciones de los hábitos y ritos sociales: el alejamiento o exilio de los cementerios, la *excomunión* y olvido de los difuntos, las salas velatorias en lugar del velorio en casa, el amortajamiento a manos de extraños, el confinamiento del moribundo en las unidades de cuidados intensivos; hechos que van poniendo fin a la antigua liturgia social de la muerte y a la celebración pública del ceremonial de la muerte presidida por el moribundo. Estos hechos revelan un cambio de la actitud social y de la actitud interior del hombre ante la muerte. El cambio de convenciones denota una transformación de las convicciones. Y a su vez, éstas inducen una degradación, una erosión del lenguaje tradicional relativo a los novísimos,

o por lo menos un creciente cuestionamiento acerca de su eficacia significativa. El impacto sobre la pastoral es inevitable. El ritual de exequias, la pastoral de los moribundos y de sus deudos, la catequesis y la homilética de los novísimos, el ministerio sacerdotal de consolación de los afligidos, registran a su manera las presiones de la situación. De contragolpe la teología y la exégesis se ven también puestas a prueba. "Las afirmaciones habituales ya no tienen aceptación... comencemos por evitar las respuestas prefabricadas, aunque puedan ser tan venerables como el juicio, el cielo o el infierno". Así se expresa recientemente Jacques Perrin (*A travers la mort l'Esprit nous recrée pour la vie sans fin*. NRTh 103 (1981) 58-75.59).

En esta conflictiva encrucijada entre el creciente paganismo social y la situación del creyente deseoso de adaptar su lenguaje pero expuesto a traicionar su mensaje, ha de situarse esta obra y las demás que podrían elencarse en su mismo apartado bibliográfico, aunque sus títulos puedan despistar, por referirse más bien a otros temas conexos: el cuerpo, la enfermedad, la resurrección, el alma separada, etc. Es evidente, por ejemplo, que la obra de X. Léon-Dufour, reseñada en estas mismas páginas, prolonga su obra anterior sobre la Resurrección (Seuil, Paris 1971) y el debate a que dio lugar (Reseña por C. Spicq en *Esprit et Vie* 82 [1972] 76-79 y respuesta de Léon-Dufour en el mismo volumen, págs. 155-156; Nota del Episcopado Francés sobre la Resurrección, *ibid.* págs. 189-190; y eco a la nota, por Jean Guilton, en *Le Figaro* [30/III/1972] transcrito en *Esprit et Vie*, *ibid.* pp. 283-285). Digamos de paso, ya que aparece aquí el nombre de Jean Guilton, que nos hubiera agradado encontrar el recuerdo de su hermosa contribución al misterio de la Resurrección de Jesús en la lista de la Bibliografía consultada por la autora. Esa Bibliografía es casi exclusivamente francesa. El lector de habla castellana interesado por el tema, acudirá con provecho a la obra de Cándido Pozo (*Teología del más allá*, BAC, Madrid 1968, el mejor manual reciente sobre los novísimos, reseñado en CyF 25 (1969) 308-309 y del cual se prepara una reedición corregida y aumentada); para una excelente y clara discusión de los aspectos bíblicos podrá ver el libro de A. Díez-Macho, *La Resurrección de Jesucristo y la del Hombre en la Biblia* (Ed. Fe Católica, Madrid 1977); para el enfoque filosófico J. J. Pieper, *Muerte e Inmortalidad*, (Herder, Barcelona, 1970).

Ante el rechazo y el escamoteo de la muerte "una vez más, el teólogo debe ser el hombre de la palabra impertinente" (p. 264) proclamando la Resurrección de manera tal que no contribuya a sublimar el escamoteo de la muerte sino a denunciarlo... El recto anuncio de la Resurrección opera una verdadera *subversión*, que impide disimular la muerte en aras del grupo sobreviviente, ni siquiera con la piadosa pantalla del ritual religioso... La inversión radical operada por la resurrección no debe extenuar ni ocultar la contradicción que la muerte introduce en el grupo social... La resurrección ha de ser preservada de la manipulación funcional de la que tienden a hacerla objeto las sociedades occidentales en sus estrategias compensatorias... ¿Rupturalismo? ¿Sustitución fantasmiosa? Lo sería si el discurso teológico pretendiera afirmar más de lo que sabe o disimular lo que ignora (pp. 265-266). Hasta aquí nuestro resumen de un pasaje clave de la obra. Amigues recoge sin disimular los desafíos e impugnaciones al lenguaje eclesial. Su estudio parte de una lectura crítica del *Nouveau Rituel des Funérailles* (Cap. I-II) dentro del cual, la autora cree decelar la coexistencia "de esquemas antropológicos diferentes, cuyos elementos heterogéneos se juxtaponen a veces en el mismo texto" (p. 33). "¿Qué debemos pensar

de este compromiso entre la antropología dualista y la antropología bíblica?" (p. 42). El escalofrío y el horror ante lo que ha dado en llamarse el "dualismo o las dicotomías del pensamiento griego" introducidas de contrabando en el cristianismo, es una reacción muy generalizada en nuestros tiempos. Reposa sobre un mito intelectual muy tenaz y difícil de corregir. La refutación concluyente de que ha sido objeto, mediante obras tan serias y trabajosas como la de A. Orbe (*Antropología de San Ireneo*, BAC, Madrid 1969), de haberse abierto camino hasta el conocimiento de nuestra autora o de la bibliografía francesa de la cual principalmente se nutre, podría haber modificado sustancialmente sus planteos y habría modificado, sin lugar a duda, más de una de sus conclusiones. En todo caso habría contribuido a debilitar el círculo de hierro de algunas aporías dentro de las cuales se debate con una voluntad creyente que suscita necesariamente nuestra simpatía.

El climax del *agon* espiritual que queda documentado en esta obra, nos parece reflejarse en la pregunta final: "¿puede el cristiano pensar, experimentar su fe en la resurrección, de frente al realismo de la muerte, fuera de todo esquema imaginario? ¿Puede soportar el despojo que lo condena, prácticamente, ya sea al silencio, ya sea al efímero fulgor de sus intuiciones espirituales?" (p. 272). La autora se responde: "En toda honestidad, la respuesta a estas dos preguntas no puede ser más que negativa. El hombre de fe no es un espíritu puro. Es un ser de lenguaje y de representaciones. Aún sabiendo que la mayor parte de las palabras están entrapadas, que las representaciones deforman lo que ellas designan, le es imposible existir... sin pasar por su mediación". Victoria de las convicciones de la mujer creyente sobre los cuestionamientos y problematizaciones, sobre las aporías mentales generadas por planteos intelectuales reduccionistas. Pero un triunfo que no va sin algunas concesiones excesivas o demasiado fáciles. Valga un ejemplo: "La realidad de la fe en la resurrección no se reduce a una colección de informaciones sobre el más allá sino, al contrario, a una confesión de ignorancia, más aún a un movimiento kenótico que destruye toda esperanza de revelaciones particulares sobre nuestro póstumo modo de ser" (p. 264).

La revelación sobre nuestra existencia futura que tiene lugar en la Resurrección de Cristo, no nos da un saber humano (previsión) de este futuro, pero sí un conocimiento anticipador propio de la esperanza, el cual se refiere no sólo al acontecimiento mismo (el *qué*) sino también a muchos aspectos del modo (al *cómo*), del mismo. (Cfr. J. Alfaro, comentando a G. Greshake, *Auferstehung der Toten* [Essen, 1969], en *Gregorianum* 52 [1971] 554). Pero señalar las fuentes que impugnan o relativizan la significatividad del lenguaje de la revelación cristiana, excedería el propósito de esta reseña. H. Bojorge.

¿Was sollen Wir tun? Die Gebote Gottes. Ein Sonntags-Forum, (Hrsg. Albert Keller), Knecht, Frankfurt am Maine, 1981, 286 págs.

Este volumen colectivo reúne bajo el título *¿Qué debemos hacer? Los mandamientos de Dios. Un Foro Dominical*, treinta y dos conferencias sobre el tema, pronunciadas por doce predicadores jesuitas, en la iglesia de San Miguel (Munich) durante los años 1979-1980. Los predicadores son figuras conocidas en la Iglesia alemana. Además del P. Karl Rahner, se cuentan entre ellos P. V. Seibel (Provincial); N. Lohfink (profesor de Antiguo Testamento en Frankfurt); P. A. Keller, W. Kerber, A. Radl, H. Schöndorf

y H. Zwiebelhofer (docentes en la Escuela Superior de Filosofía de Munich); J. Gründel (moralista, docente en la Ludwig-Maximilian Univ., Munich) y R. Knüfer (Centro de pastoral juvenil Caritas-Pickheimer-Haus, Nürnberg).

La Serie de conferencias, teniendo en cuenta la situación espiritual del público al que iba dirigida procuró presentar los diez mandamientos en la perspectiva de las promesas divinas, más que como meras prohibiciones; como múltiples parámetros desde los cuales se pudiera meditar acerca de la propia situación y la propia realidad, más que como simples enseñanzas.

El tema interesará particularmente a jesuitas, si se tiene en cuenta que San Ignacio, entre los modos de orar, propone orar por los diez mandamientos. Esta obra puede ayudarnos por lo tanto, a los que tenemos por vocación el ayudarnos a nosotros mismos y a nuestros prójimos "dando forma y modo de orar".

En el volumen se dedican varias conferencias a cada mandamiento. El primer mandamiento ha sido tratado en cuatro conferencias: 1) Yo soy el Señor tu Dios; 2) No adorarás a otros dioses, sino sólo a mí; 3) No te fabricarás imagen de Dios alguna; 4) ¿Es obligatorio orar?

En nuestra experiencia pastoral hemos aprendido que es aconsejable subrayar e insistir en el hecho de que los diez mandamientos son mandamientos de Cristo y que el Dios al que se nos manda amar en el primero, es el Dios trinitario que se nos revela en el Nuevo Testamento. Este aspecto lo toca el P. V. Seibel en la segunda conferencia dedicada al primer mandamiento (p. 32-34: *Der Anspruch Jesu*), mostrando al mandamiento como Cristo-dirigido. Quizás hubiera sido provechoso dedicar una conferencia a mostrar más profusamente cómo los mandamientos de la Antigua Alianza son retomados y repropuestos por Cristo en el contexto de la Nueva Alianza en su Sangre, de modo que pasan a ser los mandamientos de Cristo: "El que me ama guardará mis mandamientos". Cristo, no sólo se permitió agregar su mandamiento ("un mandamiento nuevo os doy"), no sólo hizo suyos los mandamientos dados a Moisés en el Sinaí, sino que los repropuso, les dio nuevo fundamento y explicitó su nuevo significado.

El P. A. Keller cita en su conferencia un lamento de los obispos alemanes: "vivimos en un tiempo en el que prácticamente han perdido vigencia los mandamientos" (p. 9). Parece obvio que sólo la recobrarán en la medida en que recobre vigencia el amor a Cristo. Y en la medida en que aquellos que lo aman, los comprendan en su dimensión de signos de amor, en su dimensión de respuesta a lo que "Cristo hizo por mí". A ello contribuirá el presentarlos más explícitamente como *mandamientos de Cristo*. No tanto a la luz del Sinaí y en manos de Moisés sobre las tablas de piedra o defendidos por el celo de Elías y los profetas, cuanto a la luz del Tabor ("escuchadlo").

Es la pérdida de vigencia del primer mandamiento la que ha debilitado el cumplimiento de los demás. El deísmo descristianizó el primer mandamiento. El secularismo lo suprime, desacralizando la moral. Del decálogo sin primer mandamiento, se llega irremediamente a la abolición del decálogo. Por eso nos parece que las referencias a Cristo (Seibel p. 32-34; Keller p. 40-42) son de capital importancia y hubieran requerido o admitido mayor amplitud en el tratamiento del primer mandamiento.

Hay una frase que nos sorprende en la conferencia del P. Seibel y que parece incluso corregida por el contenido de su conferencia: "En el Nuevo Testamento no se agrega nada nuevo al contenido de este primer mandamiento" (*Im Neuen Testament kommt zu diesem Hauptgebot inhaltlich nicht etwas Neues. cfr. p. 27*). Puesto que su conferencia toma como punto

de partida una explicación de los Formularios de Alianza en los pactos de vasallaje del Antiguo Oriente, para situar el género literario al que pertenece el primer mandamiento, esta frase podría inducir al escucha a pasar por alto nada menos que la *novedad* de la Nueva Alianza. Ese punto de partida de la exposición se habría prestado precisamente para exponer las cosas que cambian en el Formulario de la Nueva Alianza: 1) El Nombre del Dios que se autopresenta y que es aquí no sólo Cristo sino la Santísima Trinidad; 2) la declaración de los nuevos motivos para amarlo y servirlo. Son muchas las cosas que cambian en el Formulario de Alianza (Bundesformular) del Nuevo Testamento. Y precisamente cambia mucho en el contenido (Inhalt) del primer mandamiento (Generalklausel) y de la declaración de motivos (Grundsatzklärung): Me amó y se entregó por mí. Me amó y entregó a su Hijo...

Es también conveniente hacer notar, al exponer el decálogo, cómo se articulan los preceptos que regulan la relación con Dios con los preceptos que se refieren a la relación con los demás hombres. En Cristo convergen y se encuentran las obligaciones del hombre hacia Cristo-Dios y Cristo-prójimo. Del diálogo entre Jesús y el doctor de la Ley que Lucas antepone a la parábola del Buen Samaritano, se desprende que el hombre, al confrontarse con Cristo, es sometido a un test complejo que pone a prueba su relación con Dios y con el prójimo. El escriba, al preguntar a Jesús acerca del prójimo, parece dar por sentado que cumple con el primer mandamiento pues no tiene dudas respecto de él. Y sin embargo, es a ese mandamiento al que se está exponiendo a faltar, cuando somete a prueba al prójimo que tiene delante, por no reconocerlo en su individualidad. Las obligaciones frente al prójimo (las *Estipulaciones* particulares de los antiguos formularios de Alianza y vasallaje) se fundan en último término en la suprema proximidad=proximidad de Dios (intimior animae meae). De ahí que la parábola del Buen Samaritano no tenga en el evangelio de Lucas el sentido de una invitación a la filantropía interhumana, sino el de una parabólica (es decir velada) revelación de la universal caridad divina. El Samaritano menospreciable es figura del Salvador que el escriba tiene delante y no aprecia, pero sin embargo viene a salvarlo a él también.

Nos hemos extendido en este aspecto porque estamos convencidos del gran bien que se sigue para la práctica de los mandamientos, de una presentación no sólo religiosa, sino radicalmente *cristiana* de los mismos.

La presente obra podrá ser muy útil para quien quiera meditar y predicar sobre esta materia. H. Bojorge.

K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, 1979, 535 págs.

Ya nos habíamos referido a esta obra, que lleva por subtítulo *Introducción al concepto del cristianismo*, a propósito del original alemán (cfr. STROMATA, XXXIII, 1977, pp. 401-402), subrayando en ese entonces la profundidad del pensamiento teológico y una cierta carencia de datos bíblicos, resultados de la exégesis, que deberían estar presentes en un "Curso fundamental", y que Rahner los podría haber incorporado porque los conoce muy bien. Sin embargo queremos dejar en claro que esta carencia de citas bíblicas no significa una debilidad de la coherencia y fuerza de pensamiento y claridad de exposición, sino simplemente un desiderabile, que la haría aún más rica. A propósito de la traducción castellana que ahora presentamos nos parece conveniente hacer notar la importancia que tiene esta obra respecto a los posibles lectores: está dirigida a un público universal, que comprende

tanto desde el no creyente hasta el católico que quiere profundizar en su fe. Supone, ciertamente en todos, una cultura básica que los haga capaces de captar la profundidad del enfoque. La obra, pues, tiene un estilo denso. Entre los múltiples problemas que se plantean señalamos dos, por la riqueza de sugerencias y utilidad pastoral. El primero, el de la relación entre la filosofía y teología (pp. 42-44) trasciende —sin negarlo— el enfoque de la teología fundamental para situarse en el campo de la ontología teológica la cual, si bien en el orden de la exposición didáctica, puede darse al final de un curriculum, en el orden de prioridad es anterior, y ordenadora de la reflexión teológica. El segundo aparece a lo largo de toda la obra, y podríamos describirlo como la actitud anti-reduccionista del autor frente a las ciencias positivas. En esta línea se puede hablar de una antropología teológica, la cual —más allá de las diversas antropologías, ya personales, ya sociales— tiene un señorío kerigmático en el abordar los problemas del hombre. Pensamos que se trata de una obra fundamental del pensamiento teológico contemporáneo, sin ser —por ello— una obra para especialistas o iniciados. La fuerza kerigmática, a la que nos referimos, justifica el calificativo de universal. Su género literario tampoco es de 'alta divulgación'. Preferimos señalarla como una obra 'clásica'. J. B.

B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Cerf, Paris, 489 págs.

Las perfecciones de Dios de Jesucristo es una obra de primera categoría que acierta una síntesis de teología bíblica, positiva y especulativa, y que viene a ser como una prolongación del libro del mismo autor: *La Trinidad cristiana en la historia*. El objeto del libro son las perfecciones divinas, las que reveló Jesucristo, y el método seguido es esencialmente teológico. El libro sitúa también su desarrollo teológico, no sólo en el contexto de las permanentes aspiraciones de la naturaleza humana, sino también en el de las preocupaciones particulares del hombre contemporáneo, que sufre las seducciones del ateísmo y del agnosticismo: de aquí el autor colige un especial capítulo acerca del ateísmo en la voluntad salvífica de Dios (pp. 53-88). Este capítulo merece mención especial por su originalidad de enfoque a la vez que por la amplitud de las relaciones que hace. Después de recorrer las enseñanzas del magisterio, de los Padres y de la Escritura acerca del ateísmo, el autor ensaya algunas reflexiones teológicas sobre los misterios de los ateísmos en el seno del misterio de salvación. Al respecto merece ser subrayada su página sobre el misterio de iniquidad de los ateísmos culpables. La obra, podemos decir, tiene una suerte de tono 'existencial', continuamente alimentado por el recurso a la Escritura y a los Padres. Este método, tal como lo explicita el mismo autor en el prólogo, lleva al lector a captar mejor "la prodigiosa actualidad de la contemplación patristica de Dios y de sus modos de ser... lo que podría llamarse la contemporaneidad de los Padres". En su primera parte se trata del *ser divino*, en la segunda, del *obrar divino*. Acerca del ser, comienza con una exposición de la evolución de la noción bíblica de Dios desde los Patriarcas hasta San Pablo: este capítulo ofrece un encuadre escriturístico sólido a las reflexiones teológicas ulteriores: el Dios que se revela es ser y amor; es simple, único y celoso (contra la idolatría del politeísmo y del panteísmo). Acerca del obrar divino, también el autor comienza con un capítulo que es el fundamento referencial de lo que sigue:

Dios creador: origen y fin del universo. De ahí sigue recorriendo los atributos del obrar: immanencia, omnipresencia, inmensidad. Ahora el tema de Dios y el espacio y Dios y la interioridad. Luego sigue con otros atributos: Dios eterno, fiel, futuro absoluto del hombre, misericordioso y paciente; un Dios que tiene una voluntad todopoderosa de salvarnos, lo cual implica una providencia redentora, la sabiduría y la santidad santificadora. Este obrar redentor de Dios tiene una dimensión predestinadora de los justos que reprueba a los pecadores obstinados sin predestinarlos nunca al pecado. Otro capítulo que podríamos calificar de brillante es el dedicado al gozo de Dios en sí mismo, en el hombre y en el mundo. La conclusión general del tratado lleva por título "el Dios que viene", y configura una reflexión teológica rica en originalidad. Un buen apartado crítico de seis índices facilita la consulta de esta obra que consideramos como indispensable para los tratados De Deo Uno, y para cualquier reflexión acerca de nuestro Dios vivo. J. B.

J. Sancho Bielsa, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1979, 314 págs.

Estudia —como dice el subtítulo— el "sensus fidei" —distinto del "sensus fidelium" (cfr. Gregorianum 61 (1980), p. 772)— y la infalibilidad orgánica de la Iglesia en la Constitución "Lumen Gentium" del Vaticano II. La infalibilidad de la Iglesia es el "dogma fundamental" porque, apoyados en ella, creemos todos los demás "dogmas" (S. Agustín). "Nuestro propósito —nos dice nuestro autor— es estudiar de modo positivo algunos aspectos del desarrollo de este dogma, no el hacer la crítica de los errores o herejías que se han levantado contra él. La formulación de la infalibilidad —hasta tipificar los sujetos portadores (Papa, colegio episcopal, pueblo de Dios) y armonizar (orgánicamente) sus aspectos complejos— ha sido lenta (en la historia de la Iglesia), como un fruto sabroso que madura con el tiempo" (p. 14). En esta historia, el autor estudia de cerca el Concilio Vaticano II ("Lumen Gentium", a la luz de Santo Tomás. La seriedad científica del autor ha hecho que este estudio, presentado como tesis doctoral en 1973, esperara cinco años antes de ser publicado, para poder citar la publicación oficial de las Actas del Concilio Vaticano II y la declaración "Mysterium fidei" de la Sda. Congregación para la Fe. El resultado ha sido, como dice un crítico (cfr. Angelicum, 57 (1980), pp. 606-607), magnífico, y "cala en un tema de indiscutible rango teológico y de sugestiva actualidad" (piénsese en el lugar relevante que, según el Documento de Puebla, juega la fe del Pueblo de Dios en la evangelización). La obra que comentamos, como dice otro crítico (cfr. Divus Thomas, 83 (1980), pp. 68-69) "...recoge prácticamente cuanto es dado saber del 'sensus fidei' respecto de la infalibilidad del Pueblo de Dios y lo expone de una manera digna (como dice el crítico de Gregorianum, 61 (1980), p. 772, "sin sentimentalismos ni apriorismos que desfiguran la teología del Pueblo de Dios"), pero simple y accesible a todos...". La obra termina con una bibliografía clasificada (pp. 289-292), un índice bíblico (pp. 293-296), un índice de los documentos citados del Vaticano II (pp. 297-298; es, como insinuamos más arriba, el "plato fuerte" de esta obra), otro de obras citadas de Santo Tomás (pp. 299-301; es característica del autor este recurso al Doctor común), otro de nombres (pp. 303-309), y finalmente otro de materias (pp. 311-314). Para entender mejor el alcance de

ciertas expresiones usadas en Puebla, puede verse, en este último índice, las palabras: *sensus fidei*, *sensus fidelium* y sentido común. M. A. F.

A. Meis, *La fórmula de fe "creo en el Espíritu Santo" en el siglo II. Su formación y significado*, Anales de la Facultad de Teología XXIX/2. Santiago, Chile, 1980, 335 págs.

Se trata de una importante tesis doctoral que honra a la colección de la Facultad teológica de Santiago y que, por otra parte, agrega un título más a los numerosos estudios de pneumatología patristica escritos en español durante las dos últimas décadas. El sistema vertebral de la investigación se constituye por el análisis de 32 textos cristianos definidos como "confesiones de fe", y "en el Espíritu Santo". Ellos son, del Nuevo Testamento, 1 Cor 12,4-6, 2 Cor 13,13, Efes 4,4-6, Mt 28,19; Epístola de Clemente 1,3-2,2; 16,2; 42,3; 46,6; 58,2; Epístolas de Ignacio, Efes 9,1 y Magn 13,1 y 2; Martirio de Policarpo 14,2; Odas de Salomón 19,1-3; Ascensión de Isaías 8,18; Epístola de los Apóstoles 5 (16); Justino, Apología I 6,2; 13,1 y 3; 61,3; 61,10-13; 65-3; 67-2; Ireneo, Adv Haer I,10,1; IV,33,7; V,20,1 y Epid 3,6; 100; Tertuliano, Praescr 13,1-5 y Adv Prax 2,1; Hipólito, Trad Apost 4; 21. Cada uno de estos pasajes es estudiado detenidamente con buen conocimiento de las fuentes y de la bibliografía, aunque esta última podría ser más actualizada en el caso de Hipólito. En torno a la exégesis de los pasajes se hace presente el mundo lexical, histórico y teológico de los autores estudiados y se delinea la formación de las primeras fórmulas de fe pneumatológicas en relación con las circunstancias históricas de las Iglesias.

La tesis tiene que ver con dos argumentos: la historia de las fórmulas de fe cristianas, y los orígenes de la teología del Espíritu. En el primer caso la autora rechaza las tesis evolucionistas que ven en el tercer artículo del Credo el resultado de la ampliación sucesiva de una fórmula simple original; rechaza también la tesis de los que absorben la figura del Espíritu en fórmulas cristológicas y la de los que niegan que haya confesiones de fe en épocas tan tempranas. Sin querer aportar una nueva teoría, como Meis declara, señala algunos resultados: el carácter original y temprano de la coordinación del Espíritu con el Padre y el Hijo y la relación de esta coordinación con el acontecimiento de salvación que se experimenta en la comunidad eclesial.

En cuanto a la historia de la teología del Espíritu, la autora enumera cinco aspectos contenidos en estas fórmulas de fe. 1) El Espíritu es "Alguien dado" a cada uno de los hombres como apertura de una nueva posibilidad de gracia. 2) El Espíritu es proclamado en estas fórmulas "como factor constituyente del movimiento que abre la existencia humana para su máxima realización como una *existencia-para-el-otro*: la comunión" (p. 256). 3) El Espíritu es "Alguien-en-frente" respecto del movimiento de adhesión del hombre, "explícitamente reconocido en la igualdad con el Padre y el Hijo" (p. 257). 4) El Espíritu es dado en una efusión histórica plena, como punto culminante de la acción salvífica y creadora. 5) "También es posible percibir en algunas fórmulas una proyección escatológica de la presencia del Espíritu Santo en cuanto anticipo de una mayor plenitud por llegar" (p. 262). Reconociendo la complejidad de los desarrollos de las ideas del cristianismo primitivo y de la base literaria en la que los estudiamos, la autora señala válidamente cinco aspectos o "articulaciones teo-

lógicas" que deben tenerse en cuenta para no simplificar o falsificar las interpretaciones.

La cuestión principal que deja planteada esta tesis, a mi modo de ver, es la relación entre método y contenido. No parecen bien definidos los criterios con que se eligen algunos textos y no otros. Si los textos paulinos citados revelan "fórmulas" de confesión, podría preguntarse por la ausencia de Gal 4 y Rom 5, etc. ¿Por qué no recordar también la *Didajé*? Si se estudia a Justino, podría estudiarse también a Aristides, a Atenágoras. No se ve con claridad por qué se dejaron tantos textos trinitarios, cuando se estudia por separado un pasaje de I Clemente 16,2, que muy difícilmente puede ser considerado fórmula de fe en el Espíritu. Si se habla de Hipólito, y a él se la atribuye el *Contra Noetum* (p. 225 n. 5), no se debería olvidar *Contra Noet* 14. Los ejemplos podrían extenderse si consideramos el campo de la literatura pseudoepigráfica y gnóstica, la que merece solamente algunos juicios tangenciales y esquemáticos en el libro.

Pero la riqueza interna del contenido se impone sobre esta limitación metodológica, que además es reconocida por la autora (p. 248), de modo que en el transcurso de análisis y sucesivas síntesis se ven gravitar en el discurso de Meis todos los temas importantes de la pneumatología cristiana primitiva. Es un libro excelente, escrito con inteligencia y con fe, signo de la continuidad hasta el presente de la antigua fe en un "Tercero que no detiene en sí el movimiento de adhesión recibida, sino que lo trasciende y lo hace trascender a otro: al Padre por el Hijo" (p. 253). Una realidad importante queda iluminada nuevamente por esta investigación: la referencia al Espíritu es esencial para la comprensión de los inicios cristianos. No puede reducirse al desarrollo de otros temas teológicos aunque con ellos esté relacionada, ni puede atribuirse al trabajo de influencias posteriores, porque la proclamación de la efusión histórica del Espíritu sobre la humanidad formaba parte de la autocomprensión de la Iglesia naciente. Con respecto a la cristología, la pneumatología eclesiológica de los inicios no es ni un apéndice derivado, ni un tema yuxtapuesto ni superpuesto, sino una afirmación original y esencialmente relacionada. J. P. Martín.

G. Cottier, *Esperanzas enfrentadas: Cristianismo y Marxismo*, Cedral, Bogotá, 1975, 377 págs.

Cottier ofrece aquí una serie de estudios referentes a diversos aspectos del pensamiento y de la ideología marxista, que ponen de manifiesto la fragilidad de su pretendida base científica. Muestra que el adjetivo *científico* no traduce en el marxismo una conclusión obtenida en el campo de la ciencia y de acuerdo con sus métodos, sino una pretensión mediante la cual la intransigencia de un mesianismo temporal busca los cimientos de la necesidad. La obra se divide en dos partes: I. Del romanticismo al marxismo: 1) La imagen romántica de la vida y la concepción marxista de la historia; 2) La filosofía hegeliana del Estado y su crítica por Marx; 3) Ideología y literatura; 4) Violencia y filosofía políticas. II. Del ateísmo marxista a los cristianos por el socialismo: 1) El ateísmo en el sistema marxista; 2) Humanismo ateo del marxismo; 3) Marxismo y mesianismo; 4) Marxismo y cristianismo - Praxis y violencia; 5) ¿Cuál es el valor del "análisis marxista"?; 6) "La teología de la liberación", de Gustavo Gutiérrez; 7) Los cristianos y el socialismo. A la luz del pensamiento cristiano, dice Cottier, el error del vitalismo es el de haber concebido toda vida, in-

cluyendo la vida espiritual, sobre la base del tipo de la vida vegetativa o animal. Tanto el Espíritu hegeliano como la historia de Marx, se comportan como un inmenso animal. Quiérase o no la consecuencia es la primacía que se otorga a lo irracional, al devenir y a la fuerza. Tales filosofías no han tenido en cuenta que allí donde la vida encuentra su más alta expresión, en su mayor participación de la vida infinita de Dios, se despoja más y más de las características que denotan su imperfección. La vida espiritual es vida de conocimiento y amor, de diálogo y de amistad con el Dios trascendente. Y porque está llamada a esta participación, cada persona humana tiene valor como absoluto; es más noble la vida bajo este aspecto que la vida de la especie y que la vida social; y toda la finalidad de la sociedad no es otra cosa que la de hacer posible a cada ser humano su pleno desarrollo en su vida y en su persona. Puesto que la persona humana está invitada a entrar directamente en comunión con el Absoluto, ella es sagrada y es un santuario inviolable; su horizonte no está limitado por la historia, por la época; su horizonte y su medida son bienes divinos que cada ser humano está llamado a poseer, a título personal, irremplazable (pp. 33-34). E. J. L.

Hrsg. W. Fikentscher, H. Franke, O. Köhler, *Entstehung und Wandel rechtlicher Traditionen*, Alber, München, 1980, 820 págs.

Una obra perteneciente a la colección *Antropología Histórica*, y como su título lo indica, trata del *Origen y del cambio de las tradiciones del derecho*. Una introducción aborda el tema de la posibilidad de una antropología jurídica histórica (pp. 15-49). De esta manera se aborda un problema gnoseológico y metafísico, sin llegar —con todo— a los lineamientos de una filosofía del derecho, tema éste que aparecerá seguidamente en el primer capítulo, cuyo título, *Preguntas fundamentales teóricas y metodológicas de una ciencia antropológica del Derecho* (pp. 53-231), llama la atención sobre la profundidad de los planteos problemáticos y sus orientaciones de investigación. En un segundo capítulo (pp. 235-783) recorre las diversas culturas y épocas señalando cómo se dio en ellas el origen y el desarrollo de las tradiciones judiciales. De este capítulo tomamos, para esta presentación, el dedicado al Derecho judío, presentado por Z. W. Falk (pp. 355-373). Aquí se dice que la Torah es un tipo de enseñanza y no una ley (nómos), que puede ser interpretada más por un arte especial (Werte) por parte de individuos o grupos. Se usa este arte para dar sentido y rectitud a la conducta humana. La fe bíblica, como la ley judaica, no puede ser entendida en un sentido práctico sin este arte. Las dos versiones del Decálogo muestran la co-existencia de la ley objetiva y la interpretación subjetiva. De esta manera es posible un pluralismo de interpretaciones. Se pueden aportar muchos ejemplos de la tradición rabínica, como se encuentran en un sentido capítulo, donde este arte juega un papel en la conducta humana. Así, el pensamiento judaico —según el autor— parece una posición media entre el imperativo de Kant y un sistema totalmente pragmático. Por un lado hay un imperativo categórico: la ley debe ser obedecida por sí misma, sin otro motivo. Por otro lado, en la práctica, la ley debe ser aplicada a la realidad mediante este arte. El hombre no puede formular ninguna regla de la Torah. Pero con una visión personal de la ley puede darle un sentido personal y aun justificar algunas transgresiones. En este aspecto, la ley muestra una dimensión divina: está dada al hombre para que él pueda participar en su interpretación. Cambia la ética

de la 'tiranía' en ética del deber. El arte de interpretar bien la ley, para que su cumplimiento sea bueno a los ojos de Dios, tiene que ser aprendido en parte estudiando las tradiciones. La interpretación debe mostrar una actitud flexible. El autor de esta contribución sobre el derecho judío es bien conocido por su libro *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*. Un último capítulo de mirada retrospectiva, a cargo de T. Parsons, cierra la obra a manera de síntesis. Cabe notar la abundancia de la bibliografía, distribuida al fin de cada parte de los capítulos, como asimismo un buen índice. La obra pasa a ser imprescindible de consulta en la materia. J. B.

Gabriel de S. M. Magdalena, *El Camino de Perfección*, Monte Carmelo, Burgos, 1980, 334 págs.

El libro es un comentario, doctrinal y práctico del Camino de Perfección de S. Teresa de Jesús. La obra tiene tres partes, nos decía su autor en una publicación anterior en italiano: "la primera traza con rasgos vigorosos la figura de la Carmelita, verdadera alma de oración; la segunda expone los fundamentos morales de la vida de oración, esto es, la práctica eminente de las virtudes; la tercera estudia la práctica de la oración misma" (p. XI). Sigue "paso a paso el libro de S. Teresa, salvo raras referencias a textos paralelos cuando lo pide el argumento... No se limita, sin embargo, a ser una guía; es un estudio completo en sí mismo, un verdadero tratado de doctrina espiritual" (ibidem). Las tres partes arriba indicadas se hacen, de hecho, cuatro: la idea teresiana (en la que a la vez se presenta el Camino de Perfección y el ideal apostólico del Carmelo); la atmósfera de la contemplación (amor mutuo, desasimiento y humildad); la fuente de agua viva; la vida de perfección en el comentario teresiano del "Paternoster". Una conclusión (correspondiente a las dos últimas páginas del Camino de Perfección), es una mirada retrospectiva de todo lo que lleva dicho (pp. 323-327). Nos ha parecido muy inspirador el capítulo titulado "El ideal apostólico del Carmelo", correspondiente a los tres primeros capítulos del Camino de Perfección, en los que Santa Teresa, sin perder de vista el ideal contemplativo, tradicional en la Orden Carmelitana, pone en clara luz la vocación apostólica del Carmelo. "El Carmelo, que hoy es Orden mendicante, originariamente había sido Orden puramente contemplativa. Y si bien el ideal contemplativo tiene siempre horizontes apostólicos, en nuestro caso la misma evolución de la Orden carmelitana que, al trasplantarse al Occidente, fue adscrita entre las Mendicantes, subrayó esta exigencia de apostolado. ... Este concepto de Orden mendicante como Orden apostólica, esto es, Orden que a la vida contemplativa une el apostolado ejercido en pobreza, esclarece los tres primeros capítulos del Camino de Perfección" (pp. 19-21). Creemos, sin embargo, que el autor piensa en la intención apostólica y no en las instituciones que son como los medios externos en la realización de dicha intención. En este segundo aspecto —el de las instituciones y no en el de la intención— para el Concilio Vaticano II no hay lugar para una orden "mixta", como el autor llama ahora a toda la Orden Carmelita, en sus diversas ramas (cfr. *Perfectae Caritatis*. nn. 8-9). M. A. F.

T. Alvarez y J. Castellano, *Teresa de Jesús, enseñanos a orar*; Monte Carmelo, Burgos; 1981, 247 págs.

"Las páginas que siguen recogen ante todo... (la) historia de la oración de Teresa de Jesús. Lo que fue *su experiencia viva*... testificada por ella misma. Y contada aquí, a ser posible, *con sus propias palabras*... En segundo lugar, estas páginas recogen la enseñanza de la Santa en materia de oración. Cuáles fueron sus consignas, *su pedagogía*... su arte de contagiar al lector algo de su... sentido de Dios" (p. 6; los subrayados son nuestros). El autor ha logrado dejar hablar a la Santa de Avila mientras nos cuenta su experiencia de oración y nos introduce en su pedagogía. "Es cierto —nos dice Alvarez— que Santa Teresa no posee un método de oración (enseguida diremos en qué sentido lo consideramos verdadero)... Existe, en cambio, una pedagogía teresiana de la oración... constante y uniforme en cualquiera de sus obras mayores" (p. 66). Explicando el paréntesis que acabamos de añadir al texto de nuestro autor, no existe un modo de orar teresiano... si por "oración" se entiende todo su curso; pero si sólo se entiende su "comienzo", existe un "modo" teresiano de comenzar a hacer oración, que el autor considera ser su pedagogía: el "recogimiento". Por eso nuestro autor, después de habernos introducido en la experiencia de oración de Santa Teresa (cap. 1), dedica el centro de su obra (cap. 2) a explicar, con las mismas palabras de la Santa, el "recogimiento": "la progresiva pedagogía teresiana —nos dice Castellano—... tiende al recogimiento como al método teresiano de oración sencillo y eficaz, garantizado por su experiencia... De hecho nuestra autora ha dedicado cuatro capítulos del *Camino de Perfección* —del 26 al 29— a hablarnos de esta oración del recogimiento, con sus características, los medios para alcanzarla, los efectos típicos de esta forma sencilla de relación con Dios... Teresa ha tomado la palabra recogimiento del lenguaje espiritual de la época. Pero en su exposición adquiere una originalidad y una sencillez singulares... Evoca a la vez un esfuerzo positivo por atraer los sentidos hacia la esfera interior... y apunta también hacia una gracia contemplativa que supone la acción de Dios que 'atrae' y 'recoge' los sentidos externos e internos. Se puede hablar entonces de un recogimiento activo y de un recogimiento pasivo. Nuestra exposición se refiere al primero, por tratarse de un método de oración que está en poder del hombre sin que tenga que intervenir de forma especial Dios con una gracia de carácter marcadamente místico, como sería el recogimiento pasivo" (pp. 112-113). Recomendamos sobre todo leer el cap. 4 de la segunda parte, titulado "comunidad con Cristo", en el cual nuestro autor nos delinea la pedagogía teresiana del recogimiento activo, centrada en seis "educaciones": a la "presencia", a la "contemplación", a la "escucha", al "diálogo" y al "realismo" y a la "dimensión trinitaria". Nos parece que todo el libro es de recomendar como una "guía" actual de lectura de un clásico como S. Teresa. Completando lo que dijimos más arriba sobre la enseñanza del comienzo de la oración, queremos, para terminar, comparar el método teresiano con el ignaciano. No podemos —dijimos— enseñar a orar, que es —como S. Teresa dice en *Vida* 8,5— "tratar de amistad... con quien sabemos nos ama". El orar queda configurado así como un acto en que la persona "trata con" Dios y relega a la penumbra el contenido objetivo del acto (*de qué trata*) e incluso su ulterior funcionalidad (*para qué...*). Se puede enseñar la materia de la oración y también sus ulteriores objetivos, pero no a tratar con Dios. ¿Entonces? Pero, sino no se puede enseñar a orar, se puede enseñar a *comenzar a orar*: esto es lo que S. Teresa hace cuando nos enseña lo que ella —usando el lenguaje de su época— llama "recogimiento"; y lo que hace S. Ignacio en la que él llama "Tercera Adi-

ción" (EE. 75). Ambos métodos, el teresiano y el ignaciano, se parecen en que el comienzo de ambos es "la mirada del Señor". Es algo más que la mera presencia del Señor: es su mirada. "No parece que nos oyen los hombres cuando hablamos, si no vemos que nos miran", dice S. Teresa con fina percepción psicológica (primera redacción del *Camino de Perfección*, c. 29,5); y esa mirada es el comienzo de la oración también para S. Ignacio. A continuación, éste pone un "etc." (EE. 75), sin decirnos expresamente más; mientras que S. Teresa añade que debemos escuchar, o dialogar, o ser realistas con El (buscando el pasaje evangélico que cuadre a nuestro estado de ánimo, alegre o triste...). S. Ignacio no ignora que cualquiera de estas cosas las podemos hacer después de haber considerado la mirada del Señor sobre nosotros, pero... lo deja librado a la gracia de cada persona (aunque, a continuación y en el curso de la meditación o contemplación, insiste mucho en la petición y la acción de gracias). Hasta aquí todo aquello en lo que el método ignaciano y el teresiano se parecen entre sí. Lo único que los diferencia —porque el uno era un hombre "activo" y la otra una "contemplativa"— es que S. Teresa *no sólo* busca la mirada del Señor fuera de sí o junto a sí ("arriba y a la derecha", como suele decir) sino también dentro de sí: por eso llama, a su comienzo de oración, "recogimiento", porque "recoge" sus sentidos externos e internos, y los concentra en su interior. Mientras que S. Ignacio *solamente* dice, al comienzo de la oración, que hay que levantar la mirada, "...considerando cómo Dios nuestro Señor me mira, etc., y hacer una reverencia..." (EE. 75). El método ignaciano, sin embargo, no excluye el teresiano; pero un hombre "activo" no puede "recogerse" en su interior con la misma frecuencia que una mujer "contemplativa". M. A. Fiorito.

F. de Meneses, *Luz del alma cristiana*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978, 798 págs.

Es la edición de esta obra del conocido dominico del Siglo de Oro de España, con un estudio preliminar de I. Velo Pensado. En este estudio su autor va avanzando poco a poco, desde una visión general del cristianismo en el renacimiento español (cap. 1), a la presentación de Fray Felipe de Meneses (cap. 2) y de su obra (cap. 3). Sigue la edición de la *Luz del alma cristiana*, terminando el libro que comentamos con el índice temático, el de personas, y el geográfico. Abundan, en el curso del estudio previo, las bibliografías selectas. El cap. 1 es como el marco histórico de la actividad de Felipe de Meneses y de sus contemporáneos: "podemos calificar —nos dice nuestro autor— la situación religiosa (de España) como crítica... Es necesario una actitud de alerta en esta situación crítica del cristianismo: a) En las clases dirigentes, principalmente en los eclesiásticos como directores espirituales, es necesaria una reforma. b) En el pueblo es necesaria una instrucción religiosa. Alrededor de estos problemas religiosos veremos —nos anuncia nuestro autor— la actividad de Felipe Meneses y de sus contemporáneos" (pp. 112-113). Este cap. 1 termina con una visión rápida —pero bien documentada en sendas bibliografías— de la labor pastoral y catequética contemporánea de Felipe de Meneses. El cap. 2 se inicia con una biografía de Felipe de Meneses y termina con su obra e influencia (la ejercida sobre este autor, sobre todo por Erasmo y Carranza; y la que él ejerció en Valenzuela, Granada y Cervantes). El cap. 3 entra en la *Luz del alma cristiana*: su contenido doctrinal y su edición. Sin este largo estudio previo (pp. 9-288), no se podría apreciar la importancia y el valor

de la edición actual, la primera después de la muerte de Fray Felipe de Meneses. Terminemos con las palabras de I. Velo Pensado, con que éste nos prologa toda su obra y que es como el programa de la misma (estudio previo y edición): "Es el intento de este trabajo presentar a los deseosos de conocer una etapa, quizá la más grande y relevante de nuestra historia, el siglo XVI... una de sus figuras en el campo de la espiritualidad y de la teología: el padre dominico fray Felipe de Meneses... Pasa casi como desconocido... Algunas de las obras de Felipe de Meneses están todavía manuscritas; las restantes no volvieron a editarse fuera del siglo en que vivió..." (p. 9). No nos extraña la importancia de este "catecismo" de Fray Meneses: el Beato Fabro, contemporáneo del mismo, recomendaba a sus dirigidos espirituales la lectura diaria de la "Doctrina cristiana" que estaba en manos de los niños de entonces. M. A. F.

A. de Oropesa, *Luz para conocimiento de los Gentiles*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1979, 787 págs.

Es la traducción y publicación de la obra latina de fray Alonso de Oropesa, Prior General de la Orden de San Jerónimo en España. La relativamente breve pero rica introducción general llama la atención, previamente a la presentación del texto latino (manuscritos y su colación), a los aspectos históricos (pp. 7-20), a los literarios (pp. 21-35) y a los teológicos (pp. 35-48). Vale la pena tener en cuenta el título completo de la obra de fray Alonso, porque es todo un programa: "Luz para conocimiento de los Gentiles y gloria del Pueblo de Dios Israel: sobre la unidad de la fe y la igualdad de los fieles en paz y concordia". Como explica luego el autor —Luis A. Díaz y Díaz— al exponer la "tesis teológica" de toda la obra, "los que han escrito acerca del libro *Lumen ad revelationem gentium* de fray Alonso de Oropesa coinciden en que es una defensa de los conversos al cristianismo del judaísmo. Pero es evidente que el intento del autor... apunta mucho más hondo. La intención de fray Alonso es equivalente a la de S. Pablo al afirmar la igualdad en el evangelio de griegos y judíos, aunque ahora vista desde el lado opuesto. Fray Alonso apenas si toca el tema que constituye el núcleo de las acusaciones contra los conversos: que su conversión es fingida... A veces habla de los conversos que prestaron grandes servicios a la Iglesia por su mejor conocimiento de las Escrituras, pero... lo que le parece grave es poner limitaciones a la obra redentora de Cristo o a su aplicación sacramental a los fieles... La intención más profunda de la obra de fray Alonso consiste realmente en defender los derechos de Cristo (a exponer esta tesis dedica el capítulo IV, aunque anteriormente ya había aludido a ello en ambos prefacios): cualquier diferencia en el preferir o en él posponer a unos cristianos por relación a otros indica siempre la presencia de algún elemento diferente (racista, etc.) de la redención de Cristo y de su aplicación al creyente por el bautismo y demás sacramentos... En ese sentido la obra de fray Alonso no es tanto defender los derechos de los conversos a la fe de Cristo procedentes del judaísmo (tesis que podemos considerar como tesis histórica), cuanto el defender los derechos del mismo Cristo y de su obra redentora, así como su aplicación sacramental a los creyentes (tesis que podemos considerar como tesis teológica); con otras palabras, la igualdad de los creyentes dentro de la perfecta unidad que Cristo concedió definitivamente a su Iglesia (véase más adelante, pp. 38-48, la tesis teológica y su valoración)... En consecuencia, el principal aspecto del planteamiento será —en la "Luz para el conocimiento de los Gentiles"—

crisológico: el centro de la exposición estará colocado en la obra de Cristo con relación a su Iglesia. Por lo que el autor indica al explicar el título que ha asignado a su obra (ver p. 77), se puede ver que tienen que ir juntos los dos intentos que el libro incluye, es decir, exponer la doctrina sobre la obra de Cristo realizando una Iglesia única y perfecta, y hacer callar a los detractores de los judíos conversos al cristianismo, quitando el oprobio de que eran objeto y elevándolos a la igualdad con todos los creyentes" (pp. 35-38: sobre el aspecto ecuménico, no tratado aunque inicialmente bien planteado por fray Alonso, cfr. pp. 47-48). Cierra este libro un triple índice de consulta: el de personas, el de lugares geográficos, y el bíblico (muy abundante, porque la obra de fray Alonso se caracteriza por la frecuencia con que cita la Biblia). M. A. F.

J.-F. Six, *Teresa de Lisieux en el Carmelo*, Herder, Barcelona, 1981, 419 págs.

La intención del autor —y su continuidad con una obra anterior (cfr. Stromata, XXXIV (1978), p. 138)— están señaladas en la introducción en estos términos: este "...segundo libro no escandalizará como el precedente. Por lo menos, no a la primera (lectura). En un segundo tiempo, puede que provoque una oposición, declarada o tácita, más fuerte que el primero. ¿Por qué? Porque enjuicia, en cierto modo, el Carmelo de Lisieux durante la vida de Teresa y después de su muerte. Se ha querido canonizar a los padres de Teresa y su espiritualidad (tema del primer libro sobre *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux*); pues bien, todo un mundo separa la espiritualidad de los señores Martin —y la de cierto cristianismo de su época, de la cual ellos participaban— de la espiritualidad de Teresa de Lisieux. Y un mundo también separa a la familia espiritual de Teresa —las carmelitas de Francia en el siglo XIX y la espiritualidad del Carmelo de Lisieux— de la espiritualidad de Teresa de Lisieux. ¿No se han indignado algunos, diciendo que *La verdadera infancia...* profanaba a la madre de Teresa Martin, y que, sacrilega, concedía casi más importancia a la nodriza que a la madre? Puede que la indignación suba de grado, afirmando que este segundo libro profana a la segunda 'madre' de Teresa de Lisieux, la Madre Inés. Mas los textos son los textos..." (pp. 9-10). Esta última frase expresa también la metodología del autor: atenerse a los textos teresianos estrictamente tales (las *Poesías*, las *Cartas* y los *Manuscritos autobiográficos*: "las tres fuentes en las que se inspira casi exclusivamente este libro sobre Teresa en el Carmelo", p. 12). Y "...el procedimiento que se ha empleado ha sido, lo más rigurosamente posible, cronológico; es decir, se ha seguido a Teresa paso a paso (desde su entrada en Lisieux hasta su muerte) partiendo de sus textos y del momento en que ella los escribe..." (p. 12). El autor confiesa haber tenido que abreviar este volumen: "no hemos expuesto aquí —nos dice— más que el mínimo indispensable para entender a Teresa en su contexto del Carmelo y de la espiritualidad de Francia en el último tercio del siglo XIX; y sólo esporádicamente hemos hecho ciertas sugerencias en el plano psicológico..." (p. 13). Lo más discutible de este libro sería la diferencia que el autor insinúa en el prólogo —y que desarrolla a lo largo de toda la obra— entre el Dios de Teresa, y el Dios "...que especula con el sufrimiento de aquellos a los que ama" (p. 17): nos parece más "terrible" un Dios que hace sufrir "espiritualmente" que uno que meramente recibe mortificaciones "externas". M. A. F.

Elisabeth de la Trinité, *J'ai trouvé Dieu. Oeuvres complètes*, Tomo I/A: *Traité spirituels*; Tomo I/B: *Lettres du Carmel*; Tomo II: *Journal - Notes intimes - Lettres de Jeunesse - Poésies*, Cerf, Paris, 1979-1980, 206, 528 y 414 págs.

Isabel Catez, que tomará a su entrada en el Carmelo de Dijon el nombre de Isabel de la Trinidad, nació el 18/VII/1880 y murió en el Carmelo a los veintiséis años el 9/XI/1906, después de cinco años de vida religiosa. Después de su muerte se publicaron algunos de sus escritos. Una biografía suya, escrita por la priora del convento, M. Germaine, conoció dieciséis ediciones en algo menos de cincuenta años y se tradujo a varios idiomas. El P. Marie-Michel Philippon difundió aún más el conocimiento de la carmelita con su libro *La doctrine spirituelle de Soeur Elisabeth de la Trinité* (1929) con un prólogo del P. Garrigou-Lagrange, traducida al castellano en Bs. As. y editada cuatro veces entre 1948-1951. Ediciones castellanas de sus obras completas se publicaron en España en 1969¹ y 1979² a cargo del P. Alfonso Aparicio.

La presente edición francesa, presenta ahora y por primera vez la totalidad de sus escritos, bajo el sugerente título *Yo he encontrado a Dios*. Ha preparado la edición, dotándola de introducciones y notas el P. De Meester OCD, conocido ya por sus trabajos con las obras de Santa Teresita de Lisieux.

Mons. Albert Decourtray, Obispo de Dijon, comentó así la figura de esta carmelita: "El mensaje de nuestra joven mística es tan simple y a la vez tan profundo, que será de una asombrosa actualidad en este tiempo en que parece despertarse, sobre todo en la juventud, la búsqueda del Absoluto. Vale la pena comprender por qué Isabel puede ser considerada como un profeta del Dios verdadero para nuestro tiempo" (I. de la T. profeta de Dios para nuestro tiempo, *Rev. de Espiritualidad* 39 (1980) 273-285).

Sobre el estado de su causa de canonización, abierta en 1931, informa el postulador general, P. Simeón de la Sgda. Familia OCD que se ha presentado ya la *Positio super virtutibus* y que el Proceso Apostólico registra un milagro atribuido a la Sierva de Dios (RE 39 (1980) 287-293).

El P. de Meester sitúa a Isabel de la Trinidad, para orientar una fructuosa lectura de sus escritos: "Isabel no es un profesor de teología, ni siquiera de teología mística: es un testimonio de la gracia-en-acción"... "Los escritos de Isabel son, ante todo, *testimonios*, que han de comprenderse en el contexto de sus gestos y de sus palabras no escritas"... "Muerta a los veintiséis años, no tuvo tiempo para madurar un estilo propio en el cual volcar la riqueza de su corazón, ni para dar expresión original, mediante su inteligencia, a su vida mística"... "esto no quita, sin embargo, que podamos encontrar en los escritos de esta joven mística, no una 'doctrina' completamente elaborada, pero sí una rica base doctrinal subyacente" (I/A, 80-81).

Hans Urs von Balthasar dice de ella: "La estructura de su universo espiritual, el contenido y el estilo de su pensamiento teológico, son de una densidad, de una consistencia irreprochable" (Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle, Du Seuil, Paris 1960, p. 24).

Destacamos por fin un aspecto que impresiona al leer los "Tratados Espirituales": la raigambre bíblica, neotestamentaria y particularmente juanina y paulina de su vida espiritual. "Esto da —observa De Meester— a sus escritos una base muy 'cristiana' y amplia, y los hace 'actuales' para todo creyente que busque la cercanía de Dios en lo profundo de su corazón,

en orden a ser capaces de volverla a descubrir de nuevo en los acontecimientos de cada día".

Auguramos ver pronto esta obra traducida al castellano. Las introducciones y notas hacen de ella una edición útil a la vez que fidedigna. El tomo I/B se cierra con 44 págs de anexos (entre cronologías; datos sobre la vida en el Carmelo de Dijon; índices de citas bíblicas, de autores, de personas, de notas más importantes, de destinatarios de las cartas) que permiten los más variados usos y entradas al rico contenido espiritual y documental de estos volúmenes.

Nos interesa aún agregar una consideración acerca de la oportunidad de esta obra, que viene a cerrar una década, la de 1970, en que el tema de la muerte ha reclamado la atención de los teólogos. Como podrá apreciar el atento lector de las obras de M. Amigues y X. Léon-Dufour que se reseñan en estas mismas páginas, teólogos, catequistas y exegetas se han ocupado del tema a impulso de estímulos que les llegan principalmente desde la sociología y otras ciencias del hombre. Dichas ciencias no se conforman con relevar, describir y tipificar actitudes ante la muerte, sino que emiten sus juicios. Ello configura una crítica social, pero también, de rebote desemboca en una crítica del lenguaje cristiano, tanto el de la revelación como el de la tradición, de la predicación y de la catequesis.

La obra de Isabel de la Trinidad, sus escritos y su vida, muestran a una mujer creyente, a una joven de veintiséis años que con plena lucidez ve llegar la muerte y con fe profunda habla del más allá y de la vida que espera. Las ciencias del hombre, so pena de injusta discriminación, deberían tomar en cuenta, como objeto de sus análisis de la conducta y del lenguaje humano frente a la muerte y al más allá, no sólo a los no creyentes y a las eventuales deformaciones "populares" de la fe, sino también a seres humanos como éste, que se han expresado a sí mismos y a sus experiencias de fe, mediante un lenguaje tomado de la tradición eclesial, bíblica, teológica y dentro de una línea de espiritualidad bien definida.

Las modernas empresas de adaptación del lenguaje religioso, harían bien en volver a meditar el legado de los santos. Lo que H. Urs von Balthasar ha propugnado desde la teología, coincide con muchas atinadas —y a menudo olvidadas— observaciones de H. Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Por ejemplo: "Lo que el místico encuentra cuando aparece, es una humanidad que otros místicos invisibles y presentes en la religión que se enseña, han preparado para entenderle. Por otra parte, su propio misticismo está impregnado de esta religión, ya que ha comenzado por ella. Su teología estará por lo general conforme con la de los teólogos. Su inteligencia y su imaginación utilizarán, para expresar en palabras lo que experimenta y en imágenes materiales lo que ve espiritualmente, las enseñanzas de los teólogos. Y esto le resultará fácil, pues la teología ha captado precisamente una corriente que tiene su frente en el misticismo. Así, su misticismo se beneficia de la religión hasta que la religión se enriquezca con su misticismo. Por eso se explica su papel... de intensificador de la vida religiosa".

La utilidad y oportunidad de esta obra, va más allá del efecto estrictamente religioso que suele tener el ejemplo de las almas santas para enervar a los cristianos con su testimonio. Será útil y oportuna también para la teología, si ésta la tiene en cuenta para evitar lo que Bergson denunciaba como "el error ordinario de un intelectualismo radical" cuando emprende la crítica o la apología de la religión, sin tener en cuenta lo que ella tiene de específicamente religioso. Es decir, cuando se enreda en cues-

tiones de lenguaje, olvidando la experiencia que da sentido al lenguaje (tentación que acecha desde la lingüística); o cuando toma como punto de partida sin suficiente crítica, lo que la sociología le ofrece a partir de sus análisis "estáticos". Los místicos hacen presente y sus escritos rescatan del anonimato, una auténtica pero generalmente oculta dimensión pneumática, que escapa a los instrumentos metódicos creados por las actuales ciencias del hombre. El místico da a la teología y a la exégesis un punto de apoyo empírico para cuestionar y corregir desde los hechos, y no desde aprioris dogmáticos, los resultados de las ciencias del hombre. Es a la luz de la auténtica experiencia cristiana que ellos encarnan, que la teología cobra la capacidad de operar con "realismo pneumático" y detectar o denunciar —salvíficamente— los reduccionismos psicológicos, sociológicos o estructuralistas en sus aplicaciones lingüística, etnológica y/o antropológica. Sin el recurso a la experiencia del creyente, de la cual el místico asume con todo derecho la diputación, la teología puede caer en un solipsismo ideológico y sucumbir ante las impugnaciones de las ciencias humanas. No es a la teología, sino a la fe del creyente cuando es auténtica, que le es dado "juzgarlo todo y no ser juzgado por nadie". H. Bojorge.

F. García Bazán, *Plotino y la Gnosis. Un nuevo capítulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Bs. As., 1981, 367 págs.

En los albores de nuestra era, en Alejandría, nacieron, entre otras, tres escuelas de pensamiento emparentadas pero diferenciadas: la teología cristiana, el neoplatonismo, el gnosticismo. Esta última, aparentemente agotada en el transcurso de dos siglos, sostuvo íntimas relaciones de acercamiento y polémica con las otras dos mayores, destinadas a perpetuarse hondamente en Occidente. En este triángulo de relaciones el lado más oscuro y consecuentemente menos estudiado ha sido el que ahora nos interesa. Teníamos una investigación de C. Schmidt datada en 1901 y reconocidamente deficiente para el conocimiento actual de los documentos. En buena hora, pues, nos llega este libro de G. B. sobre Plotino y la Gnosis, tesis doctoral, escrito con profundo conocimiento de fuentes y literatura, rico en conclusiones matizadas y convincentes. Debe lamentarse el atraso editorial que deja en deuda algunos aspectos, superados por escritos incluso del mismo autor. Esto no disminuye, sin embargo, el valor fundamental de la obra, que es un atento y ordenado estudio de la "gran tetralogía" o cuatro tratados dictados por Plotino entre los años 265-266, el último de los cuales se dirige precisamente "Contra los gnósticos" ¿Quiénes eran estos gnósticos? He aquí la cuestión.

Dos aspectos complementarios trae esta cuestión. El primero, que podríamos llamar histórico-crítico, se refiere a la identificación de las fuentes gnósticas que combatió Plotino. El segundo, que podríamos llamar hermenéutico filosófico, se refiere a la razón última por la que Plotino de amigo pasó a ser enemigo de los gnósticos, a la razón última de la oposición histórica de estos dos sistemas filosóficos.

Respecto de lo primero, G. B. establece un doble encuentro de Plotino con gnósticos: uno en Alejandría, en su juventud, otro en Roma, ya en su madurez. Los primeros serían valentinianos, afines a la especulación platónica y al mismo espíritu plotiniano; los segundos serían también de matriz valentiniana pero más adheridos a los juegos alegoristas y a las interpre-

taciones literales de los símbolos, más alejados por tanto del maestro neoplatónico. Los primeros cuatro capítulos traducen y analizan sucesivamente los tratados de la tetralogía, 30º, 31º, 32º, y 33º según la cronología de Porfirio, en el último de los cuales se despliega el alegato antignóstico. El autor quiere mostrar la unidad del curso, y cómo los temas de los tres primeros libros, centrales en el desarrollo de las Enéadas, miran hacia el cuarto, y viceversa. La argumentación satisface plenamente. En algunos pasajes el lector argüirá, quizás, que también hay otros adversarios de Plotino de mayor estampa que los gnósticos, como los estoicos y los cristianos, por ejemplo, que pudieran causar su discurso crítico. Pero la inclusión de estos puntos de vista no negarían sino completarían la demostración del autor. Un breve pero jugoso capítulo V repasa la ubicación del alegato antignóstico en la sucesión cronológica del corpus eneádico. El capítulo VI estudia la noticia de Porfirio en su *Vita Plotini* 16 sobre el encuentro del maestro con sus adversarios. Una comprensión de esta noticia se ha visto enriquecida ya por otras publicaciones de G. B. en base a las ediciones y nuevos estudios de los textos de Nag Hammadi, enriquecimientos que prometen crecer en el futuro. En cuanto a la exégesis del texto plotiniano hecha en los primeros cuatro capítulos caben aquí dos observaciones. En primer lugar, podría mejorarse en muchos puntos el texto de la traducción. Citemos como ejemplo *Enn* II 9,2 líneas 11-12, vertido en p. 216. Aquí creo que el referente de "alma que no es parte" no es nuestra alma, sino el alma universal de la que proviene. (*Psyché* es sujeto de *meínasa* y no atributo). La lectura de la traducción suele hacerse difícil. Otra observación: Desde el primer capítulo se van acumulando escuetamente menciones de términos que tienen que ver con la exégesis gnóstica. El lector podría esperar que todo este preciado material recibiera una tractación más ordenada y sistemática al final del estudio, ampliando las enumeraciones de pp. 205 a 207. Sería utilísimo para la ciencia que el autor satisficiera alguna vez esta esperanza.

Para el segundo ámbito, el de la hermenéutica filosófica, el libro de G. B. ofrece una contribución original y de gran valor. La crítica de Plotino contra los gnósticos se puede esquematizar así: de ninguna manera es aceptable la dualidad en el seno de las hipóstasis. La sucesión plotiniana Uno - Intellecto - Alma se debe entender por el reflejo del Uno en los otros, y de ninguna manera como en los gnósticos, por una tensión o polaridad que abrazara a cada una de las hipóstasis según las famosas parejas pleromáticas. Para Plotino, el movimiento de reflejos que se instaura a partir del Uno explica en sus últimas estribaciones la multiplicidad y la mundanidad; pero esta multiplicidad no tiene, como tal, ningún modelo o rastro que anide en el seno del Uno. Los gnósticos, en cambio, querían explicar la historia, la pluralidad, la mundanidad, etc., como reflejos de algo que había ocurrido ejemplarmente en Dios. Estos temas, expresados aquí muy esquemáticamente, tienen su analítico y sapiente desarrollo en las páginas que aquí se comentan. En sus páginas finales, G. B. se pregunta por la razón que opusiera a Plotino y los gnósticos. Se responde así: "Sencillamente porque (Plotino) los tomaba literalmente, y actuaba así, porque sus mismos adversarios se aferraban a la letra más que al significado de sus mitos" (p. 339). En esta expresión pareciera suponerse una coincidencia básica de ambos sistemas, separados sencillamente por una incapacidad hermenéutica. Y es aquí donde yo haría la pregunta final al autor: su mismo excelente trabajo, ¿no ha dado indicios suficientes para pensar que se trata de dos sistemas emparentados, pero que difieren sustancialmente en una cuestión clave, es decir, en el permanente intento de los gnósticos cristianos de pensar

la historia desde Dios? Con esta pregunta se quiere también acentuar la importancia del subtítulo de la obra.

Quienes trabajamos en temas afines y cuantos se interesan por la historia del pensamiento, debemos agradecer la seriedad y la novedad de esta investigación. J. P. Martín.

G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978, 196 págs.

Tiene razón May al escribir que no se había aclarado suficientemente el origen de la doctrina sobre la "creación de la nada", y tenemos que reconocer que su libro *Creación de la nada. Surgimiento de la doctrina de la creatio ex nihilo* es una contribución decisiva para responder adecuadamente a esa cuestión clásica del pensar religioso y filosófico. El marco hermenéutico en el que se propone la indagación me parece su primer gran acierto: la oposición de dicha doctrina a la cosmología filosófica griega se desarrolla dialécticamente, pues por una parte significa la quiebra de los principios filosóficos clásicos, por otra parte, no puede entenderse sino en el horizonte y mediante los conceptos de dicha filosofía (Véase p. VIII). Si el término *a quo* del libro de May es la concepción de la formación del mundo basada en tres principios irreductibles y originales (Ideas - Materia - Artífice) y el término *ad quem* es la explícita doctrina filosófica de la "creación de la nada" según la cual el único Principio es el Artífice que produce también la Materia, vemos desfilar en la investigación diversos estadios del pensamiento en los que se observa el pasaje desde un término al otro.

Se puede esquematizar brevemente señalando tres momentos de este pasaje. Un primer momento es el de las fórmulas griegas de ambiente judío o cristiano "Dios creó de la nada", "Dios creó del no ser", etc., pero sin que se formule una doctrina filosófica, es decir, sin que se desplieguen las consecuencias en el interior de la teoría platónica o aristotélica de las causas. La expresión "del no ser", por otra parte, puede ser ambigua en cuanto para un hebreo helenizado podría significar la nada absoluta que se enfrenta al Dios-Siente, pero también podía significar la materia indeterminada, según la tradición platónica. El autor tiene cuidado de distinguir y apreciar textos y contextos. Estas expresiones preanuncian la teoría, pero no pueden desarrollarla en su horizonte filosófico. El primer caso es el de II Macabeos 7,28: *ouk ex óntón epoiésen autá ho theós*. Otros casos: en Filón, Pastor de Hermas, y en frases equivalentes de textos judeohelenistas y cristianos.

Un segundo momento es el de aquellos autores que conocieron la problemática filosófica de las causas, afirman la creación del "no ser", pero se balancean sin decidirse entre esta concepción y la tradicional concepción platónica según la cual el demiurgo habría plasmado una materia preexistente. Estos autores son, en el siglo I, Filón de Alejandría, y en el segundo, Justino Mártir. Otros apologistas cristianos, como Atenágoras, admiten sin advertir contradicción con la enseñanza bíblica, el "Weltbildungsmodell" de los griegos.

El tercer momento, el de la doctrina plena y coherentemente desarrollada, se da, según May, cuando los cristianos polemizan con el platónico Hermógenes que reproponía en el siglo II la doctrina de la principalidad increada de la materia ya en contexto anticreacionista y anticristiano. Taciano habría preparado el camino. Teófilo de Antioquía, hacia el fin del siglo II, habría sido el primer expositor conocido de la doctrina de la "creatio ex nihilo" en sede teológico filosófica. A él le siguen y de él dependen

otros dos apologistas cristianos: Ireneo y Tertuliano, que también combaten a Hermógenes.

Un caso especial y difícil de la investigación de May es el capítulo sobre los gnósticos. Una generación antes que los apologistas, reconoce May, Basíides había formulado la doctrina de la creación desde el absoluto no ser. Pero de una doble manera intenta May desclasificar este antecedente para los cristianos: una, haciendo de Basíides un caso atípico entre los gnósticos, los que en general habrían mezclado sus ideas con el modelo platónico; otra, haciendo de la doctrina de Basíides un sistema heterogéneo respecto de los cristianos. Por este camino, concluye May, la doctrina de la "creatio ex nihilo" se preanuncia en Taciano y se expresa propiamente en Teófilo e Ireneo; sobre ellos no habrían influido los gnósticos; en todo caso, para salvar las explicaciones históricas, May menciona la posibilidad de una fuente anterior que habría influido en gnósticos y cristianos, pero que nosotros no conocemos. Dentro de la investigación de May éste me parece el punto más discutible. No parece que se pueda afirmar que en algún aspecto la doctrina de la creación de la nada quede para los valentinianos "gänzlich fern" (p. 111). Ni parece haberse refutado convincentemente lo dicho por A. Orbe en *Estudios Valentinianos I*, 706-7, que el autor cita en p. 68, ni lo dicho en *Estudios Valentinianos IV*, 577-588, que el autor no cita. Supuesta una hermenéutica desapasionada de los mitos, y advertida la confluencia de intereses exegéticos y metafísicos, creo que la gnosis, al menos aquella valentiana, merece un lugar destacadísimo en la historia que aquí se comenta. No obstante, conviene reconocer algo a favor de May: los tres autores cristianos que estudia al fin de su investigación, Taciano-Teófilo-Ireneo, son los primeros testigos en la historia de las ideas que han formulado con lenguaje racional y en el horizonte de la teoría griega de las causas, la doctrina de la creatio ex nihilo. Dada la profundidad de la transformación respecto de la metafísica griega y dada la intensidad y extensión de las consecuencias para la filosofía posterior, este valiosísimo libro de May debe ser considerado desde ya un título ineludible para la biblioteca del patrólogo, del investigador sobre filosofía helenística y judeohelenística, y en fin, del teórico de la historia de la filosofía. J. P. Martín.

R. Virgoulay y C. Troisfontaines, *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique*, I: *Oeuvres de M. Blondel (1880-1973)*; II: *Etudes sur M. Blondel (1893-1975)*. Institut Supérieur de Philosophie a l'Université Catholique de Louvain, Peeters, Louvain, 1975.

El primer tomo de *M. Blondel. Bibliografía analítica y crítica, 1880-1973*, ofrece una presentación completa de toda la obra impresa de Blondel, incluidas sus obras póstumas, correspondencia publicada y traducciones. No se incluye un catálogo de inéditos, que no correspondería a este tipo de trabajo, pero en un anexo se proporciona orientación sobre el material manuscrito conservado en el "Centre d'Archives Maurice Blondel". El orden seguido es principalmente cronológico, año por año, aunque, dentro de las obras de un mismo año, se ha dado prioridad a las más importantes. Esta bibliografía no se reduce a la simple enumeración de los títulos, sino que en cada caso se agrega un breve comentario sobre el contenido de la publicación, en cuya redacción los autores han tratado en lo posible de no proyectar puntos de vista extemporáneos desde nuestra perspectiva histórica actual, sino de atenerse a la mayor objetividad que permitan los datos disponibles. El segundo tomo *Estudios sobre M. Blondel (1893-1975)* contiene todas

las publicaciones acerca de Blondel hasta 1973; críticas, comentarios, recensiones, estudios, controversias, etc., aún en muchos casos indirectas (comentario de un comentario). El orden seguido es en este caso estrictamente cronológico, incluso dentro de cada año, lo que permite un acercamiento más vívido a las turbulentas reacciones que las publicaciones de Blondel levantaron en su época y a las que él mismo fue particularmente sensible. Se ha buscado la mayor exhaustividad posible, dejando de lado sólo los simples avisos de imprenta o los artículos de periódico demasiado locales o anecdóticos. Al igual que en el primer tomo, cada publicación mencionada se complementa por un breve comentario indicativo. Todo este material bibliográfico está precedido por un trabajo de orientación para la sistematización, titulado "Lignes de Force de la critique blondélienne", con una extensión aproximada de treinta páginas. En él se señalan brevemente los momentos o etapas de la reacción crítica contemporánea de Blondel frente a la evolución de su pensamiento. S. S. B. de Hahn.

Peguy Vivant, Milella - Lecce, 1978, 679 págs.

Se trata de la recopilación de las Actas del Congreso Internacional *Peguy viviente* que tuvo lugar en la Universidad de Estudios de Lecce del 27 al 30 de abril de 1977. Como lo expresaba el Rector Magnífico de la Universidad de Lecce en el saludo inaugural a los congresistas, "el pensamiento y la obra de Peguy hoy día suscita indudablemente un interés cultural y científico bastante amplio, sobre todo en torno a la temática socio-política. Porque en el pensamiento de Peguy tienen una profunda raíz ya sea los valores sociales, que hoy día son centrales en la sensibilidad y la discusión político-cultural, ya sea aquellos valores más ampliamente humanos, en sus variadas dimensiones morales, civiles, religiosas". Este punto de vista inicial del Congreso subyace en la intención de los exponentes y en las discusiones mismas. Las colaboraciones están agrupadas por temáticas: el itinerario político de Peguy (pp. 75-185), Peguy, filósofo y educador (pp. 189-289), el problema religioso en Peguy (pp. 293-380), poesía, lengua y estilo en la obra de Peguy (pp. 383-469), afinidad y convergencias (pp. 473-591), Peguy e Italia (pp. 595-661). Quisiéramos, en esta presentación, detenernos en dos capítulos principales: el del problema religioso de Peguy, y el de las afinidades y convergencias. El primero presenta una serie de colaboraciones que, con sus discusiones, prestan una buena apoyatura para ulteriores trabajos sobre el problema. Esto tiene su importancia porque, en hombres como Peguy, la búsqueda de lo religioso y —en concreto— la búsqueda de Dios, se explicita en situaciones existenciales sumamente ricas en la vivencia de los preambula fidei, su aceptación, su rechazo, su crítica. El problema religioso, como problema humano, no puede prescindir, en su planteamiento, de estos hitos históricos que configuran en sí mismos un símbolo convocador. Hay aquí un hábito de transfer que debe tener en cuenta la exposición de la teología fundamental. En años anteriores nos hemos referido abundantemente a este fenómeno especialmente en referencia al método utilizado por Ch. Moeller en su "Literatura del siglo XX y cristianismo". El segundo capítulo que queremos subrayar es el de la afinidad y convergencias. Así como —tratando del problema religioso— dijimos que la búsqueda de Dios implica en estos hombres una re-explicitación vivencial de los preambula fidei, existe también una suerte de explicitación del sentir cultural, que aparece más nítida, utilizando el método de comparaciones entre hombres

que han vivido experiencias parecidas. Se trata de la búsqueda de lo que podríamos llamar la 'meta-historia' del pensamiento. Es un flujo de retomar y volver a cristalizar vivencias viejas en cuños nuevos, con lo cual se sigue caminando en el proceso de consonancia de los hombres en medio de las disonancias de las crisis y las pseudodisonancias de las diferencias, que —en definitiva— conforman la unidad. J. B.

NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

SAGRADA ESCRITURA

E. Shasaku, *Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1980, 212 págs. Shusaku publica este libro reuniendo una serie de artículos editados para presentar la figura de Jesús a los orientales no creyentes. Desde esta perspectiva se pueden considerar aquellos puntos más oscuros o problemáticos, y contrarrestar el impacto que produce la falta de alusión o la consideración superficial de aquellos pasajes del Evangelio, que revelan la divinidad de Jesús, ya que no es un tratado dogmático. El novelista japonés prefiere presentar la imagen de un Jesús que sale de entre los hombres, conocedor del dolor, la debilidad y el cansancio, capaz de compadecerse de la miseria humana. Es el que acompaña, el que consuela, el que trata de revelar a los hombres la imagen de un Dios que ama. Es el Jesús que asume todo ese "Silencio" de Dios ante el sufrimiento y con su vida pronuncia la palabra que los hombres desean escuchar. "De sus ojos cansados y hundidos fluía a torrentes un amor mucho más profundo que todos los milagros". Un amor incansable que no claudica aun cuando toda la debilidad de los hombres se abate sobre su propia carne. Amor que será la clave junto con el oscuro misterio de la resurrección, para la enigmática conversión de los discípulos que siendo cobardes se transforman en testigos de una fe inquebrantable. El estilo poético, cálido, rico en imágenes y contrastes, la armonía que logra cuando sugiere el paisaje y la miseria hacen del libro una pieza más que interesante.

B. Lang, *Ein Buch wie kein anderes*, Butzon & Bercker, Stuttgart, 1980, 242 págs. El presente libro es como una especie de diccionario y resulta útil como fuente de información sobre la Biblia. Sirve bien al estudiante o al laico universitario para informarse sin excesivo trabajo sobre los diversos libros de la Biblia, los textos, las traducciones, el mundo bíblico, la secta de Qumran, los fariseos, la crítica de las formas, etc. Incluye también una sección sobre exégesis y la Iglesia católica. Quien utilice esta obra podrá adquirir información sobre un vasto panorama de mucha utilidad, aunque convendrá remarcar la necesidad de una asimilación personal si lo que se pretende es la vivencia de la palabra de Dios.

O. Knoch, *Begegnung wird Zeugnis, Werden und Wesen des Neuen Testaments*, Butzon & Bercker, Stuttgart, 1980, 260 págs. Este libro, *El encuentro se hace testimonio. Devenir y ser del Nuevo Testamento*, es una introducción al Nuevo Testamento con la característica de dar una mayor cabida a la parte de los Evangelios que al resto. El tratamiento del Evangelio de Lucas puede dar una idea del enfoque introductorio de los libros restantes: en primer lugar, se explican las divisiones y el contenido del Evangelio lucano; luego se trata de su composición literaria; a continuación, con muy buen juicio, se trata con amplitud la teología de Lucas para, finalmente, presentar una discusión sobre el autor, los destinatarios, lugar y fecha de la composición. La información que se contiene en esta Introduc-