

das hasta ahora sólo parcialmente para algunos años. Ningún año permite el método de control arriba mencionado. Los agregados (*Zusätze*), que Leopold von Hennig añadió a los párrafos y anotaciones (*Anmerkungen*) de la lógica enciclopédica, están basados en fuentes para nosotros ya totalmente inaccesibles. Eso no significa que tales "agregados" puedan servir como textos guías, porque ellos no reflejan el desarrollo total de las lecciones de Hegel. Sin embargo, no cabe duda que su papel como texto de control va a ocupar un lugar privilegiado.

Es de esperar en los próximos años una considerable y madura cantidad de ediciones previas (*Voreditionen*) de apuntes de las lecciones, que presentarán una gama de diversos modelos de edición. De este modo se harán accesibles, por una parte importantes textos escogidos, y por otra parte, se hará posible la discusión de estos modelos. Sin embargo, no se deben alimentar expectativas de encontrar un "nuevo" Hegel.

La edición de las lecciones de Berlín podrá revelar no obstante que aún en aquella tardía etapa de la vida de Hegel se encuentran vestigios de una evolución histórica (*Entwicklungsgeschichte*) de su pensamiento filosófico, la cual se vio interrumpida solamente por la inesperada muerte del filósofo, acontecimiento que hoy conmemoramos, a 150 años después de aquella fecha.

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

F. Mussner, *Trailé sur les Juifs*. Ed. Du Cerf, Paris 1981, 440 págs. (Cogitatio Fidei, 109).

Tratado sobre los judíos. Título original alemán: *Traktat über die Juden* (Kösel, München 1979). El A. es profesor de NT en la Univ. de Regensburg. Con esta obra invita a reflexionar sobre "Israel, el hijo mayor y la raíz de la Iglesia, en términos diversos a los del pasado". Para ello, en este volumen muy documentado, bosqueja una teología cristiana del judaísmo (cap. 1); describe la herencia de fe que nos ha legado Israel (cap. 2); traza el retrato judío de Jesús (cap. 3); refuta la aprehensión de que la teología de Pablo pueda ser fuente de inspiración para el antisemitismo (cap. 4); analiza algunos puntos en los que debe fundarse una *reparación* teológica (cap. 5); sin eludir por ello el relevamiento de los rasgos distintivos y el elemento que separa ambas visiones de fe (cap. 6); para relevar por fin las tareas y fines comunes que se abren como amplio campo de colaboración y entendimiento para ambas comunidades religiosas (cap. 7). El volumen se cierra con un breve comentario a las tesis principales de la declaración *Nostra Aetate* Nº 4. La lista de nombres de autores, al fin del volumen, carece desgraciadamente de referencias a las páginas donde son citados, lo cual reduce en mucho su utilidad.

Este tratado es un fruto y a la vez un fiel exponente del diálogo judeo-cristiano actual en Alemania y de los términos en que se plantea de una parte y otra, marcado por el recuerdo difícilmente borrable de la persecución nazi y por las largas sombras históricas que ese pasado sigue proyectando sobre los interlocutores. De ahí proceden a la vez su fecundidad y algunas debilidades que señala algún reseñista, que lo encuentra "unilateralmente apologético" (G. Segalla, en: *Studia Patavina* 27 [1980] 655-656). H. B. C.

L. Schottroff, *Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis*, Chr. Kaiser, München 1982, 66 págs. (Kaiser Traktate 68).

La Victoria de la Vida. Tradiciones bíblicas de una praxis de la Paz, reúne tres estudios bíblicos de la profesora de Nuevo Testamento en la Univ. de Mainz: 1) *Exodo 14: la milagrosa salvación de los Israelitas de la violencia de una gran potencia militar*; 2) *La praxis de paz de Jesús y sus enviados*; 3) *La victoria de la vida. Interpretación de 2 Cor 4,6-12*. Los textos bíblicos son interrogados desde la perspectiva de la resistencia no violenta y la autora subraya en ellos las actitudes de los creyentes frente a la violencia de la potencia militar. Si en el pasado, la teoría de la no violencia activa o de la resistencia no violenta fue una doctrina cultivada por líderes de naciones colonizadas (Gandhi) o de minorías étnicas sometidas (M. Luther King), hoy adquiere significación para la sociedad europea y en particular para la alemana, situada en la conflictiva y riesgosa frontera de las potencias que corren la escalada armamentista. Los partidos políticos toman posición y las Iglesias deben orientar la conciencia de sus fieles ante deci-

siones políticas concretas de gravísimas consecuencias como son la instalación de cohetes con cabezas nucleares. Por analogía con el discurso de Moisés ante los atemorizados israelitas, la autora interpela a los alemanes, atemorizados también por la amenaza rusa: "La verdadera alternativa es: *Temor de Dios o miedo por el poder militar, ya sea de USA o del bloque oriental. Temor de Dios y confianza en Dios significa que no pensemos en términos de lógica militar*" (p. 21-22). La a. ofrece un ardiente alegato en favor de la paz, contra el desenfrenado armamentismo, invita a la objeción de conciencia y a rehusar el servicio militar aún a costa de encarar situaciones de martirio similares a las de la primitiva iglesia. Aún quien comparta sus conclusiones, podrá sin embargo tomar distancia del uso de la Escritura en sentido acomodaticio o acomodado (que no es propiamente sentido bíblico ni por lo tanto válido en una argumentación teológica) predominante en la obra. Puede perdonársele a su brevedad, por simpatía con sus conclusiones y como homenaje a su buena intención. Pero las razones de la autora tendrían validez independientemente de su recurso a las analogías bíblicas invocadas. El recurso directo a acomodaciones de temas del AT (tentación a la que han sucumbido entre nosotros la mayoría de los ensayos de teología de la liberación) se presta a una preselección abusiva de textos. ¿Por qué se declara que es de aplicación el ciclo del Exodo y no el del Exilio babilónico?

Nos parecen aplicables al uso de la Escritura de esta a. las precisiones que formuláramos hace unos años a los trabajos de teología de la liberación en la revista *Vispera* (Montevideo) N° 19-20 (1970) pp. 33-37. Los justos alegatos político-sociales de los cristianos no ganan nada con un recurso a la Biblia que a pesar de beneficiarse de toda la sofisticación de la moderna ciencia exegética operan acomodaciones algo ingenuas y se quedan, a nivel hermenéutico, en un estadio *naïf*, que podría decirse pre-teológico. Uno se pregunta si en este deseo de aproximarse bíblicamente a los dilemas vitales del hombre, no hay, larvada, una tácita desconfianza acerca de la suficiencia de la autoridad pontificia en estas materias. Sobre los temas que preocupan a la autora, el Papa Juan Pablo II ha dicho con una autoridad que emana de la misma fuente que la autoridad de la Escritura, cosas de meridiana claridad y en tono igualmente enérgico. Y aunque el rodeo a través de la Escritura mantenga una especial atracción para la piedad de muchos cristianos, especialmente para los de extracción protestante, ganaría en fuerza de convicción y en validez argumental si se usara en convergencia —y no como en este caso, aislado— del argumento profético que emana del Magisterio. Si no oyen a Juan Pablo II ¿oirán a Moisés o a Pablo? H. Bojorge.

E. Charpentier, *Pour lire le Nouveau Testament*, Cerf, Paris 1981, 128 pp.

Para leer el Nuevo Testamento, abre, junto con otro volumen de características semejantes, dedicado a la lectura del Antiguo, una nueva colección de Du Cerf. La colección tiene en vista a creyentes y no creyentes. Quiere permitirles un acceso simple pero responsable al universo de la fe, a partir de los grandes textos en que ésta se funda. Los volúmenes han sido concebidos más como instrumentos para un trabajo privado o grupal, que como síntesis teóricas. Se anuncian ya otros textos para introducir a: las tradiciones judías, la oración judía, los salmos, el Sermón de la Montaña, la historia de Abraham, la historia de la Iglesia, los Padres de la Iglesia, la liturgia cristiana, la fe cristiana, el Corán...

El a. de este volumen, tras sus estudios bíblicos en Roma y Jerusalén,

fue encargado por el episcopado francés del Service Biblique Evangile et Vie y dirigió la conocida colección Cahiers Evangile. Actualmente dirige las publicaciones de divulgación bíblica de Du Cerf.

El volumen está concebido y realizado de acuerdo a pautas didácticas modernas de las que son modelo los manuales escolares franceses: ilustraciones, mapas, cuadros cronológicos, esquemas, recuadros, diagramación esquemática de los temas. Todo ello contribuye a hacer atrayente y deleitoso el manejo del volumen. Se ofrece además al lector la posibilidad de adquirir casettes auxiliares para el estudio. Alegra ver la aplicación de los más modernos métodos audio-visuales puestos al servicio del estudio introductorio a la Sagrada Escritura. Es previsible que, como ha sucedido antes con la serie *Cahiers d'Evangile*, también los volúmenes de esta nueva colección se vean pronto traducidos al castellano. Sería deseable que esta traducción se adaptara a las condiciones, bastante diversas, de los católicos de habla castellana, sobre todo en América Latina.

En relación con este aspecto de la literatura de divulgación que nos llega desde medios eclesiales europeos se impone una cierta cautela. Como ya observáramos a propósito de las traducciones de *Ahora entiendo la Biblia*, de G. Lohfink, se ofrece a los creyentes, como visión católica, puntos de vista sobre la Biblia que son más bien posiciones de la exégesis liberal. En la obra que comentamos, se puede señalar ciertos silenciamientos de enseñanzas eclesiales y de la visión católica de las Escrituras. Así por ejemplo, se pone sordina a la concepción virginal de Cristo en los pasajes relativos a los evangelios de la Infancia en Mateo y Lucas. Queda algo envuelto entre algodones el escándalo del milagro y la resurrección de Cristo. Al tratar el problema del Canon, si bien se explica que la elección de los libros canónicos la hace la Iglesia por un discernimiento espiritual, se pasa en silencio un dato que pertenece a una sana cultura católica: la definición de Trento y la confirmación del Vaticano I.

Se podrá decir que un libro que quiere tener en cuenta a creyentes y no creyentes, puede evitar ciertos aspectos más chocantes para la sensibilidad de los últimos. El respeto de las convicciones ajenas no implica la falta de respeto por las propias. Ni los posibles excesos habidos en la historia de la Iglesia por la salvaguardia y reafirmación de ciertas verdades y valores católicos, justifica abandonar una equilibrada presentación de lo que es componente inalienable del patrimonio de la fe católica. Para recibir entre nosotros la traducción —presumiblemente próxima— de esta obra, conviene estar alerta sobre estos aspectos deficientes y que reclaman complementación. H. B. C.

J. A. T. Robinson, *Peut-on se fier au Nouveau Testament?* Ed. P. Le-thielleux, Paris 1980 (Bible et Vie Chrétienne, Nouvelle Série) 160 pp.

¿Podemos fiarnos del Nuevo Testamento?, publicado originalmente bajo el título *Can we Trust the New Testament?* (Mowbrays, London 1977) se publica ahora en traducción francesa en la serie que dirigen los PP. Fransen y Poswick, de la abadía benedictina de Maredsous y que hereda el nombre de la serie que dirigiera el P. Charlier. Este libro, de exiguas dimensiones, pone a nivel de divulgación el contenido sustancial de otro libro del obispo de Woolwich: *Redating the New Testament* (SCM Press, London 1976) de carácter más científico y que en su momento produjo verdadera conmoción en el mundo de la crítica neotestamentaria. Robinson propone, sobre la base de un cúmulo de argumentos nada desdeñable, que los escritos del Nuevo Testamento deben datarse dentro del periodo de tiempo que va de la Resu-

rrección hasta la caída de Jerusalén en el 70 d. C. En un mundo académico en donde la tendencia general se inclinaba a las dataciones tardías, las propuestas de R. produjeron una conmoción comparable a la que una década antes había producido en el mundo teológico otro librito suyo: *Honest to God*. Pero una vez repuestos del shock —dice un comentarista— resulta evidente para cualquier espíritu abierto, que esta hipótesis se apoya sobre argumentos sólidos y persuasivos... y que este es un libro que ha de ser tomado en serio y que hace época en todo sentido (M. Ward, en: *The Heythrop Journal* 19 [1978] 303-304). El obispo anglicano es una personalidad múltiple. Es teólogo, exegeta y filósofo. Escribe obras de nivel científico y es a la vez un cautivante divulgador. Conocido a través de sus obras anteriores como perteneciente a una corriente teológica liberal, aparece ahora defendiendo algunas posiciones conservadoras en el terreno histórico. Pero aunque aparezca ahora criticando a la crítica liberal en un terreno, en otros permanece sin apearse de los excesos liberales. Por ejemplo: en lo relativo a los orígenes de Jesús y los relatos de la Infancia. El creyente, tanto el sencillo como el críticamente artillado, que sostiene con la tradición eclesial y que confiesa, con la fe de los siglos, el hecho de la concepción virginal, no lo hace necesariamente en base a la doctrina fundamentalista de la inspiración bíblica. La tipología con que abre su libro el autor, si bien contiene rasgos descriptivos acertados y viene sazonada con sabrosos toques de "humor" inglés, es, por lo menos en este punto, poco objetiva e induce a error en su caricatura. Divulga (y difunde) una mala opinión acerca del creyente, haciéndose eco, con poco rigor crítico, de una opinión contumeliosa. Es por ello que mientras no puede dejarse de apreciar y aplaudir la contribución científica de R. a la redatación de los escritos del Nuevo Testamento, no se puede menos que disintir de algunas tesis liberales que desliza en esta versión de divulgación. No sin cierta perplejidad vemos que se ha acogido esta obrita en una serie católica que quiere estar al servicio de la Palabra de Dios "leída y vivida en la comunidad de fieles, en continuidad con la tradición cristiana", sin ni siquiera advertir al lector católico sobre los aspectos que señalamos. H. B. C.

Rudolf Brändle, *Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos, Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1979, VIII + 386 págs. (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Exegese, 22).

Mateo 25,31-46 en la Obra de San Juan Crisóstomo. Una contribución a la historia de la exégesis y al estudio de la ética de la Iglesia griega hacia la transición del siglo IV al V. Tesis de habilitación presentada en 1977-78 ante la Univ. de Basilea. La perícopa del juicio de las naciones ha sido citada y usada como apoyo por el Crisóstomo como por ningún otro Padre de la Iglesia. En el cap. 1 de esta monografía se establece el frondoso catálogo de citas explícitas y de alusiones. Comprueba que el Crisóstomo ha citado 170 veces y aludido unas 220 veces a este pasaje. Cerca de 400 referencias a ese texto que permiten comprobar que el Crisóstomo se refiere a él: 1º con bastante libertad; 2º en todas sus obras y a lo largo de toda su vida; 3º con preferencia para subrayar el compromiso con el prójimo y por lo tanto 4º con mayor abundancia en sus predicaciones, y entre éstas 5º con más frecuencia en las de la época antioquena que en la constantinopolitana. Las obras más dignas de atención, por encontrarse en ellos más de la mitad de sus referencias a este texto evangélico, son sus Homilias sobre el Gé-

nesis, Mateo, Juan y Romanos (años 388-391). El segundo capítulo describe: *La situación social y la organización de la asistencia social y caritativa de las Iglesias de Antioquía y Constantinopla en tiempos del Crisóstomo*. Este capítulo contiene una interesante reconstrucción histórica de la vida en ambas ciudades, y trata: del número de pobladores, de la actividad administrativa y cultural, de la situación religiosa y de la vida de ricos y pobres. En ese ambiente se sitúa la vida de la Iglesia y sus actividades y problemas propios en su labor caritativa asistencial. La Iglesia antioquena administraba grandes bienes y Crisóstomo ve el peligro de que los ministros de la Iglesia descuiden sus tareas específicamente religiosas (predicación, sacramentos, oración, estudio de la Escritura) a causa de sus preocupaciones administrativas. Los bienes necesarios para la atención y ayuda de los pobres, se habían acumulado y creaban complicaciones, tentaciones, distracción de los verdaderos fines, críticas injustas, divisiones (pp. 109-110). Si en Antioquía, el Crisóstomo se inquietaba por el temor de que la administración de los bienes temporales de la Iglesia, pudiera apartarla de su misión espiritual, en Constantinopla, su actitud es otra. Brändle explora las causas posibles del cambio (pp. 118-119). Pero comprueba que el Crisóstomo sigue siendo en su nueva sede un predicador incansable de la caridad con los pobres y más necesitados. Es dentro de este tema predilecto de su pastoral que se sitúa predominantemente el recurso al texto de Mateo 25. Así pasa a mostrárnoslo Brändle en el cap. 3. Este capítulo intenta mostrar, en tres secciones, cómo funcionó el texto de Mt 25 como móvil de la labor sacerdotal y pastoral del santo obispo. En la primera sección se señalan los impulsos que el obispo dio a sus comunidades, a partir del texto predilecto. "*La fe cristiana, para San Juan Crisóstomo, está profundamente signada por lo social: la salvación propia está, en su crecimiento y en su corrupción, íntimamente vinculada con la de los demás. Dios ha ordenado todo de tal modo, que los hombres dependen los unos de los otros y los ha destinado reciprocamente*" (p. 125). "*Es característico de la concepción teológica del Cr. tomar en serio la dimensión material*" (p. 127): hambre, sed, exilio, desnudez, enfermedad, prisión, son situaciones citadas por el texto de Mateo y que ocupan al obispo (pp. 127-138) pero también señala otras situaciones que reclaman ayuda: viudez, horfandad, esclavitud, alcoholismo (pp. 139-141). "*El Crisóstomo resume todas las necesidades del hombre y describe la alegría del que las auxilia en un grandioso pasaje, al final de su décima homilía sobre la Primera Corintios*" (p. 142). Brändle señala también que el Crisóstomo aplica en ocasiones el texto a las necesidades espirituales (incluso una vez a las suyas de exiliado); dedica luego tres importantes artículos a los temas: limosna, consumismo, disciplina eclesiástica (amenazas de excomunión por escándalo social de las riquezas) en la doctrina y la predicación de este santo. Temas en los cuales este santo influyó en la orientación futura de la docencia pastoral de la Iglesia y que guardan validez y oportunidad para nuestro tiempo. En la segunda sección del cap. 3 se estudia el sentido de responsabilidad pastoral del Crisóstomo por la salvación de la comunidad a él confiada, la cual lo llevó a empeñarse por lograr que la fe impregnara sus vidas y por inculcarles, entre otros, uno de los más queridos lemas de su predicación: "*sólo el misericordioso puede alcanzar la salvación*". En la tercera sección del cap. 3 se procura señalar de qué modos la perícopa informa concretamente con su fuerza la predicación del Crisóstomo. Para éste, la meta última de la interpretación de la Escritura, no es la penetración de sentidos ocultos, sino lograr disponer al oyente para que deje que la palabra de Dios impregne cada vez más su vida cotidiana (p. 282). Esta perícopa es citada o aludida por el Crisóstomo preferentemente en sus conclusiones parentéticas. Brändle estudia en esta sección, las imágenes y los

motivos más importantes usados por el santo en su predicación: *Imágenes*: vida como travesía marina, puerto, semilla y cosecha, fruto, comercio, botín, vestido, médico y medicina, campeonato, alquiler, las alas de la limosna, perfume... *Motivos*: Amor de Dios, el Cristo orante, Cristo te da mucho: ¿y tú?, la promesa de Cristo, la amistad, el modelo de Cristo, lavatorio de los pies, Cristo y Judas, la bolsa de Jesús, modelos bíblicos, Abraham, la viuda de Sarepta, Pablo... el otro es tu hermano, el cristiano como verdadero filósofo... y otros motivos más (pp. 210-270). En toda esta variedad de imágenes y motivos tomados de fuentes bíblicas o profanas, hay una jerarquía dominada por el motivo supremo del amor de Dios. En un cuarto capítulo, Br. trata de "*La Perícopa Mt 25,31-46 como fuerza integradora de las ideas teológicas maestras*". La significación de Juan Crisóstomo como teólogo, la ve Brändle precisa y justamente en el hecho de que no se perdió en un moralismo sin perspectiva religiosa sino que fundó teológicamente los imperativos éticos. Y es precisamente al servicio de esta fundamentación teológica de la ética que invocó con predilección particular la perícopa de Mt 25,31-46: "*Esta perícopa se convirtió en una fuerza integradora de sus ideas teológicas maestras... alrededor de ella se ordenan, como alrededor de un núcleo... y, como es característico de su teología. Esas ideas maestras teológicas, se expresan en tesis teológicas y éticas. Tesis que hablan del actuar de Dios y tesis que hablan del actuar humano, íntimamente conectadas*" (p. 285). Cinco son las ideas que señala y analiza Brändle: 1) *El Cuerpo de Cristo* (en relación con Mt 25, con la Eucaristía y con el culto cristiano en toda la vida y en todo el mundo); 2) *Salvación* (sotería) como finalidad del obrar de Dios y del obrar humano (en el ejemplo de vida y en la espiritualidad episcopal del Crisóstomo; como fundamento interno de la Creación y como meta de la redención); 3) *Condescendencia*: *sunkatabasis* (como principio exegético-hermenéutico; con relación a la Encarnación y la Cruz y por fin en su relación con Mt 25,31-46); 4) *Presencia de Dios* (en su Palabra, en la Eucaristía, en el dar limosna, en el hombre (donde Dios habita más feliz que en el cielo)); 5) *Pasión-Redención continuada*: "*La fe en que Cristo sufre hoy en los pobres, es la más grande de las constantes de la interpretación crisostómica de Mt 25,31-46... acentúa tan fuertemente la identificación de Cristo con las personas que sufren, que puede exclamar: 'Cristo se está muriendo de hambre' o 'Cristo se está muriendo en la prisión'... no pasa día sin que Cristo llame a nuestra puerta... nos pida pan... invoque nuestra ayuda*" (p. 328). "*En una serie de predicaciones, Juan establece una estrecha relación entre los sufrimientos de Cristo en Cruz y los que hoy padece... expresa su convicción de que la Pasión de Cristo no está concluida, sino que continúa hoy. El que deja a los pobres pasar hambre o frío es como un Judas*" (p. 329). El Crisóstomo no se preocupó mucho por la elucidación teorético-teológica del problema *pasibilidad-impasibilidad* de Cristo como Dios o como resucitado. En una serie de pasajes de sus prédicas, sostiene las dos tesis simultáneamente: 1) Cristo (Dios) sufre en los pobres, 2) Dios no sufre (pp. 335-336). Brändle concluye este cuarto capítulo afirmando que "*Mt 25,31-46 es el centro de su pensamiento teológico*" y no sólo un motivo predilecto de su predicación. Pero aunque su predicación tenga una finalidad salvífica-pastoral y no especulativa, desde ella penetró el Crisóstomo hacia la comprensión de verdades que otros no habían formulado: "*Cristo está hoy presente entre nosotros, sufre en la persona de los pobres, para movernos a misericordia, a un auténtico ser hombres... con lo cual el Crisóstomo dio a la ética cristiana un fundamento teológico firme. Esta fundamentación del obrar del cristiano en el obrar de Cristo es su contribución más importante a la ética de la Iglesia griega hacia la transición del siglo IV al V.*" (p. 342). La investigación de Brändle se cierra con

un *Rückblick*, una mirada hacia atrás. Brändle opina que San Juan Crisóstomo, con su teología de la Pasión-redención continuadas, abrió un nuevo camino para la soteriología que, para desgracia, no fue seguido después. Su pensamiento no puede comprenderse si no se entiende la estrecha relación que pone entre soteriología y ética. Esta relación permite comprender mejor la relación entre Gracia y Fe, Fe y Obras, que por lo general se entienden en el sentido de un simple sinergismo. El Crisóstomo, con su interpretación de Mt 25,36-41 reafirma la preveniencia de la gracia. Ya que por gracia nos sale hoy al paso el Resucitado en los necesitados, por gracia sufre él en y con ellos y por gracia toma lo que hacemos por los sufrientes como hecho a él y nos asegura por nuestras pequeñas obras un gran premio. "*Las obras no son, para el Crisóstomo, una segunda cosa junto o al lado de la fe, sino que son fe concretizada. Dicho de otra manera: las obras son un paso en dirección de la experiencia de la fe. Son signos de la verdadera vida ya comenzada ahora.*" En su homilía 13,3 sobre la I Tim dirá audazmente: "*lo que diferencia a un muerto de un vivo, no es la respiración sino la posibilidad de hacer limosna*" (pp. 344-345). Por último, Brändle compara los resultados de su investigación con los de otras que se han hecho acerca de otros padres griegos: *Ireneo, Clemente Alejandrino, Orígenes, los Padres Capadocios: Basilio y los Gregorios de Nacianzo y de Niza*. La Bibliografía ocupa en este volumen las pp. 345-366. Cuenta con índices de textos bíblicos, textos del Crisóstomo y de otros autores de la Antigüedad, de personas y autores.

Dada la importancia que se da a Mateo 25,31-46 en la teología y la exégesis contemporánea es superfluo señalar el interés de este aporte para situar ese texto evangélico en la historia de la interpretación y dentro de la tradición eclesial. H. Bojorge.

Ph. E. Hughes, *The Second Epistle to the Corinthians; English Text with Introduction, Exposition and Notes*. B. Ferdmans, Grand Rapids (Michigan) 1979 (7ª) XXXVI + 508 págs. (The New International Commentary on the New Testament).

La Segunda Carta a los Corintios (1962-1ª) está en su séptima reimpression. Se trata de un comentario exegético serio, detallado y que tiene en cuenta los aportes críticos, aunque sabe tomar distancia de ellos discutiendo razonadamente sus argumentos. El a. defiende la unidad de la carta, escrita en Macedonia, probablemente en Filipos y sugiere el otoño del año 57 como fecha de composición, basándose en los siguientes puntos de referencia cronológica que ofrecen las relaciones de Pablo con Corinto; la mención de Aretas en 11,32; la cronología paulina y los textos 8,10; 12,2. El comentario utiliza la American Standard Version, pero tiene permanentemente en cuenta el texto griego. Sopesa críticamente las variantes textuales y aprovecha los progresos en el conocimiento de la koiné a partir de papiros e inscripciones. Cuando se hace imprescindible citar el griego, los términos se discuten en notas al pie del comentario principal. Es sabido que entre todas las cartas de Pablo, ésta es la que presenta más puntos discutidos para los exégetas en cuanto a unidad literaria, estructura y contenido teológico, relación con la I Cor. y circunstancias de composición. Desde su aparición, este comentario fue tachado de "conservador" (J. J. O'Rourke, en *Theological Studies* 28[1962]507). Quizás bastaría con haberle llamado "cauteloso". Fundamenta juiciosamente su posición con contraargumentos a las razones que se invocan para proponer el carácter compuesto de la carta. El malestar del reseñista antes citado puede explicarse

por posiciones que Hughes vierte sin suficiente fundamentación exegética en algunas disgresiones de sabor apologético acerca de temas como la jerarquía, la justificación y el mérito. Estas aristas polémicas de la obra no le quitan utilidad en manos del lector bien formado e informado, sobre todo en aquellos aspectos y puntos (que son los más) en que las divergencias confesionales no hacen al caso. Una futura edición revisada podría adaptar la obra a las nuevas circunstancias ecuménicas que se han creado en estos veinte años desde su primera publicación. Daría también ocasión de actualizar el comentario con la discusión de propuestas posteriores. J. A. T. Robinson —por ejemplo— ha propuesto recientemente, para la composición de esta carta la fecha de comienzos del año 56 (Redating the New Testament, London 1976, p. 54-55). H. B. C.

Marcello Del Verme, *Comunione e condivisione dei beni. Chiesa primitiva e giudaismo eseno-qumranico a confronto*. Ed. Morcelliana, Brescia 1977, 150 págs.

Comunión y condivisione de los bienes. Iglesia primitiva y judaísmo eseno-qumránico comparados, es un exponente de la nueva y pujante ciencia bíblica italiana, a cuyas obras se suele prestar menos atención de la que merecen, en un Río de la Plata habitualmente atento a los trabajos de origen francés, alemán, inglés o norteamericano. El a. es profesor de Nuevo Testamento en Nápoles. En este volumen reúne, con algunas ampliaciones y complementos, sus dos artículos sobre la comunión de bienes en la Iglesia primitiva y en el judaísmo qumránico. El primero se había publicado en *Rivista Biblica Italiana* 23 (1975) 353-382, con el título: *La comunione dei beni nella comunità primitiva di Gerusalemme*. El segundo, titulado: *La comunione dei beni tra gli Esseni e a Qumran*, se publicó en *Studia Hierosolymitana III, Studi esegetici*, Jerusalem 1976, 226-258. Una introducción de Felice Montagnini ubica en dos páginas sustanciales el interés y el aporte propio de esta monografía. Por su tema, responde al renovado interés de nuestro tiempo por revalorizar las implicaciones sociales, económicas y políticas de la *koinonia* cristiana. Pero procura por otra parte, evitar los equívocos y las extrapolaciones debidas a enfoques reductivos de este hecho eclesial, de tendencia sociologista.

El a. ofrece un enfoque complementario a los de la obra de P. C. Bori: *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento* [(Testi e ricerche di scienze religiose 7) Brescia 1972] en cuanto que sitúa la experiencia de la Iglesia primitiva en relación con un trasfondo judío que, en su vertiente eseno-qumránica, ofrece tentadoras semejanzas. Semejanzas que han dado lugar a hipótesis aventuradas acerca de dependencias de los hechos y doctrinas cristianas respecto de Qumran. Recordemos que otro biblista italiano, A. Penna salió también en su momento a moderar los entusiasmos sincretistas con un estudio sobre los orígenes del monaquismo cristiano y su independencia del qumránico (*Revue de Qumran* 1 (1959) 345-364).

En la primera parte de esta obra, el a. dedica sendos capítulos a estudiar los sumarios de Hechos (2,42-45; 4,32-37; 5,1-4.8-9) y los episodios ilustrativos con que se los ejemplifica (Hechos 4,36-37 Bernabé y 5,1-11 Ananías y Safira), así como el pasaje de Hechos 6,1-7 que habla del *servicio de las mesas* y la institución de los primeros diáconos. A pesar de que este segundo pasaje parece testimoniar de una fase de organización de la actividad caritativa dentro de la Iglesia de Jerusalén, Del Verme sostiene que la ayuda a los pobres en la primitiva comunidad cristiana no

responde a una determinada teoría política ni a un sistema social particular; ella se explica en sus motivaciones de fondo, por un sentir religioso que prolonga la enseñanza y la práctica de Jesús; sus motivos son de naturaleza netamente religiosa; su práctica es espontánea y siempre *carismática* por contraposición a una práctica *jurídico-institucional* (p. 61). En la segunda parte, el a. analiza, citándolos y comentándolos minuciosamente, todos los pasajes de Filón, Flavio Josefo, Plinio el Viejo, Hipólito de Roma y por último de Qumran, relativos al tema de la comunidad de bienes. Las fuentes examinadas denotan la existencia y posible influencia de ideas helenísticas afines. El a. señala como pistas interesantes que merecerían una ulterior investigación, esas raíces helenísticas de la renuncia a los bienes y a la propiedad. En cuanto a los textos de Qumran, Del Verme comprueba que mientras el *Documento de Damasco* se limita a poner en guardia contra los peligros de las riquezas y aconseja la práctica de las obras de misericordia; la *Regla de la Comunidad* exige una renuncia total al ingresar a la comunidad. En conclusión, no se puede hablar de una influencia directa de Qumran sobre la doctrina y la práctica de la *koinonia de bienes* eclesial; no es lícito establecer tampoco contactos entre los helenistas de Hechos 6 y el movimiento qumránico, como lo ha aventurado Cullmann. Las convergencias lucanas pueden explicarse fácilmente y con ventaja por vía literaria, ya sea a través de las descripciones de Filón, ya sea simplemente por ciertos tópicos de la cultura y la literatura helenística de amplia difusión. No se trataría de influjos ni de contactos, sino de coincidencias o convergencias materiales, más que formales. Es ésta una monografía equilibrada en el juicio, apoyada sobre una bibliografía amplia (pp. 133-138), redactada con claridad e ilustrada con notas oportunas pero que no se han abultado innecesaria ni indiscretamente. Cuenta con índices: de fuentes bíblicas y extrabíblicas de autores modernos citados y sistemático. Además una clara y prolija impresión y edición. H. Bojorge.

Paul-Hubert Poirier, *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*, Louvain-la-Nueve, 1981, 482 págs.

El A. de *El Himno de la Perla de los Actos de Tomás*, se propone retomar la investigación que sobre la presente obra vienen realizando diversos autores, para determinar el contenido del himno, su medio de origen y las diversas exégesis que ha sufrido. A tal propósito se ordenan sus tres amplios capítulos: introducción, edición y traducción de las tres versiones que nos quedan del "Himno de la Perla", y ulterior comentario. La introducción comprende tres partes: la historia de la investigación, el estudio de los datos y hechos relativos al himno, y una hipótesis sobre su origen, su inserción en los "Actos de Tomás" y su interpretación. El comentario, que completa el estudio sistemático del libro, iniciado en la introducción, tiene por fin principal el análisis de los elementos simbólicos y narrativos que en él se incluyen. Los textos de las tres versiones que reproduce —la siríaca, la griega y la paráfrasis de Nicetas de Tesalónica—, han sido establecidos en base a un nuevo examen de los manuscritos.

Se trata evidentemente de un "himno" épico-lírico: al joven príncipe, su protagonista, se le propone un pacto: "Si descienes a Egipto, y traes la perla única que que está en medio del mar, vestirás el vestido resplandeciente y la toga, que sobre él reposa, y con tu hermano, de buena

memoria, serás heredero en nuestro reino" (v. 12-15). Tales son los dos elementos de este himno, de tan sólo 105 versículos, la perla y el vestido. Los comentaristas quedan sorprendidos por el espacio desmesurado que se concede al vestido y a su descripción, mientras que la perla no es mencionada sino de manera discreta. La razón de esta diferencia reside en el hecho de que la perla, aun siendo el móvil del relato, no tiene de por sí importancia alguna. No es la perla el fin de la prueba, sino tan sólo el objeto que se busca, lo que hace posible la prueba. Al devolver a su padre la perla que ha arrancado a la serpiente —o al dragón—, el príncipe ha mostrado su coraje, en la superación de la prueba, probando su capacidad de ser heredero. De ahí la importancia del tema del vestido, por su estrecha relación con el término de la prueba: "si descendes a Egipto... revestirás el vestido resplandeciente... y serás heredero". Así pues el tema central de la obrita es la conquista de la herencia, conquista lograda a través de una búsqueda cuyas sucesivas etapas constituyen otras tantas pruebas para el héroe.

El A. se pregunta la razón por la cual el "Himno de la Perla" ha llegado a nosotros integrado en los "Actos de Tomás", obra que puede ser datada en la primera mitad del s. III y cuyo medio de origen es la región de Edesa. Las tradiciones relativas al apostolado de S. Tomás y a su territorio misionado se reparten en dos bloques: unos hacen a Tomás el apóstol de los partos y los medas, otras hacen de él el apóstol de la India. Podrían ser sin embargo tradiciones compatibles ya que la tradición india es armonizada por los mismos "Actos" con la tradición partha o de Edesa. En efecto, al fin de los "Actos", se dice que el cuerpo del Apóstol fue transportado desde la India a Occidente, e.d. la Mesopotamia y, más precisamente, Edesa.

Pero volvamos a la anterior cuestión: ¿por qué el "Himno de la Perla" ha sido insertado en los "Actos de Tomás"? De hecho, se trata de una verdadera interpolación, pero no sin algún fundamento, ya que el himno se relaciona con dos temas de la tradición tomasiana, temas que aparecen en los "Actos": el tema del mellizo y el del conocimiento de sí (Tomás es llamado "Dídimo", que quiere decir mellizo; por otra parte en los "Actos" el apóstol es exhortado a conocerse a sí mismo, ¿quién era, quién es y quién será, ya que la salvación consiste en conocerse a sí mismo).

Sabemos que los "Actos" estuvieron muy difundidos en el cristianismo antiguo tanto oriental como griego. Sabemos asimismo que los maniqueos se apropiaron de los "Actos" y quizás lo transformaron según sus conveniencias. Podemos también pensar que los gnósticos cristianos han podido utilizarlos. De estos tres grupos, juzga el A. que los más susceptibles de haberse interesado en el himno y de haberlo introducido en los "Actos" son los maniqueos. En general, estos herejes no tenían escrúpulo en apropiarse de cualquier escrito, religioso o profano, que pudiese servir a su designio de propaganda misionera ya que se consideraban como el "sello" de todas las religiones precedentes. Según el A. se habrían apropiado de este himno —de significado polivalente— porque en él habrían visto una cierta ilustración del destino de Mani, una parábola de lo que había sido la misión de Mani. Si se fija en el 240 el comienzo de la predicación de Mani, se puede situar en la segunda mitad del s. III el proceso de apropiación del "Himno de la Perla" por parte de los maniqueos, cuya culminación habría sido la integración del himno al corpus tomasiano del que los discípulos de Mani hacían gran caso.

Tras este análisis, el A. esboza las tres posibles interpretaciones de este himno. Ante todo una *interpretación cristiana*, el sentido ortodoxo, con doble vertiente: una, que viendo en el príncipe a Cristo, hace del himno

una alegoría de la Encarnación y de la kénosis del Salvador, enviado por el Padre para salvar el alma, simbolizada por la perla; la otra que, identificando al príncipe con el hombre, reconoce en el himno un resumen de la historia de la humanidad, partiendo de su origen noble, pasando por su caída en camino a su restablecimiento futuro. La *interpretación maniquea* se basaría en el parecido de la misión del príncipe con la de Mani, o con el destino del Hombre primordial, enviado por el Padre para vencer las Tinieblas. Finalmente la *interpretación gnóstica* vería en el descenso y ascenso del príncipe el símbolo del descenso y ascenso de un Salvador o Revelador gnóstico, o también del alma, del "yo", reintegrando el Pleroma de donde había salido.

Tal el magnífico análisis del A., cuya erudición apabulla. Nos permitimos sugerirle si para ahondar en el estudio de la "búsqueda de la perla" no convendría ponerla en relación con las antiquísimas tradiciones relativas a la "búsqueda del Santo Grial" que, según los estudios de Evola, parecerían tener orígenes precristianos. Asimismo su posible entronque con los elementos iniciáticos. A. Sáenz.

W. Kern, S. J. *Disput um Jesus und um Kirche Aspekte-Reflexionen*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1980, 196 pp.

El A. de *Discusión acerca de Jesús y acerca de la Iglesia*, es profesor de Teol. Fundamental en Innsbruck. En este volumen reúne siete estudios previamente publicados en revistas y volúmenes de homenaje o colectivos. La problemática actual acerca de la Iglesia es enfocada aquí desde distintos ángulos: marxismo y psicoanálisis, derechos humanos, crítica de las ideologías, determinismos sociales de la fe, exclusividad o no de las atribuciones de la Iglesia. El título de los trabajos es suficientemente orientador: 1) *Marxistische und tiefenpsychologische Jesus-Deutungen*; 2) *Von Jesus Praxis zur Christologie. Orientierungshilfe zu wichtigen Büchern*; 3) *Christologie "von innen" und die historische Jesusfrage. Gespräch mit Eugen Biser*; 4) *"Ausserhalb der Kirche kein Heil"*; 5) *Mein Glaube - und die anderen*; 6) *Christentum und Menschenrechte*; 7) *Kirche im Horizont der Ideologiekritik*. El lector encontrará aquí lo que el subtítulo señala acerca de la índole de este volumen: *Aspectos - Reflexiones*. Expuestos con la profundidad y erudición teológica que este asiduo colaborador del *Zeitschrift für Katholische Theologie* ha demostrado, tanto en sus artículos y reseñas como en anteriores obras publicadas por la misma editorial: *Atheismus-Marxismus-Christentum* (1979²); *Alter Glaube in neuer Freiheit* (1976) y *Jesus-Mitte der Kirche* (1979). A propósito del cuarto estudio que versa sobre el controvertido tema: *fuera de la Iglesia no hay salvación*, séanos permitido señalar al lector el aporte reciente de una obra del qumramista francés Jean Carmignac: *Le Mirage de l'Eschatologie* (Paris 1979) quien a la luz de sus estimulantes tesis de revisionismo teológico, propone, en dos páginas breves pero esenciales (127-129), sugerencias capaces de plantear en términos por fin comprensibles los textos de Orígenes y Cipriano en que arraiga un equívoco multiseccular. Se recomiendan particularmente las páginas de Kern dedicadas a las interpretaciones marxistas de Jesús, pp. 11-23 y 31-36, como síntesis orientadora. H. B. C.

Hans Urs von Balthasar, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Herder, Barcelona, 1982, 148 págs.

La abundante producción literaria de von Balthasar no nos da res-

piro. Pero cuando se trata de este autor estamos frente al raro caso en que la cantidad de manera alguna conspira contra la calidad.

El título del libro resulta a primera vista extraño. Pero en el curso de su lectura todo se aclara. Lo que von Balthasar quiere decir es que entre Cristo y nosotros media un mutuo conocimiento. ¿Nos conoce Jesús? se pregunta ante todo el A. Y, a partir de los textos evangélicos, muestra cómo la mirada de Jesús, taladrando todas las apariencias, penetraba hasta lo más profundo del hombre, "porque El sabía lo que hay en el interior de cada uno" (Jn. 2,24). Y conste que no se trata de un conocimiento psicológico o parapsicológico, que eventualmente podría tener una persona especialmente dotada. Se trata de un conocimiento divino, del conocimiento divino, del conocimiento de un Dios que sondea los abismos del hombre. Se trata, asimismo, de un conocimiento soteriológico, del conocimiento de un Redentor que sabe por experiencia lo que es ser hombre.

Von Balthasar destaca con gran agudeza la profundidad que alcanzó el conocimiento de Cristo. Y no se refiere tan sólo al conocimiento infuso sino principalmente al conocimiento experimental que fue logrando a través de los diversos episodios de su vida. Conoció al hombre, no ya en su naturaleza pura, por así decir, sino al hombre caído. No, evidentemente, porque haya hecho la experiencia del pecado, sino porque asumió sus consecuencias, de manera especial el abandono de Dios que todo pecador experimenta y que Cristo padeció en el Jardín de los Olivos. En este sentido bien se podría decir que nos conoce mejor de lo que nos conocemos a nosotros mismos. Nos conoce con el conocimiento propio de un Creador y de un Redentor.

La segunda parte del libro está dedicada a dar respuesta al segundo interrogante que se contiene en el título del mismo: ¿Conocemos a Jesús? El A. distingue entre lo que llama "conocer" y "saber". El "conocer" es legítimo y meritorio, propio del alma que humildemente accede a la revelación del misterio teándrico. El "saber" sería un conocimiento pelagiano, prometeico, signado por el pecado. Según von Balthasar "la inflación del saber" ha caracterizado a vastos sectores del protestantismo a partir de la Ilustración, particularmente en el llamado "protestantismo liberal", y que últimamente ha incidido a través del modernismo, en actuales posiciones de pretendidos exégetas católicos. Tal saber "inflacionado" ha conducido a poner en duda la historicidad de la Resurrección de Cristo, su conciencia mesiánica, el sentido redentor y universal de su muerte, etc. Así la figura de Cristo ha sido literalmente "descuartizada" por aquellos cuya misión consistía en presentarla en toda su grandeza. Las aparentes contradicciones entre los diversos libros del Nuevo Testamento, que no son sino expresión de la inefabilidad del misterio, fueron tomadas como pruebas contra la inerrancia, la autenticidad e historicidad de los textos. Von Balthasar sale al cruce de todos estos intentos que de hecho nos impiden "conocer a Jesús".

No tenemos sino alabanzas para este libro así como para la tarea valiente que en estos últimos decenios se ha impuesto el A. al dedicar su vida y su fecunda inteligencia no sólo a exponer la verdad sino también a refutar el error, de acuerdo a la descripción del "sabio" que nos dejara Santo Tomás. A. Sáenz.

Theo G. Belmans O. Praem., *Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Libreria Editrice Vaticana, C. del Vaticano, 1980, 457 págs.

El A. de *El sentido objetivo del obrar humano. Para releer la moral conyugal en Santo Tomás*, nacido en 1922, fue misionero 16 años en el Zaire, luego siguió estudios en Lovaina y después realizó estudios en la Universidad Gregoriana con una disertación sobre la moral conyugal de S. Tomás. No se nos dice si el libro es esa disertación, pero en todo caso el tema lo sugiere. Posteriormente el A. volvió al Zaire donde enseñó teología moral en el Seminario Regional de Murhesa en el Zaire Oriental.

El libro tiene dos partes, aunque la numeración de los capítulos es corrida. En la primera parte (cap. 1 al 5) estudia el problema del sentido objetivo del obrar humano, primeramente en S. Tomás; comienza con Abelardo el cual para el A. es el iniciador del subjetivismo en la moral. El cap. 3º, con 212 págs. abarca la mitad del libro y allí estudia a S. Tomás. Termina esta parte con un capítulo sobre Duns Scoto y otro sobre los comentaristas de S. Tomás, desde Cayetano hasta algunos modernos.

En la 2ª parte el A. estudia los fines del matrimonio (cap. 6) y el finisismo en la teología moral actual. La conclusión parece demasiado breve y analítica.

El A. en la primera parte, sobre todo en el cap. sobre S. Tomás, utiliza un método que permite un análisis ordenado de los temas y que facilita el uso del trabajo para temas determinados, pero que confunde algo en la lectura corrida. Así, se analizan textos, se presentan síntesis, con excursus, una elaboración sobre el objeto del obrar, con 3 excursus, para terminar el cap. con un estudio sobre S. Tomás y la noción de bondad óptica. Entre otras cosas confunde, porque hay temas que son estudiados en diversos lugares.

En esta noticia bibliográfica no haré un juicio sobre la posición del A. que es muy crítico de gran número de teólogos contemporáneos, tachándolos de subjetivistas o equivocados en la interpretación de S. Tomás. Son pocos los que aprueba. Critica a Dom Lottin, Sertillanges, Von Hildebrand y otros; considera que "K. Rahner ha sido determinante para la crisis actual de la moral" (pág. 6 nota 4). El A. pide disculpas por "veredictos que pueden ser poco matizados" porque a la lealtad flamenca no le caben bien los cumplidos franceses. J. Amadeo.

Aurelio Prudencio, *Obras Completas*, ed. preparada por Alfonso Ortega e Isidoro Rodríguez, La Editorial Católica (BAC), Madrid, 1981, 826 pgs.

Siempre resulta reconfortante el contacto con los escritores eclesiales de la época patristica. Máxime cuando se trata de un autor tan relacionado con nuestra tradición hispánica como es Aurelio Prudencio Clemente. Oriundo de una vieja familia española, trae todo el acento y la virilidad de su raza, entroncada con aquella remota época hispano-romana que lo vio nacer. Su vida se desenvuelve en la edad de oro de la patristica, en aquel increíble siglo IV, en que la Iglesia salió de la clandestinidad y se lanzó a proyectar la cristianización de la sociedad hasta entonces alérgica a su influencia.

Se sabe que en los primeros siglos de la Iglesia no pocos Padres fueron altivamente refractarios a todo lo que tuviese el menor olor a cultura grecoromana. No en vano los cultos místéricos del helenismo y el poder político de la Roma Imperial habían apuntado con todos sus cañones sobre la joven Iglesia naciente. Tal actitud dejó un resabio de mal gusto en los labios de no pocos y eminentes autores eclesiásticos. Sin embargo, y ya a partir de la Escuela de Alejandría, comienza a abrirse paso una nueva mentalidad en la Iglesia: ¿no sería posible asimilar todo lo recuperable de la cultura griega?, ¿no sería posible valerse del orden político romano

para insertar en esos surcos la semilla del Evangelio? Prudencio será uno de los más decididos exponentes de esta teoría. Pocos como él han deseado tan ardentemente la unión, en el orden cultural, del cristianismo y de los valores de la gentilidad.

El principal mérito de Prudencio reside en su estro poético. Por algo fue llamado "el Horacio cristiano": sus odas recuerdan el genio y la penetración del gran vate de la romanidad. No dejan de ser emocionantes las palabras con que, al ver cómo los años de su vida transcurrían sin haberle dado a Dios lo que debía, señala su resolución de vacar a la poesía: "Al menos con la voz debe mi alma celebrar a Dios, si no puedo realizarlo con obras meritorias". Decidió así dejar el "negotium" y volcarse al "otium". "Las últimas fuerzas de mi vida pertenecen a las alabanzas poéticas de Dios, a la poesía cristiana. En esta actividad poética me encontrará la muerte". Tal es el programa que se traza. Quiere hacer de su poesía una suerte de liturgia para el Dios amado; la poesía será el sacrificio de su alma. Quiere hacer de su poesía un ofertorio de su ser; que otro le dé a Dios sus riquezas, su tiempo, su santidad, él le ofrecerá su pobre pluma. Al fin y al cabo, en los palacios hay ánforas de oro y plata; "Cristo me permite estar en un rincón de su casa cual vaso anticuado y en desuso". No será lo suyo un "obsequium" pero sí una "obsequella". Aurelio concibe su producción literaria como el instrumento más apropiado para su santificación personal, un camino para la instrucción y salvación de los demás, y, sobre todo, el medio sublime para hacer de su vida una alabanza a Dios.

De este espíritu brota el conjunto de sus obras. Citemos algunas de las más importantes. Ante todo el *Cathemerinon*, especie de oracional para todas las horas del día; los doce himnos que lo integran quieren indicar —como el número 12 en la antigua tradición— cierta universalidad, ya que lo que él pretende es enseñar a santificar la totalidad del día, de la semana, del año y de vida, a la manera de la liturgia; no es pues extraño que varios de esos himnos hayan pasado a integrar el Oficio Divino. Su obra *Apotheosis* se refiere a la "divinización" de la naturaleza humana en la Persona del Verbo. Pero quizás el poema que más ha influido en el pensamiento europeo es *Psicomaquia* o "combate del alma", donde el espíritu del hombre aparece como el lugar donde se debaten vicios y virtudes para apoderarse de él; este tema de la lucha entre vicios y virtudes se ha reflejado en la elaboración de las Sumas Teológicas, así como en aquellas sumas de piedra que son las catedrales medievales, donde vicios y virtudes aparecían representados en los zócalos, y asimismo en obras literarias como los autos sacramentales. Destaquemos finalmente su magnífico *Peristephanon*, o "libro de las coronas", donde el A., continuando la labor de su antecesor y coterráneo, el Papa S. Dámaso, el cantor de los héroes paleocristianos, exalta el valor de los mártires, especialmente españoles: tras cantar las virtudes castrenses de los campeones de la fe, dibuja con pinceladas maestras la figura de S. Inés, virgen indómita e intrépida como los anteriores, al tiempo que delicada "cordera" (Agnus-agnus-agna).

Tal, en pocas palabras, la grandeza de este poeta cristiano, que cultivó, y siempre con éxito, la poesía lírica, la didáctica, la épica, la alegórica, la dramática, la litúrgica.

Bienvenido pues este excelente trabajo, particularmente necesario ya que las últimas ediciones fueron la de A. Dressel (Leipzig 1860), la de Lanfranchi (Turin 1896) y la de J. Bergman, en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, de Viena (vol. 61, 1926) no fácilmente asequibles. A. Sáenz.

F. Petit, *Norbert et l'origine des Prémontrés*, Cerf, Paris, 1981, 325 pp.

Cuando nace Norberto, en 1080 la situación de la Cristiandad no era nada fácil. Época de gran piedad, como lo testifican las innumerables peregrinaciones, época de espíritu caballeresco, como lo demuestran fehacientemente las Cruzadas, pero época también de desfase a raíz de los conflictos feudales de una sociedad que no acababa de encontrar su punto de equilibrio. Las grandes épocas parecen esperar a los grandes hombres. Y Norberto sería uno de ellos.

El A. nos describe en *Norberto y el origen de los Premostratenses* los rasgos de este notable hombre de Iglesia que comienza pasando por la peculiar experiencia del "camino de Damasco" y acaba arrastrando tras él multitudes de seguidores. Hombre ciertamente complejo, fundador de un Orden al tiempo que obispo de Magdeburgo, por cuyas venas corría una rara mezcla de sangre teutónica y francesa, heredando quizás lo mejor de cada raza, hombre a la vez contemplativo y activo, en fin un punto de encuentro de facetas que con frecuencia se encuentran divorciadas.

Norberto llega en el momento preciso. En el marco de la gran renovación gregoriana, a veces tan mal entendida por los historiadores, Norberto será uno de sus puntales más vigorosos y de sus ejecutores más eficaces. No concordamos con el A. en lo que se refiere a la acusación que le dirige a Carlomagno (nada menos!), como si éste fuese el último culpable de la crisis por la que pasa la Iglesia, y que motivaría la llamada "reforma de Gregorio VII". Han transcurrido cuatro siglos desde Carlomagno, y nos parece difícil atribuirle a él los dramas del momento, ni siquiera a modo de coletazos. Más bien habría que relacionarlos con el reciente Siglo de Hierro y las mal digeridas invasiones. Sea lo que fuere, S. Norberto aparece en un siglo de eclosión de fundaciones religiosas: Camáldula, Vallumbrosa, Claraval. Y allí inserta el espíritu Premostratense. Su fundación no es como un aerolito caído del cielo. Hay en ella una evidente inspiración de los Canónigos Regulares, los cuales desde siglos atrás vivían en celibato, sin propiedad personal, considerándose como embajadores de los hombres ante Dios, reunidos frecuentemente por la oración coral. Se trata pues de sacerdotes que vivían en el mundo, pero con ciertos elementos monacales. Norberto les insuflará la regla de S. Agustín y, quizás, más aún, el espíritu de S. Agustín, esa rara mezcla de obispo y de monje. La idea fue malentendida por no pocos: los sacerdotes seculares no comprendían a qué venía esta nueva fundación; los monjes —testigo, el gran Ruperto de Deutz— la miraban con extrañeza.

Pero Norberto no vacila. No era una ocurrencia de él, sino en todo caso de Dios. Y así se lanza a la realización de un noble proyecto. Tras reunir el primer grupo de seguidores, los viste con hábito blanco, pretendiendo simbolizar con ello el carácter pascual de sus religiosos (ya los canónigos del Santo Sepulcro llevaban capa blanca precisamente con motivo de la reconquista de Jerusalén); tal era asimismo el color del manto de la Virgen. Pero bien sabía Norberto que el hábito no constituía lo principal; lo principal era lo que se escondía bajo ese amplio hábito: un espíritu enamorado de Jesucristo. No en vano estamos en una época en que, sobre todo a raíz de las peregrinaciones a Tierra Santa y las Cruzadas, se caracterizaba por una entrañable y viril devoción a la humanidad de Nuestro Señor. El hombre del siglo XII, ese hombre al que Francisco había acostumbrado a inclinarse ante los delicados pesebres, ese hombre a quien Bernardo había predicado las riquezas del corazón de Cristo, ya no se sentía atraído por la impotencia del Pantocrator o la majestuosidad de la Panagua de los bizantinos. Preferían verlo al Señor y a su Madre

cercanos. De ahí la creciente devoción del Via Crucis, a “los misterios de la carne de Cristo”, como se expresa el austero S. Tomás. El espíritu premostratense será un espíritu definitivamente cristocéntrico; los votos no significarán sino el intento de imitar lo más cercanamente posible la pobreza de quien no tuvo siquiera una piedra donde reclinar su cabeza, la obediencia de quien llevó su sujeción hasta la muerte y muerte de cruz, la castidad que tanto caracterizara al hijo virgen de una madre virgen.

Nos impresiona advertir con cuánta frecuencia los biógrafos y los textos litúrgicos aplican a Norberto el apelativo bíblico de “vir Dei”, hombre de Dios, como se decía de los profetas. Por sobre todas las demás cosas, Norberto es el contemplativo que reforma a la Iglesia. Nos recuerda la figura del gran S. Bernardo, de quien decía Guénon que estando fijo en su mirada contemplativa —y precisamente por estarlo— todo lo innovaba, como la rueda de un carro que es capaz de moverse justamente porque su centro resta fijo.

El A. de este libro es miembro de la Orden Premostratense, doctor en teología, y autor de numerosas obras, varias de ellas en torno a la espiritualidad de su Orden. Está pues bien cualificado para el tratamiento de estos temas. A. Sáenz.

A. Marranzini, *Dibattito Lutero-Seripando*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1981, 379 págs.

El *Debate Lutero-Seripando*, contiene básicamente la traducción de una obra al latín del Cardenal Girolamo Seripando presentado en forma de debate con Lutero sobre la justicia del hombre en relación a Dios y la libertad del cristiano. Le precede un ensayo bien amplio del P. Marranzini sobre la libertad según Lutero y Seripando y le sigue la traducción del escrito de Lutero sobre “La libertad del cristiano”. El escrito de Seripando ha sido publicado en el original latino con el título “De iustitia et libertate christiana” en edición crítica por A. Forster en el *Corpus Catholicorum*, 30, en 1970. El ensayo del P. Marranzini, de 100 páginas encara los temas principales relativos a la justificación, y es una introducción muy buena al escrito de Seripando, y es por sí muy valioso para comprender —en una perspectiva ecuménica— el origen de una divergencia que ha separado a la Iglesia. Es un acierto del Autor-Editor el incluir el trabajo de Lutero (en su primera traducción al italiano) en que nos dice el Autor “fue examinada y discutida por el purpurado (Seripando)”. El P. Marranzini, con estas publicaciones y con su comentario se ubica en la perspectiva ecuménica del Concilio Vaticano II, sin caer en un irenismo fácil. Hace ya tiempo que se ha valorado la acción y el pensamiento de Seripando, quien fuera atacado por su propuesta de la “doble justicia” (la nuestra y la de Cristo) y que fuera rechazada en Trento, cuando afirma una *única* causa formal de la justificación (DS 1529). Lamentablemente muchos autores sólo mencionan a Seripando por esta posición y no enfatizan toda su labor en el Concilio. Nacido 6 días antes del descubrimiento de América, en 1546 es un hombre de muy profunda formación, que fuera maestro y regente de Teología en Bologna, gran conocedor de la Escritura y de los Padres, en particular de S. Agustín, excelente humanista y lo que es importante, conocía perfectamente las obras de Lutero; no sólo por ser General de la Orden a la que éste perteneció, sino también porque había recibido ese encargo del legado pontificio al Concilio, el Cardenal Cervini. Su participación en el Concilio de Trento es particularmente valiosa en la sesión 6ª sobre la justificación, y participa en la elaboración del proyecto de decreto por encargo del cardenal legado.

Diez años antes de morir es elegido Arzobispo de Salerno y dos años antes, cardenal y legado a latere al Concilio de Trento y muere allí en esa función, como signo de quien puso toda su inteligencia y su obrar en servicio de la Iglesia, con espíritu fiel y a la vez abierto. Todo en esta obra del Autor-Editor es de alabar: su introducción —que es un estudio amplísimo—, la publicación simultánea de los escritos de Seripando y Lutero, la presentación, los índices, etc. J. Amadeo.

W.-J. Hollenweger, *Umgang mit Mythen. Interkulturelle Theologie 2*. Chr. Kaiser, München, 1982, 276 págs.

Trato con Mitos. Teología intercultural 2. El primer volumen de esta *Teología Intercultural* se tituló *Experiencias de la corporalidad* (*Erfahrungen der Leibhaftigkeit*). El autor anuncia un tercer volumen dedicado al tema de la Pneumatología. En este volumen el autor ha emprendido una “peregrinación a través de los paisajes míticos del presente” (230) y se ha propuesto demostrar “con toda la claridad deseable que las categorías míticas no son prerrogativa exclusiva de las *culturas subdesarrolladas*, sino categorías humanas universales, que para nuestro propio daño hemos descuidado en nuestro occidente comercial y científico. Esto conlleva el riesgo de que nos aislemos del resto de las Iglesias. El Mito es un dato del ser-hombre del hombre, a semejanza de su ser hombre o mujer, del soñar o el hablar. Por eso, es necesario que en teología nos ocupemos del mito con la misma seriedad y responsabilidad con que nos ocupamos de las restantes coordenadas de lo humano. Menospreciarlo, ignorarlo o reprimirlo, conducirá a fracasos humanos y científicos de graves consecuencias. Por eso, en bien de nuestra razón teológica y de nuestra tradición teológica, debemos acoger en nuestra teología científica el trabajo con los mitos, con los nuestros y con los de nuestros semejantes de otras culturas” (231). Sin embargo, Hollenweger no partirá ni pretenderá llegar a una clara definición de lo que entiende por *mito*: “Quien busque en este volumen una definición precisa del Mito, se verá defraudado. Tras larga reflexión, he renunciado a una semejante *definición*, ya que —me parece— no aporta ninguna aclaración esencial. Lo mismo quiero hacer respecto de la *función del mito*, por lo cual adopto en este volumen una serie de descripciones de las funciones de los mitos en diferentes situaciones concretas. Y ya que los *contenidos* y las formas del mito cambian de situación a situación, no quiero determinar tampoco esas formas y contenidos”. En la línea de un pensamiento de Karl Kerényi, Hollenweger quiere ocuparse de los mitos “como quien escucha una música, sin inquietarse por definirla” (13). De manera semejante se sitúa respecto de la teología tal como es practicada habitualmente. “Espero que la necesidad de una teología intercultural —que él mismo define como un *territorio desconocido*— resulte evidente, ya que debemos fugarnos de nuestra prisión monocultural si es que no queremos perder lo que se ha producido de duradero en la teología europea, y si no queremos quedar al margen de las nuevas formas de hacer teología que están naciendo en las nuevas iglesias” (14). Para lograr estas metas, H. articula su obra en tres pasos a los que corresponden tres grandes partes: Recuerdos-Experiencias-Esperanzas. En el primer paso (Recuerdos) investiga cómo han tratado con los mitos dos teólogos: Dietrich Bonhoeffer y Hans Hoekendijk. Allí encuentra el *mito* de “*La Iglesia para los demás*” (*Die Kirche für andere*) que fuera todo un programa para el Consejo Mundial de las Iglesias, en cuya formulación estuvo activamente implicado el autor. “*Nosotros no nos habíamos dado cuenta que también ‘Die*

Kirche für andere' era un Mito" (12). El segundo paso (Experiencias) expone casos en que "se vive, se celebra y se ora en 'la Iglesia para otros'; en que se recoge en los textos litúrgicos problemas de candente actualidad y en que se reflexiona —a veces en contra de las iglesias, pero nunca separados de ellas— teológicamente. Semejante reflexión, naturalmente, no puede hacerse sin la Biblia". Más exactamente, sin exégesis crítica de la Biblia. Pero —se pregunta H.—: ¿nos conduce la exégesis histórico-crítica a un trato responsable con los mitos (tanto en la Biblia como en el mundo de hoy)? Esta es justamente mi pregunta, dice H., para responder a continuación: "Para un trato responsable con los Mitos es imprescindible la exégesis bíblica, porque la tradición bíblica es, en mi experiencia, la más importante de las que se confronta con los mitos sin sucumbir a ellos y sin eliminarlos". De ahí que H. propondrá un proyecto de exégesis "narrativa", como alternativa exegética frente a la exégesis histórico-crítica. "Hay en efecto —observa— quienes proclaman la bancarrota de la exégesis histórico-crítica, porque este método, en vez de capacitarnos para tratar con los mitos antiguos y modernos, simplemente los elimina o cree que los elimina. Ese método garantiza solamente el tránsito desde el ayer hacia el hoy y no el tránsito en sentido inverso. Trata de conducir a los cristianos a una manera de pensar que es inaccesible para la mayoría de ellos. En vez de constituirse en el lugar donde se aguza la conciencia teológica de los cristianos, la exégesis científica se convierte en el campo de juego de los especialistas. Y éste es un estado de cosas inadmisibles para la Iglesia de la Palabra, que predica la corresponsabilidad teológica de todos sus miembros y no únicamente de los teólogos profesionales" (12).

En la tercera parte (Esperanzas), el autor intenta "aplicar la inteligencia de los mitos, lograda en la Biblia, a un campo de misión saturado de mitos, es decir, al de las ciencias económicas y sociales". Allí pretende estudiar los mitos actuales del hombre, principalmente occidental y europeo, sin eliminarlos y sin sucumbir a ellos. Se ha de notar que el proyecto de H. no es un proyecto de desmitologización de los mitos modernos. Hollenweger, que es un *postbultmaniano* en exégesis bíblica, quiere serlo también en su exégesis cultural. Quiere recuperar el sentido del mito y de lo mítico, aunque quizás su desesperado esfuerzo de reingreso al paraíso perdido, no haga sino subrayar su condición de irremediable exilio. Sin pretender extendernos en una discusión de detalle de su obra, cuya lectura suscitará sin duda a ratos la simpatía y a ratos la compasión del lector abierto y acogedor, quisiéramos hacer algunas reflexiones acerca de su *trato con el lenguaje* (Umgang mit der Sprache). Nuestras reflexiones están lejos del reproche que el mismo H. prevé que puedan hacerle sus colegas: "que carezco de conceptos claros" (p. 13). Tocan en primer lugar a la precisión del lenguaje sí, pero desde dentro de su función mítica. Nadie toma tan en serio las palabras y su fuerza como el *hombre mítico*. Para él, las palabras no son fichas intercambiables, son vehículo no sólo de sentido sino de *dúnamis*. Precisamente escuchándolas musicalmente las encuentra malsonantes o biensonantes, armónicas o disonantes. Nadie como el *hombre mítico* es tan susceptible frente al uso del lenguaje, pues aún no pone distancia entre el sonido de la palabra y su contenido conceptual, entre su significación y su *dúnamis* funcional. Un *trato teológico* responsable con los mitos exige a nuestro parecer un *trato* igualmente serio, responsable y riguroso con las palabras, tanto con su sentido como con su función. En el lenguaje del *hombre mítico*, es muy neta y fuerte la autoridad comunitaria como determinante del sentido de la palabra, tanto a nivel de significado como de funcionalidad y eficacia. El *hombre mítico* raramente se atreverá a desafiar esa autoridad grupal o comunitaria. Su uso del len-

guaje es una implícita profesión de su filiación y pertenencia grupal. Apartarse del "uso" común, en cuestiones de lenguaje, es una inequívoca señal de apostasía de su pertenencia comunitaria. La conciencia de este hecho, aunque parezca extraño, no se ha hecho más clara en el hombre occidental, secularista y científico, el cual, junto con el sentido del mito (a pesar de seguir usándolo) ha perdido el sentido de la significación y de la función social del trato con sus palabras. Pero además: significación conceptual y eficacia dinámica de las palabras, no son separables. También están unidas por convención comunitaria. Hasta tal punto que será una terrible corrupción del lenguaje preocuparse sólo de sus posibles funciones, de su eficiencia, sin atender a la única eficacia que le es propia de acuerdo a su significación. Esa corrupción del lenguaje tiene lugar, por ejemplo, en la sofística, en la propaganda y en otras formas atenuadas de lo que en último término se conoce por mentira. Como bien ha observado Josef Pieper: los abusos del lenguaje siempre están al servicio de abusos de poder. No son otra cosa que abusos del poder social del lenguaje. Durante muchos siglos, la teología consistió en *definir* el sentido que la comunidad de los creyentes daba a las palabras de su lengua eclesial, de su Escritura y de su Tradición. Bajo la despreocupación por el sentido de las palabras ¿no se está ocultando una despreocupación o una indiferencia por la pertenencia a una comunidad de fe determinada? Si esto fuera así el mito "Iglesia para los otros" estaría significando en realidad: Iglesia con los otros. ¿Qué experiencia de pertenencia eclesial, grupal o comunitaria, estaría denotando la ecuación lingüística "nosotros" = "los otros"? ¿No está implicando este "mito" de "Iglesia para los demás" = "Nosotros para los otros" una invitación a cambiar de pertenencia grupal, subliminal, implícito, pero no por eso menos real?

El respeto a todo lo humano exige que tomemos a los mitos teológicamente en serio. No podemos menos que simpatizar con ese respeto a lo humano que implica el programa de Hollenweger. Nos parece transido de cariño católico por todo lo humano. Pero por eso mismo no podemos seguirlo en los usos demasiado elásticos e indefinidos del lenguaje, cuando se trata de términos consagrados (y sagrados) por el uso de nuestra comunidad eclesial. Un *trato teológicamente responsable* del idioma (Umgang mit der Sprache) es indispensable para evitar su corrupción (Untergang der Sprache). Esta obra tiene mucho de crítica de la teología, de crítica eclesial (si bien de ninguna Iglesia en particular quizás de todas sin excepción), de crítica de las ideologías. El autor ha querido llamarle teología. No vamos a discutir una definición de teología y concedemos gustosos que lo sea. Pero nos intrigan sus motivos para querer seguir llamándola así: ¿valía la pena? ¿por qué? H. Bojorge.

AA. VV., *Das Leben aus dem Geist*, Oekumenischer, Marburg an der Lahn, T. I: Evangelische Zeugnisse über das geistliche Leben. T. II: Katholische Zeugnisse über das geistliche Leben. T. III: Orthodoxe Zeugnisse über das geistliche Leben, 1973, 1975, 1981, resp., 256 pp. cada volumen.

Trátase sin duda de una iniciativa interesante la de publicar en tres volúmenes un resumen de las enseñanzas relacionadas con la vida espiritual propia de las diversas confesiones que reivindican para sí el nombre de cristianas, a saber, la católica, la evangélica y la ortodoxa. Para esta antología se han elegido los temas que pudiesen ser más comunes a las tres partes, como por ejemplo el amor a Dios y a su Hijo Jesucristo, salvador del mundo, el amor al prójimo en sus diversas expresiones, etc. Se ha

querido mostrar que más allá de las diferencias, las cuales según los editores se ubican más bien en un nivel exterior, existen lazos invisibles, escondidos a los ojos carnales pero no por eso menos reales, y que serían los que podrían impulsar la anhelada unión.

La intención principal de los que idearon la presente publicación es que los temas escondidos en el patrimonio particular de una confesión fuesen exhibidos a los de las otras. Para ello han seleccionado autores de diversas épocas, tratando de cubrir la variedad de los siglos. Al fin de cada tomo se agrega un útil índice con un breve resumen de la vida de cada autor citado.

Si analizamos el primer volumen, *Testigos evangélicos de la vida espiritual*, advertimos una rica gama de temas. Entre otros: Cristo Salvador, la vida nueva, el Espíritu Santo, la Sagrada Escritura, la confianza, la purificación del alma, la salvación, la unidad de los fieles. La selección es amplia, abarcando autores luteranos, calvinistas, metodistas, pietistas, etc. Las grandes divisiones del protestantismo se manifiestan en estas páginas, ya que difícilmente encontramos denominadores comunes a un Lutero, un Kierkegaard y un Bonhoeffer. Sin embargo la antología no deja de ser interesante, especialmente para nosotros los católicos.

El segundo tomo se titula: *Testigos católicos de la vida espiritual*. Acá los temas son presentados en un número menor de capítulos que en el libro anterior: se habla del Espíritu Santo, de la vida nueva, de la oración, de otras ayudas y prácticas, de la santidad. La selección de autores es acertada, incluyendo escritos que provienen del periodo patristico, así como de los místicos, oradores sagrados, y escritores actuales de espiritualidad.

Finalmente, el último volumen está dedicado a *Testigos ortodoxos de la vida espiritual*. Los temas elegidos abarcan un amplio abanico: Dios y el hombre, la paz de Dios, el silencio y la oración, la teología, los misterios, etc. El criterio de selección se basa en buena parte en la Filocalia, texto de cabecera de la ortodoxia. Naturalmente, se incluye entre los autores a los Padres de la Iglesia de Oriente, anteriores, como es obvio, al Cisma, entre los que emergen S. Juan Crisóstomo y especialmente aquel gran místico que fue S. Gregorio de Nyssa. Advertimos con agrado la presencia —abundante— de Nicolás Cabasilas, autor muy grato para nosotros, los católicos, ya que su obra, especialmente su magnífica “La vida en Cristo”, representa una síntesis acabada entre la teología de S. Tomás, casi contemporáneo suyo, y la espiritualidad, tan teológica y tan mística, del Oriente cristiano.

Loable pues este trabajo. No queremos terminar sin hacer algunas advertencias críticas. Es difícil compartir lo que se dice en la contratapa de los tres tomos cuando se afirma que la verdad total —todo el Cristo, toda la Escritura, toda la Fe— no se encuentra en una de las partes. La Iglesia “católica”, en virtud de su mismo nombre, reivindica con derecho para sí la “universalidad de la verdad”. Lo que no obsta para que algunas facetas de la fe encuentren felices desarrollos en grupos religiosos separados de Roma. Asimismo no nos parece que la mera coincidencia de palabras en textos de diversas confesiones, sea algo que conduzca automáticamente a la unidad. La palabra “Dios” en boca de Lutero tiene muy poco que ver con el concepto que Robinson se hace de ella. No podemos fundar un legítimo ecumenismo sobre palabras sino sobre contenidos. Si así no lo hiciéramos estaríamos en pleno nominalismo. Fuera de estas observaciones, lo demás nos parece digno de elogio. A. Sáenz.

SAGRADA ESCRITURA

Cl. Bussmann, D. van der Sluis, *Die Bibel studieren. Einführung in die Methoden der Exegese*, Kösel, München 1982, 112 págs. (Studienbücher Theologie für Lehrer). Este segundo volumen de la serie *Libros de Estudio, Teología para docentes* destinada a ayudar a maestros y profesores de religión del segundo ciclo de enseñanza, introduce al estudio de los métodos científicos de exégesis bíblica según lo indica su título: *Estudiar la Biblia. Introducción a los métodos de la exégesis*. En forma clara y comprensible expone en respectivos capítulos: Historia del Canon, Crítica textual, Crítica literaria, Crítica de las formas, exégesis temática, crítica redaccional, métodos estético-literarios, Hermenéutica (reglas de interpretación y modelos ejemplificantes tomados de la tradición cristiana y judía). La presentación se ha ceñido a una brevedad elemental pues aspira a ser una primera presentación para legos en la materia. El volumen ha sido amenizado con ilustraciones, algunas de interés arqueológico, otras artísticas, otras cómicas. Al final se orienta sumariamente acerca de fuentes y algunas ayudas pedagógicas, que complementan la literatura citada en cada capítulo. Es una publicación didácticamente bien presentada para su público alemán que divulga los procedimientos usuales en el mundo de la exégesis científica y sirve como primera orientación para ulteriores profundizaciones.

P. Monier, S. J., *Le Sermon sur la Montagne. L'Esprit de Jésus-Christ*, Cerf, Paris 1981, 200 pp. *El Sermón de la Montaña. El Espíritu de Jesucristo*. Este volumen contiene meditaciones y explicaciones del conocido jesuita francés, muerto en 1977 a los 91 años, acerca del Sermón de la montaña, en el cual ve el a. “una síntesis del pensamiento del Maestro”. Estas meditaciones espirituales, advierte el a. “no están dirigidas a los sabios, sino a personas que no tienen ni los medios ni las facilidades necesarias para enredarse en exégesis y crítica literaria”. El volumen va precedido de una presentación del P. François Varillon y de una breve reseña biográfica de este jesuita “apasionado por los Ejercicios... y hombre según el corazón de San Ignacio”. (P. Pedro Arrupe).

Nachfolge und Bergpredigt, hrsg. von Jürgen Moltmann, Kaiser, München 1981 (Kaiser Traktate, 65), 120 pp. *Seguimiento y Sermón de la Montaña*, introducido y editado por J. Moltmann, contiene cuatro contribuciones presentadas en las Jornadas de la Gesellschaft f. evangelische Theologie (23-25 feb. 1981): 1) W. H. Schmidt, *Aspekte alttestamentlicher Ethik*; 2) Ulrich Luz, *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*; 3) Rolf Heinrich, *Gott-rücksichtslos der Gott der Armen Leben mit Matthäus 5,3*; 4) H. Gollwitzer, *Bergpredigt und Zwei-Reiche-Lehre*. La inquietud que anima estos estudios es la de mostrar la relevancia práctica que puede tener el *Sermón de la Montaña* para la vida de la Iglesia en el Mundo actual, en su empeño de seguir a Cristo y a la vez de ocupar su lugar en las tareas políticas en forma responsable. H. B. C.