

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

H. Conzelmann, *Heiden - Juden - Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit*, J. C. B. Mohr, Tübingen (Paul Siebeck), 1981, VIII+352 págs. (Beiträge zur historischen Theologie 62).

Paganos - Judíos - Cristianos. Polémicas en la literatura del período helenístico-romano es una obra que responde a una sentida necesidad particularmente aguda en el cristianismo alemán. La temática Israel-Judaísmo es un punto candente en la política mundial contemporánea. El diálogo entre judíos y cristianos parece ser un signo de la renovación espiritual de nuestros tiempos. Pero política y religión, son difícilmente separables en este tema. Separarlos y distinguir los ámbitos parece un requisito indispensable para mantener sano el diálogo y conducirlo sobre bases serenas, claras y objetivas. Por las conocidas razones históricas, esta problemática es particularmente sentida en Alemania, marcada por el atroz pasado "Antisemita" del Nacionalsocialismo. Allí el diálogo debe evitar trabajosamente los escollos del revanchismo (por un lado) y de la culpabilización (por el otro). Un tratamiento histórico objetivo y sereno beneficiará a quien quiera superar los escollos de las desviaciones emotivas y de la superficialidad intelectual que provocan. Un tópico recurrente en los diálogos entre cristianos y judíos es el de la parte de responsabilidad que cupo al cristianismo en el antisemitismo desde sus orígenes hasta nuestros días. Es a este problema que quiere dar respuesta el libro de Conzelmann. Para ello investiga la situación de los judíos y sus actitudes ya en tiempos precristianos, así como los cambios introducidos en ellas con el advenimiento del cristianismo. Investiga no sólo las actitudes ante el judaísmo, sino también las actitudes judías hacia el mundo no-judío, así como su conciencia de ser el pueblo elegido y de su relación con la *Tierra Prometida*. La obra es una investigación directa de las fuentes. Presta especial atención a los motivos teológicos y procura delimitarlos con mayor rigor que hasta ahora, atendiendo además a reproducir los tres puntos de vista: judío - no judío y cristiano.

La obra se articula en tres partes. En la primera se trata primero de la situación política de los judíos en el mundo helenístico-romano y a continuación de la actitud y los juicios acerca de los judíos que se conservan en la literatura de esa época, pasando revista a los autores griegos y latinos. Una conclusión resume el resultado de este estudio sobre el antisemitismo de la antigüedad pagana (119-120). En la segunda parte se estudia la polémica del judaísmo helenístico contra el mundo helenístico-romano. Concluye resumiendo los rasgos principales de la apologética judía (217-218). La tercera parte estudia las relaciones entre judíos y cristianos hasta Orígenes. Esta tercera parte es una valiosa contribución para plantear el problema del diálogo entre judíos y cristianos (también en la actualidad) sobre una base específicamente *religiosa*, sin falsas polémicas ni falsos irenismos, en cuanto ello es posible. H. Bojorge.

J. Maier - P. Schäfer, *Kleines Lexikon des Judentums*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1981, 332 págs.

Este *Pequeño Diccionario del Judaísmo*, se propone ofrecer una primera información, sintética, acerca de la Religión Judía pero abierta a

otros aspectos del judaísmo (Historia, Cultura) que en esta materia no son siempre fáciles de distinguir en el correr de casi cuatro milenios y en las más diversas regiones. Especial atención han merecido los temas pertinentes a la relación entre judaísmo y cristianismo. En este aspecto, se han tenido en cuenta no sólo el Nuevo Testamento y el Judaísmo del tiempo de Jesús, sino también los siglos de la época talmúdica, del medioevo y de la modernidad, en los cuales la literatura judaica creció hasta los límites de lo abarcable. Esto se ha hecho con la intención de evitar o corregir juicios anacrónicos y prejuicios acerca del judaísmo (también del actual). Se procura así, ofrecer, mediante esta presentación de cosas y problemas en forma de diccionario, una visión más adecuada acerca de la diversidad y la continuidad de la Historia de la Religión Judía y un punto de partida más amplio para la comprensión del judaísmo, tanto en los tiempos bíblicos como en los nuestros. Por razones prácticas, este diccionario se presenta como un complemento a la *Biblia de Stuttgart*. Dentro de lo que permitían los límites de tamaño y precio impuestos a este diccionario en formato pocket-book, se trata de un volumen que cuenta con varios miles de entradas y está moderada pero hermosamente ilustrado. H. B.

El Libro del Pueblo de Dios, La Biblia, Fundación Palabra de Vida, Madrid-Bs. As., 1981, 2526 págs.

En una recorrida por las librerías bonaerenses a fines de 1976, Eduardo Bierzychudek contabilizó catorce versiones y presentaciones de la Biblia adquiribles en el mercado (*Revista Bíblica*, 39 [1977], 63-71). Posteriormente se han publicado aún otras.

Esta versión bíblica que presentamos llega a un medio que dispone de una abundancia de ediciones bíblicas sin precedentes en la historia. Distra, sin embargo, de ser superflua. Y así lo demuestra la acogida de que ha sido objeto. Respondía a una necesidad largamente sentida: "Esta biblia llegó a existir porque un párroco de Buenos Aires sintió la necesidad de contar con este instrumento de evangelización. Los responsables de esta traducción han sido ese mismo párroco (Alfredo B. Trusso) y un profesor de Sagradas Escrituras (Armando Levoratti), apoyados por un grupo de laicos conscientes de su responsabilidad en la evangelización. Entre todos han elaborado esta versión de la palabra de Dios en un idioma que sea comprensible para el público medio de la ciudad de Buenos Aires, y en mayor escala de toda la Argentina". Así se expresa el Pbro. Luis H. Rivas en un artículo de la revista *Criterio* [54 (1981), nº 1861, pp. 305-310] donde hace la historia y evalúa el fruto de este proyecto acariciado durante treinta años. Allí mismo (pp. 310-311) el Obispo de la Iglesia Metodista Argentina Rodolfo Obermüller, ha elencado perspicazmente las razones teológicas y pastorales que hacían necesaria esta versión local de las Sagradas Escrituras.

Sobre los presupuestos hermenéuticos y lingüísticos de su traducción se ha expresado claramente el mismo Pbro. A. Levoratti, tanto en el prólogo de la Biblia, como en notas y artículos; en *Actualidad Pastoral* [14 (1981), nº 137, pp. 107-108] y en *Revista Bíblica (Nueva Época)* [43 (1981), nº 2, pp. 117-128].

La publicación de esta traducción argentina comenzó por etapas. Primero los Cuatro Evangelios (La Buena Noticia de Jesús). Luego el Nuevo Testamento (El Libro de la Nueva Alianza). Después fueron editados el Pentateuco y Josué y más tarde los Salmos. Este reseñista, se ocupó en-

tonces, junto con J. Croatto y el P. Félix Casá, de presentar los comienzos de la publicación del Antiguo Testamento en *Revista Bíblica* [32 (1971), nº 139, pp. 84-91]. Y volvió a presentar *Los Salmos*, en las páginas de esa misma revista [34 (1972), nº 146, p. 363].

Diversas razones aconsejaron luego interrumpir la publicación por partes y esperar hasta que la Biblia pudiera presentarse entera.

Es ésta, una "traducción diáfana, que trasmite el mensaje de la Sagrada Escritura con un lenguaje fácilmente comprensible, familiar, y que sin embargo mantiene un tono que ciertamente no es vulgar" según la describe acertadamente Rivas en el artículo arriba citado. Ni servil ni parafrásica, mantiene su fidelidad al texto original mediante una moderada equivalencia verbal dinámica, evitando las palabras que normalmente no figuran en el léxico de los argentinos, preferenciando el vocabulario usado en el lenguaje oral (por ejemplo la eliminación del *pues* o del *vosotros*).

Las notas son reducidas en extensión y cantidad, preferenciándose la información a través de introducciones previas a los libros, o a sus secciones más importantes.

Desde la traducción de Monseñor Straubinger no había aparecido otra traducción local argentina. La de Levoratti recoge el ejemplo de aquel esfuerzo pionero y permite augurar que estemos ante la aurora de una *tradición de traducciones*.

Por otra parte, el interés de esta traducción desborda las fronteras de la Argentina e interesa a los países limítrofes de habla castellana. En primer lugar al Uruguay, pero también al Paraguay. H. Bojorge.

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Herder, Freiburg, 1980, 1452 págs.

El Concilio Vaticano II (Const. Dei Verbum n.22) auspició la realización de traducciones bíblicas en colaboración con los hermanos separados, que pudieran usar todos los cristianos y que por medio de la unidad de las versiones prepararan el camino a la unidad de las confesiones. Así aparecieron en el postconcilio versiones ecuménicas como la *Traduction Oecumenique de la Bible* (TOB) y ahora está *La Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento de la unidad*, en Alemania.

La inspiración inicial de esta traducción bíblica es sin embargo anterior al Concilio y se remonta a un informe, presentado en 1961 ante la Conferencia Episcopal Alemana, por el Dr. Otto Knoch, que era entonces director del *Katholischen Bibelwerk* (Stuttgart). En 1962, año de la iniciación del Concilio, los obispos alemanes dieron orden de comenzar los trabajos preparatorios de la traducción. Las labores iban a prolongarse durante dieciséis años, participando en ellas más de cien colaboradores, entre especialistas en ciencias bíblicas, liturgistas, catequistas y germanistas. Los detalles del proceso de gestación han quedado registrados en dos pequeños volúmenes: *Einheit im Wort. Informationen, Gutachten, Dokumente zur Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*, Hg. von Josef G. Plöger und Otto Knoch, Stuttgart, Katholische Bibelanstalt, 1979 y "*Brannte uns nicht das Herz?*" *Dokumentation über die Veranstaltungen zur Vollendung der Einheitsübersetzung*, por los mismos recopiladores y en la misma editorial, aparecido en 1980. Puede verse también *Herder Korrespondenz* [32 (1978), 151].

Previamente a la aparición de este volumen que presentamos, se había editado el Nuevo Testamento: *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*:

Das Neue Testament, Stuttgart, Katholische Bibelanstalt - Deutsche Bibelstiftung, 1979. Comentando positivamente esta porción de la Biblia de la Unidad, un crítico exteriorizaba sin embargo su impresión de que ella "podría haber sido más fiel al texto griego y haber tenido más en cuenta los contextos de cada libro en cuanto a terminología y contenido, sin que ello hubiera disminuido o menoscabado la calidad de la versión alemana" (K. Stock S.J. en: *Zeitschrift für Kath. Theol.*, 103 [1981] 214-216).

La editorial Herder publica ahora, con las licencias de la editorial bíblica católica de Stuttgart, toda la Biblia en un solo volumen.

Sobre su historia, sus motivos, su alcance ecuménico, su lenguaje y las dificultades técnicas de la misma, hace un balance F. J. Schierse: *Und das Wort ist eins geworden*, en *Stimmen der Zeit* [198 (1980), 385-394]. A juicio de este autor: "es ésta la traducción mejor y más cuidadosa que existe actualmente en el ámbito de la lengua alemana".

El texto de los Evangelios y de los Salmos ha sido reconocido y aceptado también por la Iglesia Evangélica en Alemania y puede ser usado en la liturgia.

Para la Iglesia Católica esta *Biblia de la Unidad* es el texto alemán oficial y autorizado para la liturgia y la enseñanza en las escuelas, no sólo en Alemania, sino también en Suiza, Luxemburgo, y otras regiones europeas de habla alemana.

El volumen es introducido por una carta prólogo, fechada en Adviento de 1979 y firmada por los cardenales Höffner, Bengsch y König; por los obispos católicos Mamie (Suiza), Hengen (Luxemburgo), Gargitter (Bozen-Brixen) y Van Zuylen (Lüttich). Suscribe esta carta también el obispo luterano E. Lohse, en calidad de presidente del Consejo de la Iglesia Evangélica en Alemania, reconociendo el texto de los Evangelios y los Salmos. Los obispos expresan su esperanza de que esta traducción contribuya sustancialmente a la causa de la unidad de los cristianos, mediante la atenta escucha en común de la Palabra de Dios. H. Bojorge.

G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik*, Vlg. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1980 (10ª ed.), 170 págs.

El libro *Ahora entiendo la Biblia* cuya primera edición es de 1973 y que ha sido traducido a varias lenguas, alcanza en 1980 su décima edición. Lo presentamos aquí junto con sus traucciones española e italiana (*Ahora entiendo la Biblia*, Ed. Paulinas, Madrid, 1977, 253 págs. Ilustr. *Ora capisco la Bibbia. Studio sulle forme letterarie della Bibbia*, EDB, Bologna, 1977, 168 págs.) y junto con el libro de ejercicios para grupos bíblicos o clases, presentado por Bühler en 1976 y que también ha sido traducido al castellano (W. M. Bühler, *Die Bibel verstehen. Ein Arbeitsbuch zu G. Lohfink "Jetzt verstehe ich die Bibel"*, Vlg. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1976, 132 págs.).

El Concilio Vaticano II ha recomendado nuevamente a los exegetas que tengan muy en cuenta los géneros literarios bíblicos en el trabajo de interpretación (Dei Verbum n. 12). Lohfink presenta en este libro, redactado e ilustrado en forma didáctica ejemplar, una enseñanza sistemática, clara y accesible hasta al público no iniciado, sobre diversos géneros literarios bíblicos e introduce al lector en los conceptos literarios de intención, género, forma, Sitz im Leben. Pasajes bíblicos ilustrativos de que se vale, son por ejemplo: La oveja del pobre y David; Jonás; el sacrificio de Isaac; la revuelta de Absalón; el prendimiento de Jesús; la Anunciación a María, etc. Una sola cosa es de lamentar en la obra de Lohfink, precisamente a propósito del último ejemplo citado. De la manera como Lohfink presenta

el relato de la Anunciación, el lector inferirá fácilmente que la intención teológica del relato lucano excluye la intención de transmitir históricamente un hecho. La concepción por obra del Espíritu Santo es, para la interpretación católica, un hecho histórico afirmado por el relato de Lucas. Esta interpretación es objeto de impugnaciones, es verdad, aún dentro de la Iglesia y por exegetas católicos. Aquí se presenta la impugnación como una certeza adquirida por la ciencia bíblica. Lo que es inaceptable en el plano científico, es aún más inaceptable e inapropiado cuando se lo ofrece en el nivel de la divulgación catequística y no dejará de provocar una grave desorientación de catequistas y fieles. Como con recto criterio pastoral ha observado un reseñista "a nivel catequístico sólo debería ofrecerse lo que es claro y cierto" (G. Segalla, en *Studia Patavina*, 24 [1977], 677). H. Bojorge.

B. Lang - M. Smith - H. Vorländer, *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, Kösel, München, 1981, 149 págs.

El volumen colectivo titulado *El único Dios. El Nacimiento del monoteísmo bíblico*, cuyo editor es el Profesor de AT y judaísmo en Tübingen y editor también del *Internationale Zeitschrift für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete*, contiene tres estudios. El primero es la traducción del segundo capítulo de la obra de Morton Smith *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (Columbia Univ. Press, NY, 1971) ya agotada. El editor, B. Lang lo considera un importante estímulo, que inspiró su bosquejo de la historia del *Movimiento "Sólo-Yahvé"*. En este trabajo, M. Smith se ocupa de los *Partidos Religiosos entre los israelitas antes del 587* (pp. 9-46), según pueden rastrearse a través de las evidencias bíblicas: juicios generales y datos concretos de los libros de los Reyes y las Crónicas, testimonios de los libros proféticos y disposiciones de los libros de la Ley preexílicos. Los dos trabajos restantes que componen el volumen, son originales y se publican por primera vez. B. Lang titula el suyo: *Die Jahwe-allein-Bewegung*. Su punto de partida es la pregunta: ¿qué antigüedad tiene el culto exclusivo de Yahvé? Tras enumerar algunos intentos de respuesta se resuelve por el camino emprendido por M. Smith, quien postula el partido "Sólo-Yahvé". Retoma, pues, críticamente el intento de Smith e intenta trazar una historia del culto exclusivo de Yahvé. Partiendo de los orígenes "politeístas" de Israel, distingue luego las siguientes etapas: 1) la lucha contra Baal (s. IX); 2) Oseas, 3) la reforma de Ezequías; 4) la reforma de Josías; 5) el vuelco hacia el monoteísmo. Termina estudiando la asimilación de los restos politeístas y planteando una nueva pregunta: ¿es el monoteísmo el resultado de una evolución o una creación deliberada? El tercer trabajo que compone el volumen es el de Hermann Vorländer y se titula: *El Monoteísmo de Israel como respuesta a la Crisis del Exilio* (pp. 84-114). Partiendo de una descripción de la crisis político-religiosa del Exilio y teniendo en cuenta la necesidad de guía de la comunidad en la dispersión, así como el contenido y la finalidad del monoteísmo bíblico. Vorländer señala los principios internos y los estímulos externos para el florecimiento del monoteísmo y las consecuencias del mismo. El tema central de este volumen había quedado relegado en los estudios recientes sobre la historia de la religión de Israel. Las tesis que sustentan estos autores se prestan para reavivar su discusión. Aunque los tres autores no representen una teoría homogénea y monolítica al respecto, comparten las siguientes tesis: 1) La más primitiva religión de Israel, es —como la de los restantes pueblos del próximo Oriente— politeísta. 2) Ni los patriarcas

ni Moisés pueden ser considerados como representantes de una religión monoteísta. 3) Durante el período de la monarquía en Israel, en especial durante el siglo VIII, se encuentra en determinados círculos la exigencia de dar culto exclusivamente a Yahvé, como Dios nacional, y abandonar la veneración de los demás dioses. 4) Durante el exilio babilónico (siglo VI) el culto exclusivo de Yahvé se convierte en monoteísmo, mediante la negación de la existencia de todos los dioses paganos. El judaísmo sin patria marca la aparición en la historia del mundo, de la fe, intolerante, en un solo Dios. Con pocos cambios esta fe dominará hasta hoy las confesiones de las grandes religiones occidentales. 5) El Yahvé que, una vez reconocido como Dios único, será llamado simplemente Dios, o El Señor, no se convierte sin embargo en un Dios universal sin atributos propios. Conserva su historia y su carácter judaico. Para comprender el exacto alcance de estas tesis que acabamos de enumerar, es necesario tener en cuenta el conocido distingo entre monoteísmo y monolatría. Pero aún así, es previsible que ellas van a suscitar una animada discusión. Esta obra toca de nuevo el tema del evolucionismo, que es otro tópico discutido por la ciencia de las religiones. Dio lugar a polémicas hacia fines del siglo pasado y comienzos del actual. La obra lo plantea en términos diversos a los sostenidos por el evolucionismo, que dieron lugar en su momento al libro del P. Lagrange sobre la religión de los pueblos semitas. Pero es dable aguardar con interés el debate a que darán lugar los enfoques de este volumen. H. Bojorge.

W. H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Walter de Gruyter, Berlin, 1979, X+370 págs.

Esta Iniciación al Antiguo Testamento se sitúa dentro de una tradición pero toma sus distancias respecto de ella. Reconoce como antecesora a la de J. Meinhold: *Einführung in das Alte Testament*, 1919, 1932³. Pero mientras Meinholdt se ciñe a un esquema histórico, Schmidt adopta un prevalentemente literario. Obviamente, una ordenación de los libros, de las fuentes, de las colecciones de leyes y hasta de los Salmos, no puede hacerse sin presuponer un cierto conocimiento acerca de la historia. Introducción (Einleitung) se reserva tradicionalmente para las presentaciones literarias. Iniciación (Einführung) lo usan las ciencias históricas en un sentido más amplio y abierto a diversidad de enfoques. Pero es claro que una Iniciación (Einführung) debe reunir elementos pertenecientes a los tres terrenos: el de la Historia de Israel; el de la Literatura Israelita (y a éste se limitan tradicionalmente las Introducciones [Einleitungen]) y el de la Teología del Antiguo Testamento. El panorama de la Historia de Israel lo ofrece el cap. 2 de esta obra mediante una síntesis de los principales acontecimientos y se completa en el cap. 3 con una visión de algunos hechos sociohistóricos. Aunque la coyuntura editorial sea propicia a los manuales, la coyuntura científica les es adversa. La Investigación, en especial la del Antiguo Testamento, parece encontrarse en una situación generalizada de convulsión y de ruptura, profundamente fragmentada y dividida. Puntos que parecían ser objeto de posesión tranquila, se han tornado dudosos; cosas que se daban por obvias y ciertas han vuelto a convertirse en opinables y controvertidas. La explicación del Pentateuco desde el así llamado Pequeño Credo (G. v. Rad), la interpretación de la historia primitiva de Israel desde la Anficciónia o Confederación de las doce tribus (M. Noth), la reconstrucción de la fe en el Dios de los Patriarcas (A. Alt), pero también tesis muy anteriores, como la relación entre el Deuteronomio con la Reforma de Josías o la datación temprana del

Javista, están en duda. Y hasta se cuestiona seriamente la distinción de fuentes del Pentateuco. En estas condiciones, todo intento de *iniciar* a alguien en el conocimiento fundamental del Antiguo Testamento, es decir en la peculiaridad, en el proceso de gestación y en la intención teológica de cada uno de sus libros, es una empresa subjetiva y riesgosa. ¿Habrá que contentarse con exponer simplemente las diversas y a menudo opuestas opiniones? El autor ha optado por exponer las sentencias comunes y más extendidas o generalmente aceptadas, aun en casos en que, personalmente, sea de otro parecer. Naturalmente, siempre queda un factor subjetivo en la determinación de cuál es la opinión más extendida o mayoritaria. Este manual no presupone en el lector el conocimiento de la lengua hebrea. En él, el autor ha intentado conciliar tres cosas difícilmente conciliables: transmitir los conocimientos básicos, con brevedad y en forma inteligible.

Una Bibliografía básica y selecta se ofrece en forma de Apéndice y en correspondencia con cada capítulo. Hay un índice temático (de cosas y conceptos) y otro de los principales textos citados.

La división de la obra en cuatro partes con 30 capítulos en total, es clara y pedagógica y cubre el ámbito de los principales temas. H. Bojorge.

Introducción a la Biblia, II: Introducción al Antiguo Testamento, Herder, Barcelona, 1981, 915 págs + 9 mapas en fascículo.

La *Introducción a la Biblia* publicada bajo la dirección de A. Robert y A. Feuillet (Cfr. *Stromata - Ciencia y Fe*, 15 [1959], 408 y [1966], 265), comprendía dos volúmenes (I: AT; II: NT), fue un instrumento de trabajo y estudio muy difundido. Junto con la *Biblia de Jerusalén* y el *Vocabulario de Teología Bíblica*, dirigido por X. León-Dufour forma una trilogía que ha llegado a ser clásica y hasta popular, de obras de divulgación de la cultura bíblica. Un monumento a la versación y el genio pedagógico de la escuela exegética católica francesa. Las tres obras se divulgaron ampliamente en el mundo de habla española gracias a cuidadas y dignas traducciones que nos dio la Ed. Herder y han contribuido grandemente a elevar el nivel de la información y la cultura bíblica entre nosotros. Los orígenes de *Introduction à la Bible* suscitaban algunos reparos, debidos a frases y expresiones contenidas en el primer tomo y que fueron corregidas en una segunda edición. Sobre esta historia puede verse *Revue Thomiste*, 60 (1960), 454-467. Ahora, dos décadas después aparece esta traducción castellana de una completa revisión y puesta al día, considerablemente aumentada además, de la obra de Robert-Feuillet. La traducción nos llega con un considerable retraso, pues la nueva *Introduction a la Bible*, iniciada con la publicación del Tomo II: *Introduction critique a l'Ancien Testament*, data de 1973 (Ed. Desclée, Paris). Entre nuestra traducción y su original francés han transcurrido ocho años. La tardanza puede explicarse quizás por la demora que está sufriendo la aparición de los volúmenes del original francés. La nueva *Introducción a la Biblia* comprenderá cuatro tomos en lugar de los dos anteriores: I: *Introducción a la hermenéutica bíblica*; cuya dirección ha sido confiada a R. Lapointe y H. Cazelles; II: *Introducción crítica al Antiguo Testamento* bajo la dirección de H. Cazelles; es el volumen que estamos presentando y el único aparecido hasta ahora; III: *Introducción crítica al Nuevo Testamento*, confiada a A. George y P. Grelot; IV: *Introducción a la Teología bíblica*, dirigida por A. Feuillet. Los progresos de la exégesis y los nuevos problemas aconsejaban renovar y ampliar las dimensiones de la *Introducción*.

Los editores se han hecho un programa vasto y ambicioso. Nos es imposible aquí entrar en el detalle de esta obra de novecientas páginas.

J.-L. Vesco, comentando la aparición del original francés en *Rev. Thom.*, 75 (1975), 263 juzga: "Los autores no quieren descuidar nada y se encontrará en esta Introducción monumental el perfecto instrumento de trabajo a que aspira todo lector deseoso de una información sólida. Para la exégesis católica de lengua francesa la aparición de este volumen es un acontecimiento importante, que hay que recibir con alegría, puesto que permitirá a muchos ponerse al tanto y hacer el balance de los trabajos más recientes". Naturalmente, respecto de la traducción castellana, esta última frase debe ser matizada, teniendo en cuenta que ha transcurrido, entre tanto, casi una década. Una década bastante agitada en lo que toca a la crítica del Pentateuco y en general del Antiguo Testamento. Pero tenida cuenta la lentitud con que se abren paso en el mundo hispanoamericano los resultados de las investigaciones exegéticas europeas y norteamericanas, es indudable que esta obra contribuirá a enjugar distancias. Hay que lamentar que no se haya actualizado la Bibliografía de esta traducción castellana, ni complementado, por lo menos con un apéndice bibliográfico. El volumen cuenta, además, del índice general sistemático, con índice de citas bíblicas y con índice analítico. La Bibliografía se sitúa al comienzo de cada capítulo y las notas se han conservado felizmente al pie de página. H. B.

S. Dockx, *Le Récit du Paradis, Gen. II-III*, Duculot, Paris-Gembloux, 1981, 159 págs.

En "El relato del Paraíso. Gen. II-III" el teólogo dominico belga intenta dar explicación a las incoherencias que suelen señalarse en el relato del Paraíso y de la Caída, mediante una hipótesis redaccional. Declarando su desilusión por la teoría de las fuentes literarias, propone el fruto de su propia investigación, en la que se ha ocupado desde 1954, aunque con intermitencias. El estado actual del texto, a causa de las numerosas anomalías que D. elenca, no puede ser atribuido al redactor de la fuente yahvista, ni explicarse por la hipótesis de la fusión de dos o más relatos anteriores. Es forzoso admitir que el relato auténtico de J ha sido modificado en el correr de los siglos y ha sufrido adiciones numerosas de editores sucesivos. En una palabra, hay que abandonar la teoría de las fuentes, como explicación de todas estas anomalías, para volverse hacia el análisis literario, que se encargará de separar el relato primitivo J, de las numerosas adiciones que ha sufrido. Hay que examinar sobre todo si el redactor del texto actual, al unificar en un relato continuo los textos de P y de J, se conformó con unir pasajes de P y de J, de extensión variable, y sin modificarlos, o si, por el contrario obró como un redactor propiamente dicho, amplificando libremente sus fuentes (P y J) y agregando composiciones propias suyas que se armonizan mal con el tenor de los antiguos textos. Sería entonces este R, no J o P, el responsable de las anomalías que plagan el texto (9).

El P. Dockx no es un exegeta de oficio del Antiguo Testamento. Al aventurarse en este terreno pide gentilmente excusas. Sus obras más recientes son: *Baptême d'eau dans l'Esprit saint comme fondement de la hiérarchie des ministères sacrés* (Fayard, Paris, 1974); *Science-philosophie-foi*, Colloque de l'Académie Internat. de Phil. des Sciences (co-editor), (Beauchesne, Paris, 1974); *Chronologies néotestamentaires et vie de l'Eglise primitive* (Duculot, Gembloux, 1976). Es un teólogo dogmático,

con largos años de enseñanza, sobre todo con el tratado de los Sacramentos y con peculiar atención al Bautismo, desde donde, por interés en el problema del Pecado Original se volvió a analizar el relato bíblico del Génesis. Pero es a la vez, como lo muestran suficientemente los solos tres títulos citados, un hombre familiarizado con los problemas del método teológico y científico y con la investigación teórico-crítica. Su desilusión ante los comentaristas del Génesis es por lo tanto una desilusión cualificada; es una desilusión de larga data, muy anterior al generalizado malestar actual frente a la hipótesis documental; y por fin, es una desilusión constructiva, capaz de aventurarse con rigor metódico en el terreno de los exegetas. Ya a comienzos de la década de los años setenta, H. Cazelles reconocía la existencia "de un cierto malestar en la crítica del Pentateuco, malestar crítico que tiene forzosamente sus repercusiones sobre el análisis teológico" (*Bulletin Théologique sur le Pentateuque*, en *Bull. Théol. Bib.*, 2 [1972], 3-25.9). No sería aventurado afirmar que el malestar de los teólogos dogmáticos ha sido perenne, aunque pueda haber permanecido reprimido. Pero últimamente el malestar se ha extendido dentro del campo de la exégesis del Pentateuco. A mitad de la década del 70 han contribuido a ello las obras de H. H. Schmid *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (Zürich, 1976) y la de R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (Berlin, 1976).

La tradición exegética del Pentateuco inspirada en Wellhausen, siempre fue mirada con escepticismo por los biblistas judíos, por la escuela escandinava y (al menos durante mucho tiempo) también por la exégesis católica. Pero ahora está bajo fuego cruzado de la crítica dentro de su patria, a pesar de que haya ganado las obras de divulgación y la mayoría de las cátedras universitarias (cfr. E. Zenger, *Wo steht die Pentateuchforschung heute?* en: *BZ [NF]*, 24 [1980], 101-116.101). La obra del P. Dockx llega dentro de esta particular coyuntura, que le es peculiarmente propicia y la hace ciertamente oportuna.

El estudio se articula en: *Introducción; Análisis literario; Exégesis crítica; Consideraciones teológicas; Prehistoria según la Biblia. Índice de autores.*

En la *Introducción* D. pasa revista a los autores que se han ocupado del análisis literario de Gen 2-3; invoca la autoridad de J. B. Pritchard, según el cual "source analysis has led to almost complete anarchy" para observar que: "también otros autores famosos han renunciado a comentar Gen 2-3 basándose en un previo análisis de las fuentes y contentándose con explicar el texto en su estado actual, evocando el influjo literario de relatos mitológicos del Antiguo Oriente, ya sea sumerios ya sea académicos" (6). Pero D. se declara de acuerdo con Noth para afirmar que "el autor de Gen 2-3 no ha tomado ningún relato del Antiguo Oriente como base del suyo, sino que se ha limitado simplemente a usar las imágenes de los antiguos para expresar su propia concepción de un Dios juez, pero misericordioso" (115). El capítulo: *Análisis literario*, tiende a decelar el aporte propio de R, que utilizó los textos divergentes de P y de J a lo largo de su elaboración de la prehistoria bíblica que llega hasta la vocación de Abraham (Gn 12,1). Este análisis consiste principalmente en un examen de los lugares del texto (Gen 1-11) donde R pasa de una fuente a otra, pues es en estos puntos de *sutura* donde verosímilmente se podrá comprobar mejor la intervención del redactor final. Mediante el análisis de los relatos: Caín, Creación, Diluvio, Alianza con Noé, el a. determina los rasgos peculiares del estilo y el vocabulario característico del redactor (R) y procede luego a estudiar el texto yahvista, en Gn 2-3. Una vez esta-

blecida la distinción de ellos muestra que "si se lee el relato del yahvista despojado de los agregados de R, se comprueba que el análisis literario hace desaparecer la mayor parte de estas imperfecciones" (67). Se refiere a las anomalías objetivas, redaccionales, contradicciones, repeticiones y en una palabra a la lista inicial de *incoherencias*. Al final del capítulo dedicado a este menudo análisis literario logra perfilar un retrato coherente de las características de R y de las razones que explican por qué R ha introducido sus agregados. En el capítulo dedicado a la *Exégesis crítica*, D. sitúa el término *Edén*, relacionándolo con la concepción cosmogónica asiriobabilónica: "Como el término hebreo *Eden* deriva verosimilmente del sumerio *edin* podemos deducir que... no es otra cosa que el Apsou (conjunto de las aguas) significado por el vaso que la diosa *Ea* sostiene en sus manos" (73). Otras afirmaciones de este capítulo, cuyo análisis no podemos resumir aquí, pueden orientar acerca de las conclusiones de D.: "Debía existir en el judaísmo una tradición muy antigua que ubicaba la creación del jardín de Edén antes de la creación de la tierra" (78). "El texto yahvista... nos coloca en el tiempo de Salomón, en que las tradiciones sumerias, babilónicas y ugaríticas eran conocidas por los contemporáneos" (78-79). "El hombre es instalado en el lugar donde fue instalado Utnapishtim" (81). También para el relato de la pareja humana se inspira el yahvista en concepciones clásicas del Antiguo Oriente (82). Lo mismo se puede ir diciendo de la serpiente y su astucia; del árbol y los demás elementos del relato; el hombre antes del pecado era inmortal; la serpiente es promete el conocimiento del bien y del mal futuros; la maldición de la serpiente del Gen. debe entenderse en el sentido tradicional de "hacer bajar al Sheol". Todo el capítulo reposa en un amplio manejo crítico de fuentes antiguas y de los comentaristas modernos más autorizados. En el capítulo *Consideraciones teológicas*, D. afirma (contra Gunkel): "si hay intenciones etiológicas en el relato del Gen 2-3, no es esa la principal intención del yahvista" (107). El relato yahvista de Gen 2-3 debe situarse en el conjunto del J. Lo que J intenta enseñar es que Yahvé considera al hombre como responsable de sus actos, que el hombre es libre ante el bien y el mal, pero que simultáneamente, permanece sometido a Dios, su juez, que recompensa el bien y castiga el mal. La intervención inmediata de Dios tiene lugar en los pecados de la primera pareja; de Caín; de las hijas de los hombres con los hijos de Elohim; de Babel. Dios interviene constantemente como juez de las acciones de los hombres. Esta concepción ética del Dios yahvista domina sobre la concepción ontológica de los filósofos. Para el yahvista, Dios es un Dios personal que enfrenta la conducta moral de los hombres, tanto individual como colectivamente considerados. Juez justo. Pero también misericordioso. Los castigos están siempre marcados por una moderación misericordiosa. ¿Cuál fue la naturaleza del pecado de la primera pareja? "El hombre y la mujer del jardín de Edén no quisieron esperar el momento querido por Dios para ser instruidos por él sobre su destino en el bien y en el mal; quisieron conocer, instigados por la serpiente, por medios mágicos (comiendo el fruto del árbol) su futuro. La serpiente instigó al hombre a un pecado de adivinación" (p. 110-111). En hebreo, practicar la adivinación se expresa por un verbo de la misma raíz que *najash* (= serpiente). Y la serpiente es el animal que representa a Marduk, el Dios que cada año fija los destinos del hombre para el año siguiente. El árbol en medio del jardín evocaba además el templo Esaguil de Marduk en Babilonia, con su sala de consejo donde los dioses fijaban los destinos. Yahvé, al anunciarles el castigo que los aguarda, revela precisamente el futuro que ellos querían conocer por sí mismos. Se hacen semejantes a los

dioses por esta revelación de Yahvé. El pecado de adivinación era en el fondo un pecado de idolatría. Si el yahvista escribió en el siglo IX, como admite la mayor parte de los críticos, conoció el culto del becerro de oro, que no es otro que el dios Marduk, como parece sugerirlo el sueño de Jacob. La *puerta de los cielos* es una correspondencia de *Bab* (puerta) e *Ilani* (de los dioses); y Babilani o Babilonia es el centro del culto de Marduk, nombre derivado del sumerio y que significa "joven toro del dios sol". El relato de Babel, refuerza la convicción de que el yahvista desea combatir el culto de Marduk. "Si pues, el primer pecado es esencialmente un pecado de idolatría que se presenta bajo forma de un pecado de adivinación, es al mismo tiempo un pecado de magia desde el momento en que el hombre recurre a un medio mágico: comer el fruto de un árbol para lograr su fin de conocer su destino para bien y para mal" (115). En la última parte de su estudio, D. nos ofrece su reconstrucción crítica de Gen 1-11, la *Prehistoria Bíblica*: Versión sacerdotal; versión yahvista; agregados del redactor; texto actual (en el que se distinguen los textos pertenecientes a cada uno mediante recursos tipográficos). Cada versión está provista de notas explicativas. De las notas que pone D. al relato del redactor, señalamos a continuación las expresiones que según D. son características de R: *bará = crear; según su especie; alma viviente; dad fruto y multiplicaos; pájaros del cielo; sobre la superficie de toda la tierra; llamar a alguno por el nombre de...; toda carne; el término 'Mabbul'*. En nuestra modesta opinión los análisis de este estudio merecen la atención de los estudiosos del Pentateuco. Al igual que los trabajos de Schmid y Rendtorff, no son una crítica a la crítica bíblica, sino una crítica a una crítica que no ha sido suficientemente crítica respecto de sí misma. En este momento se ciernen sobre los trabajos de crítica del Pentateuco los espectros de una cierta fatiga y un cierto desánimo. Un exegeta sudafricano, después de un reciente viaje de estudios por Europa y Estados Unidos, establecía un balance un tanto escéptico acerca de los frutos alcanzados por la crítica del Pentateuco: "quot homines tot sententiae" (W. S. Prinslo, *Nederduits Gereform. Teol. Tydsk.* [S. Afr.], 20 [1979], 201-210). El trabajo del P. Dockx muestra que es posible, mediante la convergencia de los diversos métodos, y guiado por un sano sentido católico, obtener resultados satisfactorios, gracias a un uso ecléctico del instrumental crítico. Quizás precisamente por no ser un exegeta de escuela, ha logrado la libertad metódica necesaria para zafar del escollo de los preconceptos. Su obra le da la razón a Prinslo: "no single method can be accorded pride of place in contemporary exegesis". H. Bojorge.

H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1981, 200 págs.

No se puede plantear la cuestión de saber con exactitud lo que la fe cristiana confiesa acerca de Jesús cuando lo llama *Jesucristo*, si no es sobre la base de un estudio preciso del mesianismo en Israel, tal como podemos conocerlo a través de los escritos bíblicos. El profesor de exégesis del AT en el Inst. Católico de París y director de la *École Pratique des Hautes Études* está especialmente capacitado para bordar en esta obra una cuestión tan fundamental como es la del mesianismo, que a pesar de haber sido tan estudiada sigue siendo tan discutida. Entre los servicios que prestará esta obra al lector está precisamente la amplia recensión bibliográfica que ofrece el estado actual de la cuestión y sirve de punto de partida al estudio de Cazelles (pp. 163-169). Cazelles, retiene como punto de par-

tida la definición del etnólogo V. Lanternari, según la cual: "el término *Mesías* designa cualquier ser, en singular o plural, más o menos antropomórfico, esperado por una comunidad como el salvador futuro en un contexto religioso". La mayor parte de los biblistas que tratan el tema del Mesías parten de una definición del mesianismo y clasifican los textos según corresponden o no a esa definición. Ahora bien, muchas de las definiciones circulantes de lo que debe entenderse por mesianismo y mesías, son de cuño sociológico o etnológico. Véase, por ejemplo, la obra de Maria Isaura Pereira de Queiroz: *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos* (México, Siglo XXI, 1969). Más de un lector le habría agradecido al autor que le informara en un breve excursu, las razones de su preferencia por la definición de Lanternari y una reseña orientadora acerca de otras definiciones del mesianismo que se ofrecen en obras de etnología o sociología de la religión como las de P. Alphandéry, R. Bastide, N. Cohn, Max Weber y otras. Quizás en una próxima edición de su obra Cazelles podrá complementar su exposición orientando al lector también en este aspecto. Aunque no toca directamente al tema, no tiene menos relación con él que los paralelos culturales del Antiguo Oriente. La definición (o indefinición) que subyace necesariamente a todo estudio sobre el tema es de capital importancia, como con razón lo anota Cazelles. Con la elegancia para la síntesis que caracterizan al espíritu francés y que signan el estilo de los grandes maestros, H. Cazelles nos conduce a través de la Biblia para mostrarnos cómo, en su proceso de composición, se ha ido creando su modelo de Mesías. En su autorizada opinión "no se trata tanto de una espera como de una esperanza en un mediador de la presencia divina" (p. 169). J. Doré anota en su prólogo a esta obra: "su primer interés reside en hacer el balance de esta cuestión debatida, aunque desde nuevas perspectivas. El segundo radica en presentar una síntesis original y documentada... que tiene en cuenta lo esencial de los documentos pertinentes." Además: "el autor ha llevado a cabo una exposición magistral de las etapas y formas de desarrollo del mesianismo veterotestamentario. En muchos puntos, cuya importancia no se había subrayado como convenía (por ejemplo, el contexto cultural y la función del Espíritu) los especialistas no dejarán de apreciar la novedad y la fecundidad de las posiciones adoptadas." (pp. 9-10). Por fin, el hecho de que Cazelles presente su obra como una *Cristología del Antiguo Testamento*, determina también la originalidad y la profundidad de su enfoque de creyente. Por una parte ancla y conjuga la cristología del Nuevo Testamento en la del Antiguo y muestra los puntos de inserción que la cristología del Antiguo Testamento ofrecía al Nuevo. Por otra parte, a través del Antiguo Testamento, muestra los puntos de inserción de la esperanza cristiana en las esperas humanas. Toda la obra de Cazelles reposa sobre el hecho veterotestamentario de que el Mesías es un rey. Pero ¿qué rey? A responder esta pregunta viene la estructuración de la obra: 1) ¿Por qué se le llamó Mesías?; 2) Modelos monárquicos extranjeros en el Antiguo Oriente; 3) Correcciones de esos modelos introducidas por los autores bíblicos; 4) Críticas proféticas al gobierno monárquico como preparación de la verdadera figura bíblico-mesiánica; 5) Fidelidad a esa imagen de la comunidad incluso tras la ruina de la monarquía; 6) Nueva Alianza en torno a la figura de David en tiempos exílicos; 7) el Mesías Aaronita que asegura una presencia litúrgica de Dios en el tiempo de la espera; 8) dicha espera es ya una vida en esperanza sostenida por una liturgia; 9) El Mesías se convierte en el Mesías escatológico, al que la comunidad cristiana reconocerá desde la nueva crisis que desemboca en la ruina del templo de Jerusalén y en

el fin del mesianismo aaronita. Iluminando el mesianismo bíblico desde diversos ángulos, esta obra pone al lector en condiciones de comprender por qué los autores del Nuevo Testamento pudieron referir a Jesús de Nazaret su esperanza mesiánica. H. Bojorge.

L. Monloubou, *L'Imaginaire des Psalmistes. Psaumes et Symboles*. Du Cerf, Paris, 1980, 136 págs. (Col. Lectio Divina 101).

El a. es profesor en el Institut catholique de Toulouse. Ha escrito en la misma colección: *Un prêtre devient prophete, Ezéchiél*; *La priere selon saint Luc*. En nuestra revista se han comentado estas y otras obras suyas: *Stromata*, 34 (1978), p. 285; 33 (1977), p. 140.

Hace algunos años señalábamos, bosquejando las tendencias actuales y las prospectivas para la interpretación de los salmos, que así como en el pasado habían incidido la arqueología y la ciencia histórica y literaria, era de esperar que no tardaran en hacerse sentir los influjos de las nuevas ciencias del hombre: "Los nuevos conocimientos sobre los símbolos religiosos, sobre su importancia en la psicología de pueblos e individuos... los sueños y el significado revelador de las imágenes oníricas... todo ello tiene que dar lugar, sin duda a estudios sobre la simbología bíblica" (*Los Salmos*, Montevideo, 1976, p. 29). Y comentando obras de Luzarraga y de Lurker [*Revista Bíblica*, 36 (1974), 171 y 353] destacábamos la importancia de la ciencia de los símbolos para la exégesis bíblica, previendo la importancia que estaban llamadas a tener para ella las obras de Bachelard y Durand. Esta obra de Monloubou muestra que no nos equivocábamos y viene a confirmar nuestros pronósticos.

En este libro, el a. acomete la empresa de aplicar la teoría general sobre los símbolos de G. Durand, al caso particular del universo simbólico de los salmos bíblicos. Monloubou se apoya sobre todo en la obra de Durand: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire y L'Imagination symbolique*. (Esta última existe en trad. castellana: *La Imagen simbólica*, Bs. As., Amorrortu, 1971). Apela también a algunos resultados de los trabajos de G. Dumézil: *La religion romaine archaïque*, Paris, 1966 y *Mythes et épopées*, Paris, 1968, que ha aportado aires nuevos al estudio de las religiones. Pero las referencias a Dumézil son breves y más bien programáticas. Más influjo sobre Monloubou parece haber tenido la obra doctoral de R. Lack: *La Symbolique du livre d'Isaïe*, Roma, PIB, 1973, que es un trabajo pionero de aplicación del simbolismo estructural de G. Durand al libro de Isaías.

El a. se ha propuesto en esta obra aproximarse a la simbólica de los salmos de manera estructural, es decir, superando la simple enumeración y ofreciendo más que un catálogo de símbolos. Quiere presentar los símbolos bíblicos organizados, como propone Durand, de acuerdo a los comportamientos elementales del psiquismo humano que ofrecen los grandes ejes de coordenadas ordenadoras de las, en apariencia anárquicas y contradictorias, constelaciones de lo imaginario. En la primera parte de la obra, Monloubou ofrece una ordenación de los símbolos del salterio alrededor de tres actitudes humanas básicas, elementales: 1) El hombre de pie (cap. I); 2) El hombre sentado (cap. II) y 3) El hombre en marcha (cap. III). En la segunda parte propone esta estructura simbólica de los salmos como camino para renovar la lectura y oración de los salmos y para comprender mejor el sentido profundamente humano de los símbolos litúrgicos del culto, especialmente en sus dos fases: procesión y posesión o reposo.

Con esta obra, Monloubou desarrolla una intuición que esbozara inicialmente en un artículo publicado en la *Nouvelle Revue Théologique* (1979): *Les Psaumes. Le Symbole. Le Corps*. Como lo demuestra este nuevo desarrollo, se trata de una veta rica, promisoría y que puede demostrarse muy fecunda a condición de seguirla enriqueciendo y profundizando. Por un lado, Monloubou queda abierto a los progresos que podría aportar el estudio de la estructura de cada salmo para descubrir, en el interior del texto, en cada frase y en el conjunto: "cette articulation sur l'humain, indiquée par les travaux de G. Durand" (p. 110). Por otra parte, dado que el salterio es un campo de investigación muy reducido en comparación con el amplísimo material que maneja G. Durand, Monloubou ha debido introducir cambios y adaptar el instrumental analítico (p. 16).

A nuestro parecer, el salterio impondría tener en cuenta no sólo el triple parámetro *postural*, sino también imprescindibles componentes históricas. Es cierto que la imaginación toma su material del componente corpóreo. Para ella es además una función íntimamente ligada a la memoria, y por lo tanto a la historia. En el caso de los salmos, es indudable que los símbolos bíblicos están cargados de la experiencia histórica de Israel. No tener en cuenta estos aspectos, tan importantes en el surgimiento y el desarrollo de las tradiciones, sería condenarse a una grave limitación y mutilación en la relectura de la plenitud de sentido de los símbolos del salterio. Basta compulsar, por ejemplo, lo que el autor expone acerca de los temas nocturnos (pp. 27-33) con lo que puede desprenderse de una estructura simbólica como la de Sab. 18, en particular vv. 14-16 donde se combina de manera tan original los opuestos noche-luz; silencio-grito; cielo-tierra. Para más abundamiento acerca de la estructuración simbólica de los temas bíblicos noche-tinieblas, que obedecen a un esquema orgánico de orden más *memorial* que *corporal*, aduzcamos la glosa del Targum Neophyti I a Éxodo 12,42, donde la noche aparece relacionada con los temas de la creación (separación de luz y tinieblas), de la elección de Abraham y la promesa, de la salvación de Egipto y de la redención mesiánica. Es obvio que "lo imaginario" bíblico obedece a leyes asociativas de las que no puede dar razón cabal el mero esquema corpóreo. Para explorar la organicidad de un tema como éste dentro de la historia de las tradiciones bíblicas no se podría soslayar un estudio de la misma, tal como nos la ha ofrecido —por ejemplo— R. Le Déaut, en su: *La Nuit Pascale*, Roma, PIB, 1963. Estas observaciones y puntualizaciones no tienen la intención de disminuir el mérito de este ensayo, sino la de estimular al autor con un eco de nuestro interés y con una sugerencia que lo aliente a continuar explorando el riquísimo campo de investigación en la que se ha internado con este trabajo pionero. H. Bojorge.

Ch. Münchow, *Ethik und Eschatologie: Ein Beitrag zur Verständnis der frühjüdischen Apokalypik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981, 192 págs.

Ética y Escatología: Una contribución a la comprensión de la primitiva Apocalíptica judía reposa sobre el análisis de I Henoc, El Libro de los Jubileos, Testamento de Moisés, IV Esdras y II Baruc. Explora en estos escritos, fuentes de la apocalíptica judía, qué relación existe entre sus concepciones escatológicas y sus exigencias éticas. Es el interés central del autor comprender cómo influyen los hechos escatológicos prenunciados, sobre la vida y la conducta histórica presente. Los textos analizados per-

tenecen al período que va del 200 a.C. hasta el 100 d.C. Tras analizarlos uno por uno, el cap. 7 está dedicado a destacar los aspectos comunes al género, desde el punto de vista formal y literario, así como de contenido. La significación ética no se reduce, en esta literatura, a los trozos parentéticos. También otras formas originalmente ajenas a la parentesis se orientan claramente en sentido ético: Visiones, Interpretaciones de Visiones, Discursos de reprimenda (Scheltreden), Narraciones ejemplares y Panoramas históricos, descripción de las futuras moradas de justos o pecadores. El análisis de las formas de enseñanza ética, así como de las tradiciones y materiales que les son propios, muestra una estrecha relación entre las doctrinas éticas, y escatológicas; y que es esta relación la que fundamenta la subordinación de Visiones y Parentesis. Este hecho de la íntima relación de ética y escatología, que traiciona ya el análisis de los indicios literarios, se confirma mediante el análisis de los contenidos teológicos. La teología apocalíptica tiene una marcada orientación ética. La interdependencia de ética y escatología es un aspecto específico y esencial de la teología apocalíptica. En ella, ética y escatología se condicionan recíprocamente. La acción salvífica futura de Dios determina el actuar histórico presente del hombre. Y es mediante esta acción ética presente que el hombre se apropia de la virtud salvífica o se asegura de que será beneficiario de ella. La escatología posibilita un actuar ético dentro de la visión pesimista de la historia presente, interpretada como preparación transitoria de lo venidero. El paso entre uno y otro Eon, lo asegura una vía ética. Llama la atención, en este contexto fuertemente moralizante, que el Mesías (o en su caso, el Hijo del Hombre) no tenga una función particular desde el punto de vista del magisterio moral. Esta figura escatológica no proclama una nueva Ley, pero enjuicia a los pecadores y cumple diversos roles de protección o salvación de los justos. En la apocalíptica, la ética recibe un acento más descriptivo que prescriptivo, insiste más en las motivaciones que en las obligaciones. Sin embargo, la apocalíptica subraya mandamientos concretos y de ninguna manera es exacto decir que no contenga una ética concreta y particular sino sólo una comprensión general de la Ley. Con todo, lo nuevo y propio de la apocalíptica reside en la motivación de la ética con motivos escatológicos. La apocalíptica no entiende la Ley como una mera norma del actuar. Esta norma es solo un componente de una revelación más amplia, que asigna al hombre su lugar en el universo y también descubre el Plan divino. Es esencial a la apocalíptica el hecho de considerar la interpretación de la Ley como Revelación. Münchow, contra A. Schweitzer, afirma que no se puede sostener conclusiones no podemos reproducir aquí como merecerían. Retengamos la defensa que hace Münchow de las tradiciones apocalípticas contenidas en el Nuevo Testamento, las cuales, lejos de ser eliminadas o dejadas de lado la tesis de que Ley y Escatología son inconciliables. Esta tesis ha conducido a sostener que también son inconciliables la Ética y la Escatología. El capítulo 7 se cierra con un excursus sobre la apocalíptica y la formación de partidos dentro del judaísmo primitivo, en la que discute el problema de si los círculos apocalípticos constituyeron un partido aparte o no (y con cuál de los conocidos podría identificarse). Münchow se inclina a afirmar que fue un movimiento aparte, que se ha de agregar a la enumeración que nos dejó Flavio Josefo, para completarla. El hecho de que no sepamos casi nada acerca de su participación en el juego de las fuerzas políticas de la época —¿abstención significativa?— no permite ignorar la activa participación que tuvieron, mediante sus escritos, dentro de la vida judía. Münchow termina su libro dedicando el capítulo 8 a explorar algu-

nas consecuencias que pueden sacarse de sus análisis para la interpretación del Nuevo Testamento, que como es sabido, hizo propias numerosas tradiciones de la apocalíptica judía. Un capítulo de subido interés, cuyas conclusiones no podemos reproducir aquí como merecerían. Retengamos la defensa que hace Münchow de las tradiciones apocalípticas contenidas en el Nuevo Testamento, las cuales, lejos de ser eliminadas o dejadas de lado por los intérpretes, merecen cuidadosa interpretación. Se ha de prestar atención a su significación cristológica. Münchow propone que "la apocalíptica es la madre de la teología cristiana". Este volumen, de lectura sumamente estimulante, termina con bibliografía (fuentes) e índice de textos. H. Bojorge.

H. Köster, *Einführung in das Neue Testament, im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, W. de Gruyter, Berlin, 1980, XX+801 págs.

La *Iniciación al Nuevo Testamento* que presentamos tiene como subtítulo aclaratorio: *En el marco de la historia religiosa y cultural de la época helenística y romana*. Se trata de un manual. El autor lo dedica a la memoria de su maestro R. Bultmann. Viene a tomar el lugar, renovándolo, del manual del mismo nombre, obra de Knopf-Lietzmann-Weinel. No se trata por lo tanto de una *Introducción* (Einleitung) que se proponga tratar de los escritos del Nuevo Testamento y discutir los clásicos problemas introductorios: autenticidad, fecha de composición, destinatarios, etc. Tampoco pretende ser una Historia de la literatura cristiana primitiva. Ya existe en la misma colección de los *De Gruyter's Lehrbücher*, a la que pertenece este trabajo, una obra de esa índole, la de Ph. Vielhauer, titulada *Geschichte der urchristlichen Literatur*. El autor se propone exponer el decurso histórico. Trata de los escritos cristianos ubicándolos en su lugar histórico. No se limita a los escritos canónicos del Nuevo Testamento, sino que trata también de unos 60 escritos extracanónicos de la literatura cristiana primitiva, compuestos en los primeros 150 años de la historia del cristianismo y que se nos han conservado enteros o en fragmentos. No puede prescindir naturalmente de elucidar los problemas de autenticidad, datación y lugar de origen de los escritos, por lo cual ha de recurrir a las investigaciones histórico-críticas, cuyos resultados ha procurado exponer en cada caso. La tarea es más difícil cuando se trata de los escritos extracanónicos, porque han sido menos estudiados o han sido más recientemente descubiertos. En estos casos el autor no ha vacilado en aventurar hipótesis, prefiriendo eso a desentenderse de ese material. El estado de la actual investigación neotestamentaria no ofrece muchas certezas. Los escritos del Nuevo Testamento son testigos de una evolución histórica colmada de problemas, controversias y tomas de posición. Nuevos descubrimientos de manuscritos que han tenido lugar en los cuestionamientos de la investigación histórica, obligan a volver a delinear la evolución ocurrida, en el marco de la historia de la religión y la cultura del Mundo Antiguo. Este libro se presenta como una ayuda y un estímulo para esta tarea.

El autor es profesor en la Universidad de Harvard, y esta obra es fruto de su labor docente.

La obra está dividida en dos partes: I) *Historia, cultura y religión de la Época helenística*; II) *El Surgimiento y la historia del cristianismo en la Época del Imperio Romano*. En la primera parte (caps. 1-5) se ofrece un panorama histórico (c.1); y se estudian a continuación los temas: So-

ciudad y economía (c.2); Cultura, lengua y literatura (c.3); Filosofía y Religión (c.4); Judaísmo en la época helenística (c.5). En la segunda parte (caps. 6-12) se trata: El Imperio romano como heredero del helenismo (c.6); Fuentes para la historia del cristianismo primitivo (c.7); Desde Juan Bautista hasta la Comunidad primitiva (c.8); Pablo (c.9); Palestina y Siria (c.10); Egipto (c.11); Asia Menor, Grecia y Roma (c.12). Numerosos índices permiten la consulta del volumen: Sistemático; de Citas de las fuentes cristianas (NT, Fuentes citadas por el NT, Padres Apostólicos y Apologetas, Apócrifos); de nombres y temas; de citas de autores modernos. Bibliografía selecta al comienzo de cada capítulo. H. Bojorge.

M. Guerra-Gómez, *El Idioma del Nuevo Testamento. Gramática, Estilística y Diccionario Estadístico del Griego Bíblico*; Aldecoa, Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos, Burgos, 1981 (3ª ed.), 418 págs.

Este libro podrá prestar múltiples utilidades en el estudio del griego del NT. Contiene: I) *Morfología* (25-112) en que trata del alfabeto, elementos de fonética, declinaciones, conjugaciones, adverbios, preposiciones, conjunciones e interjecciones. II) *Vocabulario Estadístico*, a) Un vocabulario estadístico y pedagógico ordenado por grupos de palabras según la frecuencia con que aparecen en el NT y es apto para ejercicios de memorización del vocabulario; b) Índice alfabético y estadístico, tomado de la obra de R. Morgenthaler, *Wortschatzes Statistik des NT* (Zurich-Frankfurt Main, 1958, pp. 67-157). III) *Sintaxis* (245-314). IV) *Estilística*, en la que trata de la naturaleza de la lengua; las palabras: semitismos, latinismos, influencia cristiana; proceso de tecnificación de algunas palabras, valor genético, específico y técnico. Los principales recursos estilísticos. La disposición de las palabras en la oración y de las oraciones en períodos. La prosa rítmica o artística. V) *Léxico de Tecnicismos* (376-399). Contiene además índices: de testimonios bíblicos y patrísticos, de citas extra-bíblicas, de autores modernos y de materias. Se presta particularmente como manual para cursos de seminarios. La presentación técnica es excelente en cuanto a papel, tipos e impresión. Se explica que en pocos años esté alcanzando la tercera edición. H. Bojorge.

E. Haenchen, *Das Johannesevangelium. Ein Kommentar aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von Ulrich Busse mit einem Vorwort von James M. Robinson*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1980, XXXIV+614 págs.

Este *Comentario del Evangelio según San Juan* se base en el manuscrito que dejó preparado su autor antes de morir, en 1975. Consta de una introducción de algo más de cien páginas, ocupando el resto del volumen el comentario del evangelio, que Haenchen divide en 43 secciones.

En la extensa introducción se discute: la primitiva tradición cristiana sobre el cuarto evangelio; la impugnación de dicha tradición por la crítica moderna; el texto del evangelio; desorden y reordenación; el lenguaje del Ev.; Fuentes, Composición, Estilo y Autor; las diversas Cristologías del Ev.

Cada sección del comentario presenta una traducción alemana, bibliografía, explicación de cada versículo y comentarios más generales. Haenchen

dedicó Excursos a los siguientes problemas: El Himno de Jn 1,1-18 (que presenta como prejoanneo); El discípulo amado.

A juicio del prologuista J. M. Robinson, esta obra nos presenta en forma de comentario "los impresionantes resultados de la investigación sobre Juan, desde Wellhausen y Schwartz alrededor del cambio de siglo, hasta los años setenta de nuestro tiempo, con absoluta solidez y prudencia". La primera mitad de nuestro siglo, observa Robinson, estuvo dominada por el gigantesco comentario de Rudolf Bultmann, que reunió en una síntesis difícilmente superable por su erudición: teología dialéctica, hermenéutica existencial, historia de las religiones, crítica de las fuentes e historia de la redacción. Una síntesis que desgraciadamente no es correcta ("Eine glänzende Gesamtlösung... die leider nicht stimmt"). Pero apenas si podía encontrarse alguien capaz de criticar esa síntesis brillante, con igual altura y amplitud de erudición. La muerte de Georg Richter, frustró la crítica que podía venir del campo católico. Y algo semejante hubiera pasado con el comentario de Haenchen, que es una respuesta desde filas protestantes, si no hubiera sido por el valor y la inteligencia de su viuda y la asistencia científica del Dr. Ulrich Busse, con un gesto de colaboración ecuménica.

E. Haenchen, que había dado muestras de su ponderación crítica en su comentario a los Hechos de los Apóstoles (Die Apostelgeschichte, Meyer's Kommentar 1956), trabajaba en este comentario a Juan desde 1954. En él ha integrado las evidencias que se desprenden de los textos de Qumram y de Hag-Hammadi. Para H. el evangelio de Juan ha de ubicarse en el medio de una línea de evolución que va de los sinópticos a los gnósticos; con lo cual se distancia de F. W. Albright, autor que privilegiaba los paralelos qumránicos y se inclinaba a dar por terminada la etapa de comentarios de Juan a partir de influjos gnósticos.

El comentario de Haenchen se sitúa con todo en una línea de cauteloso retorno a posiciones menos atrevidas. Aunque continúa la investigación de las Fuentes, comenzada por Wellhausen y Schwartz, es sumamente crítico respecto de las tesis de Bultmann. Menos optimista que éste, insiste en presentar lo hipotético como meramente hipotético. En ese sentido está más próximo de las posiciones moderadas de Schnackenburg (Freiburg 1979 y Barcelona 1980: en traducción castellana). Schnackenburg, siguiendo los trabajos de E. Schweitzer y E. Ruckstuhl, reconoce el fracaso de la crítica literaria en el caso de Juan, para distinguir diversas fuentes como lo hacía Bultmann. Schnackenburg no sólo confirma las reticencias de Haenchen sino que va más allá. Pero, dentro del ámbito exegético alemán, tan fuertemente marcado por el radicalismo crítico, el comentario de Haenchen, puede sentar figura de moderado. H. Bojorge.

T. Boman, *Einer namens Jesus. Wie ihn die Jünger erlebt haben*. Herder, Freiburg, 1981, 142 págs.

Un hombre llamado Jesús. Cómo lo experimentaron sus discípulos, es una obrita póstuma, cuyo original sueco apareció en 1975 en Noruega y se traduce ahora al alemán, después de la muerte de su autor, sucedida en 1978.

El A., nacido en Oslo en 1894 se desempeñó toda su vida en cargos pastorales, desde su ordenación en 1923. Salvo un trienio de docencia, fue párroco de marinos en Cardiff, North Shields y Hamburgo; luego pastor en Berlín, Drammen y Oslo. Pero durante toda su vida activa y después de jubilado, fue investigador y escritor. Alcanzó notoriedad sobre todo

con su obra *El pensamiento hebreo comparado con el griego* (Göttingen, 1954) que alcanzó 6 ediciones alemanas, 6 inglesas (una de ellas en libro de bolsillo norteamericano), cinco japonesas y una coreana. En castellano sigue desconocido. Su segunda obra importante es: *La Tradición de Jesús a la luz de la nueva ciencia* (Göttingen, 1967). Como señala Johan B. Hygen, en un discurso conmemorativo de su personalidad ante la Academia Noruega de Ciencias (en este volumen: pp. 136-140): "Boman no era un divulgador de ideas comunes. Todo lo que escribió es original, personalmente meditado y novedoso. Boman tiene una increíble capacidad para enfocar problemas manidos, desde puntos de vista inesperados". Era sin duda un hombre que reflexionaba sobre lo que le tocaba vivir. Su tesis sobre el pensamiento hebreo comparado con el griego, nace —por ejemplo— como una intuición, en sus tiempos de estudiante. A partir de la extraordinaria dificultad que encuentra para comprender y aprender los verbos hebreos. Encontraba extraño, dice, que los hebreos, con su agudo sentido histórico, carecieran de formas verbales para expresar los tiempos de la acción. Esta y otras particularidades del hebreo le hicieron advertir que estaba ante un mundo de ideas distinto al de las lenguas europeas. De un autor tan versado y original, es de esperar una obra interesante. Y así lo es —según el autorizado testimonio de Anton Vögtle— este pequeño volumen sobre *Jesús visto por sus discípulos*. En este librito, el investigador y el pastor van de la mano, de modo que lo que aquél pregunta y problematiza, lo pueda predicar éste en forma elocuente y fecundante para la fe.

Es éste un libro de un tipo común. Ilumina trabajosamente y reconstruye la realidad histórica de manera que el lector se siente progresivamente cautivado y se reencuentra con Jesús de Nazareth de una manera nueva.

La pregunta de que parte, es la misma que se planteaban los testigos del ministerio público de Jesús: ¿Quién es Jesús? Las respuestas que se dieron sus contemporáneos fueron diversas y a menudo opuestas. Boman se siente conmovido por el rechazo de que fue objeto Jesús por la parte más ilustrada y religiosamente más cultivada de su Pueblo. Con afectuosa minucia, reconstruye la situación y la problemática de la época, sin caer en condenaciones que pudieran funcionar como descargo de culpa de otras edades.

"Es un libro de fascinante originalidad —dice Vögtle en el prefacio— hasta en los títulos de sus capítulos y la división de la obra... trae una multitud de nuevas observaciones que la investigación no puede desperdiciar." Aunque no comprometa los resultados de su obra, hay que observar (como única objeción señalada por Vögtle) que el autor nivela a veces abusivamente algunos textos que habría que discernir mejor desde el punto de vista de la historia de las tradiciones.

La originalidad y la novedad de los enfoques no es un valor en sí mismo, sino en cuanto refleja aspectos de la realidad aún no conocidos o menos conocidos. En cuanto conduce al lector a un mejor y mayor conocimiento de Jesús, la obra de Boman merece toda atención. Particularmente destacables en este sentido nos parecen los capítulos: *El jurista, El psicólogo, La lucha, La oración, La victoria*. H. Bojorge.

R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan. Versión y comentario*, I, Introducción y capítulos 1-4; II, capítulos 5-12; III, capítulos 13-21, Herder, Barcelona, 1980, 658, 635 y 577 págs.

En un laudabilísimo esfuerzo editorial se nos ofrece en castellano —traducido del original alemán por A. E. Lator y C. Gancho— mejor y más completo comentario de San Juan en lo que va del siglo. El original alemán se publicó en el *Herders Theologischer Kommentar zum NT* a lo largo de una década. El primer tomo apareció en 1965 y los siguientes en 1971 y 1975 respectivamente. Si se tiene en cuenta que su autor, el eximio exegeta neotestamentario de Wurzburg se había iniciado con una disertación sobre *La Fe en el Evangelio de Juan*, que se perdió en el bombardeo de Breslau (1945) y de la que sólo quedaron fragmentos, puede decirse que este comentario es el fruto de más de treinta años de trabajo y de casi toda una vida.

La traducción se ha hecho sobre las últimas ediciones de esta obra. En los volúmenes I y II se ha incorporado un largo apéndice para poner al día la bibliografía de los diversos apartados de la introducción y la bibliografía general; y se han agregado además las apreciaciones de Schnackenburg sobre los estudios joánicos más recientes. Se satisface así a un lógico deseo, manifestado entre otros por S. Sabugal (*Augustinianum*, 16 [1976], 413-414) ya que la primera edición del primer volumen data de 1965 y desde entonces la investigación sobre San Juan se ha enriquecido enormemente. Las notas, que en la obra original iban al pie de página, se reúnen en esta traducción al final del volumen, pequeña incomodidad compensada con creces por la comodidad que supone la traducción.

Schnackenburg despliega en este comentario el mismo alarde de erudición, o quizás mayor, que el que había desplegado Bultmann en el suyo: filología, crítica textual, literaria e histórica, historia de las religiones, filosofía, teología. El estilo es claro, abordable y no se embrolla en la formidable información que trasmite. En una extensa introducción de doscientas páginas (43-240) Schn. trata de las cuestiones introductorias, que son particularmente espinosas en este evangelio y de las cuales depende en gran parte el resultado de un comentario *teológico*, como es el suyo: El Ev. J. como texto escrito; su relación con los sinópticos; crítica literaria; tradición y redacción; cuestión del autor; lenguaje, estilo, movimiento de ideas; medio intelectual y procedencia; tendencias teológicas e históricas de la época; trasmisión del texto y crítica textual; el Ev. J. en la historia. *El Ev. J. como texto escrito* pertenece inequívoca e innegablemente al género "evangelios" y no resulta factible adscribirlo, en contraposición con los sinópticos, a otro género literario; es cierto que el cuarto evangelista no pretendía ofrecer una exposición histórica en sentido moderno y que hay que presuponer una trasposición del mensaje de Jesús a la teología joánica, pero el crítico debe reconocer que el evangelista tuvo la intención de hacernos oír a Jesús mismo. El análisis de la *relación del Ev. J. con los sinópticos* permite concluir: a) una dependencia literaria es inverosímil; b) la tradición lucana es, en conjunto, autónoma; c) pueden suponerse seguramente conexiones transversales con la tradición sinóptica; d) la tradición joánica y la sinóptica son complementarias; e) el Ev. J. muestra vestigios de una vieja tradición de sentencias y acciones de Jesús; f) las diferencias con los sinópticos y sus peculiaridades, no sólo se explican por diversidad de tradiciones sino por su finalidad teológica propia: "su interés principal consiste sin género de duda en hacer que en la acción y las palabras de Jesús descuella la figura soberana del revelador y salvador escatológico, que irradie la gloria del Logos que mora en la tierra y reside entre nosotros, y en mostrar el significado salvífico impercedero de los acontecimientos que habían quedado atrás en la historia" (73). En cuanto a la *crítica literaria*, Schn. observa que hace ya tiempo

que la crítica literaria se ocupa del Ev. J. pero que a despecho de los enormes esfuerzos realizados, no ha conducido a un resultado claro, inequívoco y reconocido. Sin analizar a fondo la historia de la investigación, destaca los planteos y los métodos empleados y desarrollados, con el fin de esclarecer los problemas que plantea el evangelio en este plano, pero sólo en la medida en que son aprovechables para su comentario y sus puntos de vista. En este tercer capítulo de la Introducción, Schn. trata de la Unidad literaria; de las teorías sobre la distinción de distintas fuentes dentro del Ev. J.; de las hipótesis de trasposición de textos y por fin de nuevos trabajos de crítica literaria. Sin compartir los excesos críticos de quienes advierten trasposiciones fracturas y cambios de orden a cada paso, Schn. se muestra partidario del ejercicio de una crítica literaria moderada y reflexiva, en especial para tratar algunos pasajes evangélicos de reconocida dificultad, entre los cuales elenca: a) 5,3b-4; 7,53-8,11 y el cap. 21; b) 14,31; 15,1; 17; 18,1; c) propone la inversión de los caps. 5 y 6; d) 7,15-24 empalmaría tras 5,47; e) secciones discursivas del cap. 3; f) las menciones de Juan Bautista dentro del prólogo; g) otros paisajes aislados más breves. Recuerda las obras que han tratado de explicar estos y parecidos fenómenos mediante hipótesis reconstrucciones de fuentes diversas y redactores sucesivos, entre ellos: Wellhausen (1908), F. Spitta (1910), Bacon (1910) Hirsch (1936), Macgregor y Morton (1961). "*Juntamente con la desazón que causan los «resultados» tan diferentes de los respectivos análisis, surge la cuestión de si con tal clase de trabajo no se formulan demasiadas exigencias al método de crítica literaria... ¿no se basa ya esto en una idea preconcebida del trascurso de la historia, de las condiciones de la Iglesia y del proceso teológico?»*" (79). Tampoco se muestra Schn. inclinado a hacer suya la distinción de dos fuentes propuesta por Bultmann: "*El resultado global del análisis es tan intrincado, que apenas si fue adoptado por ningún otro investigador*" (81). "*Una teoría de distinción de las fuentes que se extiende a todo, propuesta de esta o de otra manera, no es admisible en absoluto*". E invocado el resultado de las investigaciones de Schweitzer y Ruckstuhl concluye que "*el viejo método de crítica literaria ha fracasado en el caso de Juan, por lo menos en la medida en que era practicado anteriormente*" (82). Schn. no acepta, porque ofrece notables dificultades, la hipótesis del desplazamiento de folios y prefiere echar mano de las hipótesis redaccionales. Pero tampoco éstas parecen haber llevado muy lejos: "*algunas recientes tentativas por renovar la vieja crítica literaria del Ev. J. no resultan muy convincentes... parece difícil que sus resultados gocen de amplio asentimiento... La crítica literaria debe hoy asociarse con otros métodos y encuadrarse en el marco más amplio de un examen de la historia de la tradición y de la redacción*". Así entra Schn. al capítulo 4 de su introducción, en el cual se va a fijar una posición personal. Tras un derroche de finos análisis, arriba a bosquejar sus conclusiones según las cuales el Ev. J. "*no se manifiesta ya como obra de un autor y compuesta de una sola pieza y de una vez, sino que permite descubrir una anterior historia de la tradición, y que además fue sometida a una posterior redacción*" (104). Schn. concede honestamente que su concepción personal es discutible pero quiere perfilarla con claridad, a fin de dar a conocer al lector la dirección emprendida por él y que predetermina su comentario. Muy minucioso es el análisis de Schn. acerca de la *cuestión del autor*, contenida en el capítulo 5. Allí analiza y sopesa primero los argumentos de crítica externa y luego los de crítica interna. La solución que propone Schn. a esta difícil cuestión, va en la línea de P. Braun (*Jean le Théologien*) y es una hipótesis también, "*pero una hipótesis que quiere dar satisfacción*

tanto a la tradición de la antigua Iglesia que señala como autor al hijo del Zebedeo, como a las conclusiones que brotan de la obra que tenemos ante los ojos" (131). El autor es bien consciente de que "esta hipótesis no hallará buena acogida entre aquellos que repudian como leyenda la entera tradición de la antigua Iglesia, que miran con gran escepticismo el Ev. J. y tienen a su autor por un tardío y desconocido escritor teológico, cuyo «Evangelio» es absolutamente irrelevante para la historia de Jesús; o lo consideran como un coleccionador de tradiciones que fueron transmitidas en determinadas comunidades cristianas, quizá también en el culto, y que revisten interés al lado de la tradición sinóptica" (133).

Los resultados de los restantes capítulos introductorios difícilmente se dejan resumir. Pero con lo dicho hasta ahora, el lector podrá juzgar si es cierto el juicio de un autorizado comentador de la obra de Schnackenburg: "No es necesario subrayar la apertura y la medida que han caracterizado siempre la exégesis de Schn." (J. O. Tuñi en: *Actualidad Bibliográfica*, 14 [1977], 105-107.107).

De particular importancia son también los Excursos que Schn. ha dedicado a algunos aspectos de la obra comentada. Son: 1) Procedencia y peculiaridad del concepto joánico de Logos; 2) La idea de preexistencia; 3) Los nombres de dignidad de Jesús en Jn. 1; 4) Los "signos" joánicos; 5) El Hijo del hombre en el Ev. J.; 6) La fe joánica; (Vol. II:) 8) Origen y sentido de la fórmula *ego eimi*; 9) "El Hijo" como autodesignación de Jesús en el Ev. J.; 10) El concepto joánico de verdad; 11) Decisión y responsabilidad, predestinación y endurecimiento; 12) La idea de la vida en el Ev. J.; 13) Exaltación y glorificación de Jesús; 14) El pensamiento escatológico en el Ev. J.; (Vol. III); 15) La cena joánica y sus problemas; 16) El Paráclito y las sentencias sobre él; 17) Discípulos, comunidad e Iglesia en el Ev. J.; 18) El discípulo amado. Estos excursos tratan en parte problemas clásicos de la exégesis joanea, pero representan también en parte enfoques personalísimos de Schnackenburg (por ej. el sexto).

Era inevitable que un gran comentario gestado en el mundo alemán de este siglo, estuviera por el sino de ser, querido o no, un interlocutor del comentario de Bultmann. Bultmann intentó con su comentario explicar el Ev. J. a partir del mundo de la gnosis griega y su comentario polarizó la atención de la exégesis joanea, incluso la de los exegetas que intentaban refutar o corregir sus afirmaciones. También Schnackenburg está preponderantemente interesado por los posibles enlaces de Juan respecto del gnosticismo. Los interlocutores nos determinan. Pero el interés de Schn. por el gnosticismo es un interés moderador, semejante al que domina el reciente comentario de Haenchen (Göttingen 1980) publicado póstumamente. No es un reproche sino un lamento el de quienes señalan que Schnackenburg no haya logrado aprovechar mejor en beneficio de su comentario los nuevos caminos que se han abierto recientemente con el hallazgo y la publicación del *Targum palestino Neophyti I* (a cargo de A. Diez-Macho, CSIC, Madrid, 1969-1974) y con los estudios targúmicos relativamente recientes de Le Déaut, Mc Namara y otros. Estas investigaciones targúmicas tienen mucho que decirnos acerca del mundo de pensamiento de la palestina del tiempo de Jesús. Baste señalar por ejemplo la obra de D. Muñoz-León: *Dios-Palabra. Memrá en los targumim del Pentateuco* (Diss. Bont. Inst. Bib., 1968; Ed. Inst. San Jerónimo, Granada, 1974). Es esta una tarea que queda abierta.

Por fin, quien desee situar esta obra monumental en el conjunto de la investigación joanea durante el decenio en que fue publicada, podrá ver: J. O. Tuñi: *El Cuarto Evangelio, Balance de un decenio (1964-1973)*,

en: *Actualidad Bibliográfica*, 21 (1974), 243-289. Allí mismo encontrará referencias a otros boletines bibliográficos sobre estudios joaneos. H. Bojorge.

J. - F. Collange, *De Jésus à Paul: L'éthique du Nouveau Testament*, Ed. Labor et Fides, Genève (Suisse), 1980, XIV+314 págs. (Coll. Le Champ Ethique, 3).

El a. (n. 1944) es docente de teología sistemática y ética en la Fac. de Teol. Protestante de Estrasburgo. Ha escrito un comentario a la carta a los Filipenses (1973).

En esta obra: *De Jesús a Pablo: La Ética del Nuevo Testamento*, el a. se ocupa de elucidar el problema tan debatido de la ética del Nuevo Testamento. En particular el de la relación entre la ética de Jesús y la ética de Pablo. Procura, después de establecer y reconocer las diferencias entre planteos aparentemente opuestos, mostrar las convergencias de fondo entre ambos universos éticos. Esos fundamentos comunes permiten seguir hablando de una ética cristiana. La ética del Reino de Dios, del Sermón de la Montaña y de los hijos del Padre Celestial, no está reñida, a pesar de apariencias superficiales con la ética paulina en que predominan los planteos sobre Ley y Libertad, Justicia y Fe, pero donde también abundan exigencias severas e incluso especificaciones de apariencia casuística. Collange estudia no sólo las diferencias a este nivel doctrinal sino a otros niveles: al de las formas o modelos éticos (imitación-seguimiento; comunión-comunidad; Señor de la Ley-señorío sobre la Ley); y al de los actos éticos (vida según el evangelio; hombre y mujer). "Si la ética es sólo una lista de obligaciones, entonces no es posible hablar de una ética del Nuevo Testamento, sino de éticas diversas, cuando no contradictorias. Pero si se comprende que la variación de las formas de la ley pertenece a la esencia misma de la ética que propone el Maestro, entonces, bajo la dispersión y la contradictoriedad asoma una identidad fundamental" (p. 287). Es Jesús mismo el que "abre los canales de la evolución de la ética cristiana, ilustrada en forma notable por la ética paulina" (p. 288). Collange atribuye una gran importancia a los helenistas —y con ellos a Pablo— en ese primigenio proceso de trasculturación de la ética, en su pasaje del mundo judío al mundo helénico: "Pablo y los helenistas no son sólo los instrumentos privilegiados de la difusión del evangelio del Nazareno en el mundo helenístico; ellos marcan también el camino para los cristianos de todos los tiempos, llamados, ellos también, a vivir el evangelio en el seno de un mundo de contradicciones y de profundas mutaciones. Ellos nos recuerdan que la fidelidad verdadera, es, en este punto, un llamado a la imaginación y a la audacia; y que vivir del evangelio significa descubrir en lo más profundo de la experiencia humana (justamente a través del derrumbamiento de realidades muertas) la emergencia siempre renovada de la palabra y de la acción de Jesús de Nazareth, Cristo crucificado y resucitado por la reconciliación de los hombres" (p. 289). Las tesis de Collange, resultado de su relectura de la evidencia neotestamentaria, tienen obvias implicaciones para la reflexión actual sobre la ética cristiana y para la fundamentación ética de decisiones en problemas tan graves como los de la ética matrimonial, aborto, justicia política y económica. No es difícil ubicarlas dentro de una determinada escuela de teología moral. En todo caso pueden ser fácilmente puestas al servicio de una moral de la situación. Es obvio pues que estas tesis merecen ser discutidas y habrán de serlo. Podemos señalar ya la existencia de una primera confrontación de opiniones entre

el autor y W. D. Davies: "A propos d'une thèse récente. Vers une Éthique du Nouveau Testament. De l'éthique de Jésus de Nazareth à celle de Paul [*Revue d'Histoire et de Phil. Rel.*, 60 (1980), 313-325]. Las reservas y objeciones de Davies se refieren tanto a las relaciones históricas que Collange postula entre Pablo y los helenistas (Hechos 6-7) como a las relaciones entre Pablo y la enseñanza de Jesús y entre Pablo y el Judaísmo, tal como las presenta nuestro autor. H. Bojorge.

E. Dassmann, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, Aschendorf, Münster, 1979, XII+336 págs., DM 28.

El a. (n.1931) es sacerdote de la Diócesis de Münster, desde 1969 enseña Historia de la Iglesia Antigua en la Univ. de Bonn y es director del F. J. Dölger-Institut para la investigación de la Antigüedad.

El Aguijón en la Carne. Pablo en la literatura cristiana primitiva hasta Ireneo investiga el proceso de recepción de Pablo y su doctrina por parte de la Iglesia, desde sus comienzos a Ireneo. *El Aguijón en la Carne* (2 Cor 12,7) alude metafóricamente a ese proceso de recepción, no exento de dolor, oposición y polémica: el mismo Pablo es como un aguijón en la carne de la Iglesia. Desde el comienzo, Pablo debió luchar para que fuera reconocido su evangelio. Y esa lucha por la validez, la comprensión y el reconocimiento de su doctrina, continuó a través de las primeras generaciones cristianas. En la exégesis actual se vuelve a plantear, con apasionado interés, la discusión acerca del lugar que ocupa Pablo en el conjunto del Nuevo Testamento. Esta coyuntura exegética contemporánea explica el interés y la oportunidad de este estudio. ¿En qué medida Pablo fue aceptado, reconocido, corregido o silenciado, en la literatura cristiana primitiva, canónica y extracanáica? Dassmann acomete en este estudio la difícil tarea de exponer este capítulo de la historia de la Iglesia y de la Teología. Es de admirar el poder de síntesis con que logra conducir al lector, evitando perderse en el aparato científico, apoyándose en selectos testimonios de las fuentes, orientándolo con juicio firme y seguro que no se aventura en hipótesis riesgosas, mostrándole las etapas más importantes del proceso histórico de tradición de la doctrina paulina. Sin embargo, de paso, esta obra ofrece información y aclaraciones, acerca de otros problemas también hoy muy debatidos, de los orígenes cristianos: la Resurrección (de Cristo y de los muertos), la Penitencia, la actitud de los cristianos frente al mundo, la significación de Pedro y Pablo para la Iglesia de Roma. El estudiante de teología y el laico culto podrán aprender también mucho acerca de autores y obras del cristianismo primitivo en este trabajo que reposa sobre fuentes y estudios actuales. Espigamos entre las interesantes conclusiones de D.: 1) Gran cantidad de escritos de la literatura cristiana primitiva, pertenecientes a los más diversos géneros, denota el conocimiento de la persona y la obra de Pablo; 2) A pesar de que los escritos denoten grados muy diversos de influencia paulina, Pablo jamás es invocado como el único, ni aún como el más importante, garante y trasmisor de la predicación eclesial; 3) Del silencio de algunos escritos acerca de Pablo no es lícito deducir hostilidad hacia su persona, su obra o su doctrina; 4) Un silenciamiento, aunque sea sólo parcial, de Pablo; o una trasmisión incompleta del mismo, tanto entre autores eclesiásticos como heterodoxos, se puede notar incluso en medios donde se comprueba que existía conocimiento de la teología de Pablo e interés por ella. No es posible ignorar que en el s. II, no se continuó en todas partes

entendiendo y predicando la doctrina del Apóstol en toda su amplitud y profundidad, íntegra y sin cortes. H. Bojorge.

C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today*, Collins-World, Cleveland, Ohio, 1977 (12ª ed.), 192 págs.

El Sentido de Pablo para Hoy, o traducido de otra manera: *La Actualidad de Pablo* es la primicia entre la larga lista de obras que iba a publicar a lo largo de su vida el famoso escriturista inglés Charles Harold Dodd (1884-1973). Se publicó por primera vez en 1920, durante la primera gran postguerra. C. H. Dodd es uno de los clásicos modernos de las Sagradas Escrituras cuyos libros se siguen reeditando y que, como el Pablo que nos presenta en este libro, parece seguir teniendo actualidad hoy. Entre *El Sentido de Pablo para Hoy* y su último libro *The Founder of Christianity* (1971) transcurren 50 años colmados en la labor de escribir y enseñar. Una reseña biográfica póstuma puede verse en *New Testament Studies*, 20 (1974), n.2, pp. I-IV, ofrecida en su homenaje por su colega W. D. Davies. Otra más suscita ofrece H. Dauphin en *Revue d'Histoire Écclésiastique*, 68 (1973), 1033. La lista de sus libros y publicaciones ha sido publicada por R. W. Graham, C. H. Dodd. *A Bibliography of His Published Writings*, Ed. Lexington Theological Seminary Library (Occasional Studies), Lexington, 1974, 27 págs. y este mismo autor le dedica un estudio póstumo: *C. H. Dodd His Work and His Interpreters* en: *Lexington TQ*, 8 (1973), 1-10. Nos hemos detenido a ofrecer aquí estos lugares en que el lector puede recabar información sobre el autor, porque sus obras comienzan a ser conocidas y divulgadas mediante traducciones en el ámbito de lengua castellana recién en esta última década. *El fundador del cristianismo* (Herder, Barcelona, 1974); *La Predicación Apostólica y sus Desarrollos* (Fax, Madrid, 1974); *La Biblia y el Hombre de Hoy* (1973); *Las Parábolas del Reino* (1974); *La Tradición Histórica en el Cuarto Evangelio* (1978).

En *El Sentido de Pablo para Hoy*, Dodd ha intentado sugerir el lugar que ocupa Pablo en la historia de la religión, pero sobre todo se ha esforzado por mostrar lo que él considera que tiene un sentido permanente en el pensamiento del apóstol. Ha tratado de expresar eso en términos modernos y de ponerlo en relación con los intereses y los problemas que ocupan el espíritu de los hombres. Trata de mostrar que en Pablo hay una filosofía religiosa de la vida, radicalmente orientada hacia la idea de una sociedad o reino de Dios. Una semejante filosofía entra fácilmente en contacto con las preocupaciones dominantes del mundo que Dodd observa a su alrededor. Dodd se muestra por lo tanto como un agudo observador y analista, no sólo de las evidencias bíblicas, sino de los hombres que lo rodean. Quizás el secreto de su grandeza exegética se deba no sólo a su innegable erudición y laboriosidad, sino también a ese fino sentido pastoral, que su labor académica no ha logrado ahogar. Dodd es un erudito dotado de fino sentido crítico, pero en él, el espíritu histórico-crítico frente al texto escriturístico no logra extinguir el celo por el bien, no se regodea, como algún que otro crítico, en la demolición de las certezas. Aún reconociendo las fronteras de lo incierto con honestidad, sabe sacar provecho para el hombre, del amplio margen de certidumbres que quedan a su disposición. En este librito, por ejemplo, se basa solamente en las cartas que en su momento se consideran auténticamente paulinas (I Tes; I y II Cor; Gal; Rom; Flm; Filp). El mismo, se inclina a incluir Efesios y II Tes. Sobre estas diez cartas basa su exposición, ya que no puede

persuadirse honestamente de que las cartas a Tito y Timoteo sean auténticas, por lo menos —acota— en su estado actual. Por su sentido pastoral, por su moderación crítica, Dodd es un autor muy cercano a la exégesis católica tal como la concibe la Const. Dei Verbum del Vaticano II. En *hamer Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz*, 1980, 204 págs. (Kohlhammer-Taschenbücher, Bd. 1021).

La Antropología teológica del Apóstol Pablo, se presenta como una esta órbita, el hombre de hoy, podrá reencontrarse con San Pablo, presentado por una mano experta en los problemas de la Escritura y en los del hombre. Pueden verse otras obras de Dodd comentadas anteriormente en nuestra revista: 14 (1958), 360; 20 (1964), 226; 23 (1967), 420; 25 (1969), 208; 31 (1975), 356; 32 (1976), 430. H. Bojorge.

W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus*, W. Kohl-explicación de Romanos 7,17-8,39 en clave antropológico-teológica. En la introducción, el autor plantea dos misterios (literario el uno y de contenido el otro) e intenta solucionarlos. Propone que la Carta a los Romanos contiene dos cartas. Una primera carta a los romanos que consta de 1-1-4,25; 5,12-11,36; 15,8-13 y fue enviada al comienzo del tercer viaje misiona desde Efeso. Una segunda carta que consta de 12,1-21; 13,8-10; 14,1-15,4a.7.5s; 15,14-32; 16,21-23; 15,33 y que habría sido escrita al final del tercer viaje misiona. Habiendo solucionado este misterio literario, queda abierto el camino para solucionar el misterio de contenido. Suponiendo a partir de múltiples indicios textuales que la carta se escribe en el momento en que las comunidades cristianas se independizan de la sinagoga, el a. propone leer la carta como dirigida a los cristianos romanos de origen pagano. Schmithals está particularmente cualificado para estos análisis por su estudio anterior *Der Römerbrief als historisches Problem* (1975). Romanos 7,17-8,39 sería un compendio de antropología teológica paulina; se habría originado en un período anterior, relativamente temprano del pensamiento de Pablo; da la impresión de tener una relación algo floja con el argumento de la Carta. Schmithals le da al fragmento el nombre de *pequeña dogmática* y encuentra en ella una transición (7,1-16); el pecado (7,17-25a); redención (8,2-11); ética (8,12-17); escatología (19-30) y un climax (31-39). Otras obras del autor: *Herrschaft. Biblische Konfrontationen*, Kohlhammer, 1980 (en colaboración con J. J. Gunneweg); *Das Evangelium nach Lukas* (Zürcher Bibelkommentare NT 3.1, Zürich, 1980). El Prof. W. Schmithals enseña NT en la Kirchliche Hochschule (Berlín), y ha publicado antes: *Das Evangelium nach Markus* (1979). H. Bojorge.

W. Metzger, *Der Christushymnus I. Timotheus 3,16. Fragment einer Homologie der paulinischen Gemeinden*, Calwer, Stuttgart, 1979; 164 págs. (Arbeiten zur Theologie, Heft 62).

Metzger, autor de *Die letzte Reise des Apostels Paulus* (1976) (reseña en *Revista Bíblica*, 39 [1977], 188) que aún aguarda ser traducido al castellano, es una figura destacada en la Iglesia Evangélica de Alemania. Fue director del Calwer Verlag y desempeñó puestos de responsabilidad en el Consejo Superior de su Iglesia. Ahora, en el retiro, comienza a entregarnos el fruto de sus conocimientos bíblicos con estas obras. Un reciente volumen reúne trece estudios suyos publicados con anterioridad: *New Testament Studies. Philological, Versional and Patristic* (NT Tools and Studies 10, Leiden, Ed. Brill, 1980).

Ahora nos entrega *El himno Cristológico de I Tim. 3,16*, un intento de reconstrucción de un himno cristológico, una homología o profesión de

fe proveniente de las comunidades de Pablo, que el autor rastrea en I Timoteo y otros escritos paulinos.

Metzger comienza su investigación a partir de I Timoteo 3,16. Examina primero los problemas formales para pasar luego a elucidar los problemas y aspectos teológicos. Procede luego a analizar los seis aspectos del misterio a los cuales alude el texto: revelado, justificado, visto, predicado, creído y exaltado. A continuación considera la estructura del fragmento himnico y acomete la riesgosa tarea de reconstruirlo. La pieza himnica queda ubicada en su significación litúrgica como una profesión de epifanía (Epiphanie-Bekennnis). No se trataría por lo tanto, según Metzger, de un himno de entronización (Thronbesteigungslied), como lo han propuesto Eduard Schweizer y Joachim Jeremías. Y en cuanto a los aspectos teológicos, daría testimonios —a juzgar por el contexto— de una intención antiherética, de una preocupación eclesial y de un interés soteriológico. El himno habría tenido una existencia independiente de I Timoteo y de Pablo, lo cual da ocasión a Metzger para ensayar explicaciones acerca de cómo vino a dar en el texto.

La pieza que reconstruye Metzger es innegablemente de una profundidad y de una belleza impresionantes. El autor es muy consciente del riesgo que significa ver fragmentos himnicos o líricos en pasajes donde el hagiógrafo eleva o sublima un poco su tono. La erudición que despliega para mostrar la verosimilitud de su tesis y la naturaleza de la pieza himnica que logra reconstruir, imponen respecto. La reconstrucción es el resultado de una lectura sagaz, hecha por un maestro que domina los matices del texto y se muestra dotado de una finísima sensibilidad exegetica. El himno estaría formado por tres estrofas de cuatro versos cada una y de tres stiquios cada verso. La primera estrofa se encontraría en I Tim 2,3-6. La segunda estrofa se compondría de I Tim 1,15 (primer verso), I Tim 3,16 (segundo y tercer versos) y se completaría en base a I Cor 15,25 y Mk 12,36 (cuarto verso). La tercera estrofa se encontraría en I Tim 6,14-16. Reproducir el texto griego está desgraciadamente fuera de nuestras posibilidades tipográficas. He aquí una transliteración aproximada dentro de nuestras posibilidades técnicas: I,1: Zoez emon Theos - hos pantas anthropous - thelei sothenai; 2: kai (tous pantas) - eis epignosin - aletheias elthein; 3: Heis gar Theos - heis kai mesites - Theou kai anthropon; 4: anthropos Xristos Iesous - ho dous heauton - antiloutron huper panton. II,5: Kai gar) Xristos Iesous - elthen eis ton kosmon - hamartolois sosai; 6: hos efanerothe en sarki - edikaothe en pneumatí - ofthe aggelois; 7: ekerujthe en ethnesin - episteuthe en kosmo - analemfthe en doxe; 8: (ekathisen en dexia tou Theou - ajri ou the tous ejthrou - hupo tous podas autou); III,9: prosdejometha ten epifaneian - tou kuriou emon - Iesou Xristou; 10: hen kairois idiois - deixei ho makarios - kai monos dunastes; 11: ho basileus ton basileuonton - kai kurios ton kurieuonton - ho monos ejon athanasian; 12: fos oikon apositon - hon eiden oudeis anthropon - oude idein dunatai. La cuestión de si el himno comenzaba con una aclamación (Mégas) o con el primer verso, Metzger la deja abierta. Pero propone que se cerraba como Tim 6,16: Ho time kai kratu aionion. Amen.

Metzger es plenamente consciente del carácter hipotético de su propuesta. Pero su aproximación no podrá ser tildada de caprichosa ni de desprovista de fundamentación verosímil. Esta obra reclama del lector no sólo la capacidad para sopesar el valor de sus argumentos, sino también la sensibilidad exegetica que le permita sintonizar con su intuición. Si un tal lector no quedara del todo convencido, quedará de todos modos;

complacido por esta obrita de enriquecedora lectura, que lo guía hacia las profundidades del texto. H. Bojorge.

U. Vanni, *La Structura Letteraria dell'Apocalisse*, Morcelliana, Brescia, 1980, 335 págs.

Esta segunda edición de la tesis doctoral del autor sobre *la estructura literaria del Apocalipsis*, revisada y profusamente ampliada, se nos presenta con una nueva y larga sección en la que Vanni examina y evalúa los escritos de los últimos diez años sobre este tema. Acepta algunas de las sugerencias expresadas en éstos, aprovechándolas para precisar la estructura propuesta por él mismo en su tesis. Se trata, pues, de una obra imprescindible para quien quiera estudiar el último libro de la Biblia, como una excelente y erudita introducción a su compleja exégesis. Pese a que libros que traten de la estructura exegética suelen ser áridos y analíticos, con todo Vanni, en esta obra suya, ha sabido poner calidez: su entusiasmo por el tema es contagioso, su simpatía personal evidente, y admirable su honestidad para descubrir sólo lo que está en el texto, sin innovaciones ni exageraciones. En la misma introducción Vanhoye sale al encuentro de cualquier duda cerca de que el autor hubiera buscado una estructura que el texto no justifica. Vanni sólo quiere presentar lo mínimo con seguridad, obviando la frecuente tentación de proyectar, en el texto, estructuras ajenas al mismo. Nunca manipula el texto para buscar una estructura neta y completa.

El autor aprovecha de varios estudios realizados en los últimos diez años para "verificar, amplificar y profundizar" lo que había dicho en la primera edición. En la cuarta parte examina las contribuciones de Rousseau, Schüssler-Fiorenza, Yarbo Collins, Hahn, Lambrecht, Feuillet y Giblin sobre el tema de su tesis. En el primer capítulo de esta parte hace una exposición de sus posturas; en el segunda presenta una lista completa de las publicaciones, sobre esta materia, en los últimos años; en el tercer capítulo evalúa las sugerencias, dejando para la última sección un sumario de su nueva toma de posición.

En general Vanni piensa que las sugerencias aportadas no le hacen cambiar la estructura mínima propuesta por él, sino solamente le proveen material para precisiones y detalles. Evalúa las nuevas observaciones en cuanto modifican o confirman su trabajo, dentro de las divisiones del libro original. Nuevamente trata la relación que hay entre el prólogo y el epílogo. Afirma, ahora con más seguridad, las correspondencias literarias que hay entre 1:1-3 y 22:6-21. El primer texto, escrito como título del libro escrito para ser leído como parte de la liturgia (como nota Yarbo Collins), y no como carta pastoral. No acepta la opinión de Hahn de que el título se extiende hasta el v. 8. Después sigue la primera parte del libro (1:4-3:22) que es introducida por un diálogo litúrgico. También otro diálogo litúrgico concluye la segunda parte (4:1-22:5) y todo el libro. Vanni hace notar los muchos elementos en común entre el título y la conclusión, los cuales aparecen a lo largo de todo el libro: 2:16 y 3:11; 1:17 y 2:8 y 22:13, etc. Acepta también la opinión de Giblin de que hay mucha semejanza entre 19:9-10 y 22:8-9.

Vanni duda que haya una estructura concéntrica entre 2:1 y 3:22. El sólo percibe allí una estructura de "rayos". Cristo que habla está en el centro y cada carta es un "rayo" que sale de El. Con mucho respeto añade que, en su opinión, no se excluye totalmente una estructura concéntrica, sino que al menos estaría subordinada a la otra.

El autor hace más precisiones en la sección titulada *Gli Incarichi da Profetare*. La expresión "egenómeen en pneúmati" (caí en éxtasis) de 1:10 significa que él tuvo un encuentro especial con el Espíritu de Cristo. La misma expresión aparece en 4:2, y sirve como evidencia adicional de que hay una primera y una segunda parte del libro. Apunta a dos momentos diferentes de la experiencia profética. La frase "en pneúmati" (en el Espíritu) se encuentra en 17:2 y 21:10, en los que se indica un contacto profundo con el Espíritu pero no necesariamente un traslado fuera del cuerpo. Aparece en dos pasajes correlacionados: la condenación y castigo de la adúltera y el triunfo de la novia, la Nueva Jerusalén.

En la cuarta sección de su obra Vanni trata del término "seemeion" (señal). Le da un poco más de importancia, y la considera más una señal para ser interpretada que un portento. Aparece en tres pasajes: 12:1,3 y 15:1. En el primer sitio la señal aparece con mucha solemnidad. De la segunda no se dice mucho y está subordinada a la primera: la mujer. La tercera señal está descripta como "grande y maravillosa". Según Vanni se da un progreso lineal, en las señales, hacia la última victoria de Dios. Las señales se oponen al falso profeta y a sus secuaces. La lectura de esta obra de Vanni incita, en el lector, el interés por un estudio más profundo del Apocalipsis: pues percibe, no sólo la teología del libro bíblico sino también el estilo del autor y el ritmo de su pensamiento. J. K.

R. Glöckner, *Biblischer Glaube ohne Wunder?*, Johannes, Einsiedeln, 1979, 132 págs. (Col.: Sammlung Horizonte, Neue Folge 14).

¿Fe bíblica sin milagros? El lector creyente (y que sepa alemán) se enterará con alivio, que la respuesta que da el autor a la pregunta con la que ha titulado su libro, es: Nein. No. No hay fe bíblica sin milagros. Que haya un autor que se atreva a contradecir el escepticismo hoy tan extendido entre los académicos, escrituristas, y también sacerdotes y catequistas salidos de sus aulas, va siendo un hecho tan raro, que también parece milagroso. Es este, por lo tanto, un libro que el creyente leerá con regocijo. Está escrito en la sintonía de la misma fe. El autor, nacido en Colonia en 1939 terminó en 1974 sus estudios de exégesis en Bonn. Desde entonces desempeña un cargo en la sección de pedagogía religiosa de la Arquidiócesis de Bonn. Ha escrito anteriormente: *Verkündigung des Heils beim Evangelisten Lukas* (Mainz, 1977). "En la trasmisión de textos bíblicos a nivel de la teología y de la enseñanza de la religión, las narraciones evangélicas de milagros siguen teniendo un rol central. Sin embargo, hay que comprobar al mismo tiempo, que la exégesis moderna enfrenta llena de timideces este dominio de la proclamación. Una timidez que no se limita de ninguna manera al ámbito academicocientífico y sus discusiones, sino que se hace sentir directamente en la predicación y la catequesis. Se abre paso, cada vez más, la concepción según la cual las narraciones evangélicas de milagros no se han de interpretar más como narraciones que intentan transmitir acontecimientos históricos concretos, sino como composiciones simbólico-imaginativas, o como sublimaciones idealizantes, tipificadoras de situaciones cotidianas, al servicio de explicaciones teológicas o cristológicas. Semejantes concepciones amenazan con hacerse obvias y difundirse sin que nadie las cuestione. Se impone por lo tanto someterlas a un renovado y crítico cuestionamiento. Con este fin, sin embargo, sería de poco provecho agregar un par de nuevas variantes a los múltiples argumentos históricos y filosóficos... Más bien habrá necesidad de simplificar de nuevo la multiplicidad de problemas y hacer valer un par de preguntas

fundamentales y orientadoras, frente a la multitud de consideraciones hipotéticas. ¿Cuáles son los presupuestos filosóficos y cosmovisivos de nuestras actuales interpretaciones? ¿Cómo podemos captar —y valorar como medida crítica de nuestros esfuerzos de explicación— la intención de expresión inmediata y la autocomprensión creyente de los escritores neotestamentarios? ¿Son nuestros nuevos intentos metódicos y hermenéuticos suficientemente objetivos y lo bastante libres de prejuicios, cuando tan a menudo acentuamos lo que 'era propiamente' la intención de los Evangelios, en contra del sentido que brota espontánea y originalmente de los Textos? La fuerza de convicción del Nuevo Testamento residió siempre en la sencillez y en la capacidad de interpelación, directamente perceptible, que tienen sus afirmaciones. No se trata naturalmente de prescindir de los métodos modernos de interpretación. Pero cualquier método habrá de ser empleado sin perder de vista cuáles son sus virtualidades y cuáles sus límites". ... "También la Exégesis crítica ha de permanecer dentro de los límites de una responsable proclamación de la fe. De otro modo, la confrontación con la Sgda. Escritura se convierte en un capítulo de historia de la Literatura Antigua. La Exégesis debe ofrecer auxilio en la tarea de esclarecer y discernir y no le es lícito suscitar la impresión paralizante de que todo es posible y, por eso, indiferente. Las páginas que siguen desearían, en esta dirección, señalar un par de accesos al discurso neotestamentario sobre los milagros de Jesús y ofrecer algunas ideas guías fundamentales para la interpretación de ese grupo de textos neotestamentarios. ¿Qué pretensión de verdad tienen estos textos y hasta dónde son creíbles?" (9-10). Para lograr esta meta, el autor procede en cinco capítulos. En el primero, valiéndose de los ejemplos de San Agustín y de Espinoza y de sus respectivas actitudes ante los milagros, muestra cómo nuestras actitudes ante los textos bíblicos son dependientes de condicionamientos filosóficos y cosmovisivos. En el segundo capítulo se expone la autocomprensión creyente de los autores neotestamentarios, en la proclamación de las perícopas que contienen milagros. Y se la muestra como medida crítica de nuestras preguntas e interpretaciones actuales. Esta autocomprensión creyente de los autores del NT, aunque no sea en sí misma un criterio último de credibilidad, ha de ser tenida más en cuenta en la discusión actual. Un tercer capítulo se ocupa de la relación entre los relatos de milagros del Nuevo Testamento y el medio ambiente cultural y religioso. Pretende mostrar la justificación y los límites de los enfoques que se valen del método de religiones comparadas. Por encima de todas las analogías, Jesús permanece irreductible a ellas. El encuentro con los relatos evangélicos de milagros sigue y seguirá siendo una exigencia a nuestra fe, a pesar de todos los esfuerzos exteriores de asegurarles una realidad objetivamente palpable. En todo tiempo y lugar, tanto los milagros mismos de Jesús como la narración de ellos, sólo pueden ser aceptados y entendidos en la fe. Por lo tanto, en el cuarto capítulo, se profundiza en la necesidad y la función de la fe en el encuentro con los milagros de Jesús. También aquí se han de evitar las tesis parciales. También se ha de reconocer que, aún concedida toda la significación y necesidades de la fe frente a los milagros, es también cierto que ellos se adelantan a la fe, la suscitan y la fundamentan. Por fin, en el último capítulo, se expone la interpretación de varias perícopas que tienen como contenido principal la fe en Jesucristo y su comunicación por medio de signos milagrosos. A raíz de esta exposición se señala qué puntos de vista se habrán de poner de relieve en la escuela, la catequesis o también en la predicación, y cómo la explicación del texto se puede combinar concretamente con la proclamación de la fe. El autor

es consciente de que su libro no aporta avances científicos o nuevas tesis. Su intención es someter a discusión un capítulo muy conflictivo de nuestro anuncio de la fe, teniendo en cuenta los modernos métodos de interpretación y desde algunos puntos de vista capitales. Desea también desobstruir ciertos aspectos de la interpretación; reformular ciertas preguntas decisivas y, en la medida de lo posible, responderlas. Su propósito es estimular a un tratamiento honesto de las narraciones neotestamentarias de hechos milagrosos, fortalecer la conciencia de fe, de que no necesitamos escondernos, como avergonzados, delante de estos capítulos de la predicación evangélica. Las perícopas que narran milagros pueden contribuir, también hoy, a fortalecer y desarrollar nuestra fe. Estas son las alegres campanadas evangélicas que nos hace oír Glöckner en una obrita que merecería poderse oír pronto, traducida al castellano, en nuestros cielos. H. Bojorge.

Mary in the New Testament. A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars (Eds.: R. E. Brown y otros), Ed. Fortress Press, Philadelphia, Ramsey, New York, Paulist, Toronto, 1978, XII+323 págs.

Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung. Eine Gemeinschaft von protestantischen und römisch-katholischen Gelehrten, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1981, 304 págs.

En 1973 se había iniciado una labor exegética ecuménica en equipo que debutó con la obra *Peter in the New Testament* (también en traducción alemana en el Kath. Bibelwerk, Stuttgart: *Der Petrus der Bibel*). Esta nueva obra sobre María en el Nuevo Testamento continúa aquél proyecto y también es propiciada por los comités católico y luterano para el diálogo interconfesional. El díptico obedece claramente a la intención de acercarse en dos temas candentes: el primado del Papa y María.

Han colaborado en la elaboración del presente estudio doce exegetas; P. J. Achtemeier, M. M. Bourke, R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, K. Froehlich, R. H. Fuller, G. Krodel, J. L. Martyn, E. H. Pagels y J. Reumann. La obra se articula en diez capítulos. I) Historia del surgimiento del proyecto; II) prolegómenos sobre método, propósito, contenido y presupuestos del estudio; III) el nacimiento de Jesús en las Cartas paulinas; IV al VII) María en cada uno de los Evangelios; VIII) La Mujer en Apoc. 12; IX) María en la literatura del s. II; X) Conclusiones generales. Son editores del volumen los siguientes miembros del equipo: R. E. Brown, Donfried, Fitzmyer y Reumann.

Aunque la obra haya sido llevada a cabo por exegetas protestantes y católicos, la opción metódica está dominada por un planteo dicotómico de Escritura y Tradición que la coloca en el universo mental y teológico luterano de la Sola Scriptura. El método histórico-crítico no ha sido aplicado en esta investigación de acuerdo a las pautas hermenéuticas de la Constitución Dei verbum n. 12, que caracterizarían una exégesis católica. Los miembros católicos del equipo se han plegado a los modos de ver y de proceder de sus colegas protestantes. Las conclusiones a las que llega son por lo tanto, desde un punto de vista católico, reductivas, minimistas y agnósticas. Por evitar caer en el *anacronismo* de la interpretación tradicional, se reencuentran curiosamente con muchas de las tesis ebionitas. Compárense por ejemplo ciertas interpretaciones y conclusiones del volumen con dichas tesis según las expone sucintamente A. Orbe en: *Errores de*

los Ebionitas (*Marianum*, 41 [1979], 147-170); y en: *Cristología Gnóstica*. (Madrid, BAC, 1976, Vol. I, pp. 351-379).

Se ha estudiado la figura de María en cada autor del N.T. por separado. Del estudio resultan como conclusiones: María no fue durante la vida de Jesús un discípulo suyo, aunque probablemente lo fue después de Pascua; la mayoría del NT no conoce la idea del nacimiento virginal. Esta idea deriva probablemente de una retroproyección de la idea de la filiación divina en la resurrección o el bautismo, a su concepción física, combinada con una respuesta cristiana a la polémica acerca de su origen ilegítimo. Los hermanos de Jesús mencionados en el evangelio pueden ser considerados como sus hermanos carnales, pero queda abierta la posibilidad de que no lo sean. El interés mariológico se desarrolló con lentitud. Hay poco interés en María en el siglo segundo. Las referencias a ella se centran principalmente en la cuestión del nacimiento virginal. Judeocristianos y gnósticos creían que Jesús era hijo de José. Los autores ortodoxos subrayan el nacimiento virginal sobre todo como un argumento antiojetista, en defensa de la verdadera humanidad de Cristo. El motivo de la nueva Eva, comienza también en el siglo segundo, en paralelo al motivo paulino de Cristo como nuevo Adán.

Esta obra ha sido recibida con entusiasmo por algunos y con serios reparos por otros. Entre las reseñas favorables puede verse: Rosemary Radford Ruether en *Journal of the American Academy of Religion*, 47 (1979), 314 s; F. W. Danker en *Journal of Biblical Literature*, 99 (1980), 308 ss; muy encomiástica y algo emocional es la de J. P. Meier en *Cath. Biblical Quarterly*, 42 (1980), 116 ss. Objeciones muy serias al método utilizado han expresado entre otros J. McHugh y R. Laurentin. En un extenso artículo titulado *Exegesis and Dogma. A Review of Two Marian Studies* (*The Ampleforth Review*, 85 [1980], 43-57) expone McHugh sus reparos a esta obra y al libro anterior de R. E. Brown *The Birth of the Messiah* (1977). Sin negar capacidad exegética e histórico-crítica a Brown y sus colaboradores, cuestiona el alcance del método y se pregunta si el enfoque histórico-crítico, así manejado, es capaz de desentrañar por sí solo el sentido de los relatos de la infancia y de los textos marianos como Palabra de Dios. Con honestidad académica, McHugh ha dado lugar a Brown para que replique a continuación (pp. 58 ss). El mismo autor había criticado a Brown a propósito de *The Birth of the Messiah* en *Marianum*, 40 (1978), 277-287. R. Laurentin comenta esta obra en *RSPT*, 66 (1981), 125 s. La sitúa dentro de una ola reductora que ha venido a suceder a otra anterior. Hasta hacía poco, el trabajo científico y ecuménico —dice— había descubierto por comparatismo intrabíblico y por retorno a las fuentes de la Tradición judía, las riquezas insospechadas de los evangelios de Lucas y Juan, acerca de la Virgen María. En esta obra, la cuestión de la virginidad es la que se aborda de manera más exterior y suspicaz, con la preocupación de ahorrarle al lector moderno esta creencia arcaica. También Laurentin se había ocupado de *The Birth of the Messiah* en su artículo *Exégèses réductrices des Evangiles de l'enfance* en *Marianum*, 41 (1979), 76-100. Ambas obras obedecen a la misma opción metódica y algunos capítulos de *Mary in The New Testament* son claramente deudores del libro previo de R. E. Brown. H. Bojorge.

C. Folch Gomes, *Riquezas da mensagem cristã. Comentário ao "Credo do Povo de Deus"* Lumen Christi, Rio de Janeiro, 1981, 2ª ed., 691 págs.

Riquezas del Mensaje cristiano, es una exposición panorámica y com-

plexiva de la doctrina de la fe católica que toma como hilo conductor el Credo del Pueblo de Dios, de Pablo VI. Fiel además, a los propósitos del Papa, que lo formuló en momentos de desorientación postconciliar de muchos fieles, para ponerle remedio. La obra puede considerarse como una iniciación teológica o como un catecismo de nivel superior, para fieles de buen nivel cultural y con hábitos de lectura. Será útil también a religiosos o religiosas; a docentes de religión y catequesis. Y puede cumplir en el ámbito de habla portuguesa un papel semejante al que tuvo entre nosotros una obra similar del gran teólogo contemporáneo Cándido Pozo: *El Credo del Pueblo de Dios. Comentario teológico a la Profesión de fe de S.S. Pablo VI*, Madrid, BAC, 1968¹.

Es sabido que el Año de la Fe no tuvo el eco esperado en aquellos años de contestación y que Pablo VI lo cerró con esta profesión de fe. La marejada continuó en la década del 70 y aún no se ha aquietado. Por aquí y por allá siguen surgiendo miniteólogos que no vacilan en contradecir el Evangelio, los Concilios, los Santos Padres y al Papa, desde el altoparlante de las editoriales, los medios de comunicación y la cátedra, creando confusión en los fieles y preocupación en la jerarquía, vejando y erosionando la fe, inquietando y desorientando.

La obra del P. Gomes tiene pues plena vigencia en la Iglesia del Brasil. Y, traducido, podría prestar buenos servicios en las demás, como lo ha hecho la insuperable del P. Pozo. Se presta —por ejemplo— como buen manual para cursos de teología para laicos. He aquí cómo juzga la primera edición de 1974 un gran teólogo contemporáneo: "*Tres grandes obras de géneros bien diferentes. Desde Brasil... un comentario del Credo de Pablo VI. ¿Qué es creer? Dios uno y trino. Jesucristo. La Gracia. María. Pecado Original. Bautismo. Iglesia, Eucaristía. Reino, Iglesia y Mundo. Escatología. Para cada artículo una bibliografía de buena calidad dentro de los límites clásicos. El fin ha sido alcanzado ciertamente: una iniciación teológica accesible a los laicos, más aún, apta para introducir en una actividad teológica*" (Yves Congar, en *RSPT*, 59 [1975] 465). Las otras dos obras con las que cobija a ésta Congar bajo el calificativo de grandes (suponemos que no se refiere al tamaño), son el *Neues Glaubensbuch* ecuménico de J. Feiner y L. Vischer (Freiburg, Herder, 1973) y el *Christ sein* de H. Küng (München-Zürich, Piper, 1974).

En la *Nouvelle Revue Théologique* 97(1975)373, otro crítico comenta: "*El A. ha compuesto una especie de gran catecismo de los artículos de nuestra fe. A nivel de una vulgarización accesible para el público cultivado, retoma, capítulo por capítulo, el camino teológico: sobre la base de los datos bíblicos y de la tradición, cuyo desarrollo es evocado en grandes líneas, hace reflexionar sobre la doctrina común de la Iglesia, cuidando de distinguir de ella lo que son teorías y explicaciones particulares. Sin embargo, ofrece el estado de las cuestiones actualmente controvertidas, de acuerdo a las publicaciones más recientes. Su exposición no se atiende estrictamente al orden y a las proporciones del documento comentado (no es un comentario analítico o exegético del texto pontificio) y está mechado de observaciones históricas muy ilustrativas, por ejemplo en lo concerniente al dogma cristológico o a la doctrina de la gracia. Además, antepone al conjunto una síntesis de teología fundamental, sobre la fe y la revelación. Esta obra, que ofrece una información amplia y bien decantada, imparte sin pedantería una enseñanza claramente ordenada. Servirá a quien desee adquirir una visión mejor estructurada del dogma católico o prepararse a estudios teológicos propiamente dichos*". Coincidimos con estas apreciaciones, que por otra parte confirman numerosas reseñas aparecidas

con motivo de la primera edición: O. Rodríguez, en *Eph. Carm.*, 27 (1976), 542; L. B. Gillon, en *Angelicum*, 54 (1977), 578; V. M. Leroy, en *Rev. Thom.*, 79 (1979), 350; A. Rivera, en *Eph. Mar.*, (1976), 404; C. L. Bins, en *Persp. Teol.*, 8 (1976), 111. No consideramos pertinentes las reservas que, en una reseña por otra parte positiva en su conjunto, formula P. Rangel, en *Atualização*, 6 (1975), 71-72, aunque no hemos podido encontrar el comentario posterior que promete el reseñista. Como queda dicho, no le faltan al P. Gomes ni el ejemplo ni la aprobación de *grandes teólogos contemporáneos* que abonan el acierto de la impostación metódica y pedagógica e incluso —¿por qué no?!— apologética de su obra. La experiencia de cursos de teología para laicos, demuestra que el laico de hoy y el creyente contemporáneo desean precisamente que se les suministre una visión claramente ordenada de la doctrina católica, sin extraviarlos con prematuras problematizaciones. Por otra parte, lo perenne difícilmente puede ser actualizado por mera reorganización exterior de la materia. Y no es sensato esperar que en momentos de confusión, una obra que precisamente se propone conjurarla, se asimile a las obras de problematización teológica, que aunque puedan ser profundas y encomiables, le quedan grandes a los principiantes a quienes se destina esta obra; o son ajenas a la inquietud del común de los fieles latinoamericanos.

Como no disponemos de un ejemplar de la primera edición de esta obra, no podemos ofrecer, como hubiera sido nuestro deseo, el elenco de correcciones y ampliaciones introducidas por el autor. Del mismo, se ha publicado: *Deus é comunhao. O conceito moderno de pessoa e a teologia trinitária* (Pars dissertationis ad lauream, en: Fac. Theol. apud P. Univ. S. Thomae in Urbe, Roma, 1978, 194 págs.). H. Bojorge.

S. M. Ramírez, *La esencia de la caridad*, Biblioteca de Teólogos Españoles, vol. 31, Madrid, 1978, 384 págs.

Esta obra corresponde al curso impartido en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca en 1946-1947 y su versión original en latín estaba (en 1978) en curso de publicación en las opera omnia del autor. El P. Rodríguez, que la ha traducido, anteriormente había editado y revisado la traducción de *Los dones del Espíritu Santo* del mismo autor (Cfr. *Stromata*, 36 [1980], 69).

En esta obra el P. Ramírez procede en una forma menos rígida, en cuanto al uso de silogismos, que en su tratado *De hominis beatitudine*, o aun en *Los dones del Espíritu Santo*.

Adapta el modo de tratar los temas a sus características; así en algunos partirá de un silogismo que probará por los procedimientos clásicos de S. Escritura, Padres, Magisterio y razón teológica. En el objeto formal quo, o motivo formal de la caridad, se extiende en la historia y en su discusión.

El plan preveía tratar de la esencia de la caridad en 2 apartados: 1. Absolutamente en sí misma; su esencia metafísica y su esencia física. 2. Relativamente a otras virtudes y dones divinos. Pero lo publicado se limita a la esencia metafísica. No se menciona si su curso abarcó lo propuesto.

Como lo ha mostrado el autor en otras obras, su erudición es muy amplia y está sólidamente fundamentado en la metafísica y escolástica. Hay algunas referencias, aunque escasas, a enfoques contemporáneos del autor.

Dada la fecha del curso (1946-47) queda fuera de consideración lo

mucho que sobre este tema se ha trabajado (p. ej. Gilleman, *La primauté de la charité*) tanto en teología como en fenomenología, etc.

Es una fundamentación valiosa en todo lo que tiene de clásico (y que por lo tanto trasciende el tiempo) el tratado de S. Tomás, que inspira y orienta al autor.

En la introducción hay una orientación bibliográfica dividida según las disciplinas: filósofos (muy pocos modernos), Santos Padres, teólogos (sobre todo antiguos). Pero la obra no tiene índices sistemáticos (autores, materias).

En las citas a pie de página son escasísimas las referencias a autores de este siglo. J. A.

B. Valero, *Las bases antropológicas de Pelagio, en su tratado de las Expositiones*, Publicaciones de la Pontificia Universidad Comillas, Madrid, 1980, 398 págs.

Dos criterios guían al autor en la elección del tema: 1) estudiar un escrito de Pelagio (no a través de S. Agustín) y que fuese desde un campo neutral; entiendo que el a. se refiere a que sea una obra espontánea y no de controversia y para ello elige las "Expositiones XIII epistularum Pauli" (aunque haya quien vea en ella una reacción anti agustiniana); y 2) elegir de antemano un tópico teológico y examinarlo en esa obra concreta. Dice el a. que sólo así podría "descubrir algo y en todo caso establecer un método". Elige "bases" antropológicas y no "antropología" porque busca aquello en que descansa o se apoya la antropología de P. Por ello no se consideran los temas del pecado original ni de la gracia, que "no son bases lógicas de su pensamiento". Podría objetarse que por su posición anti-maniquea, que aborrece todo fatalismo, hay en P. una concepción de Dios que también podría ser base lógica de su pensamiento; en particular: Dios no hace acepción de personas, Dios no manda ni sugiere lo imposible, Dios perdona los pecados a los penitentes. El a. considera que una frase, "homo ex spiritu et carne constructus est" indica el punto neurálgico del pensamiento de P.

Comienza el libro con el concepto de carne en P. (cap. 1); de espíritu del hombre (cap. 2); de espíritu de Dios (cap. 3); la implicación de los dos anteriores en el hombre, hombre interior-exterior, hombre carnal-espiritual (cap. 4); el muy importante tema del hombre histórico con sus tres tiempos de naturaleza, ley y cristianismo (cap. 5); y la libertad en el hombre, donde los temas anteriores encuencan su coherencia dinámica. Termina con una conclusión amplia que fija explícitamente la cohesión sistemática de las diversas líneas descubiertas.

De acuerdo al título, el a. utiliza en profundidad sólo las *Expositiones*. La bibliografía que antepone es abundante, pero nos advierte el a. que sólo será utilizada con parsimonia, en parte porque la orientación de los autores es muy dispar y requeriría excesivos matices.

En su síntesis el a. señala tres núcleos de la concepción pelagiana del hombre: 1) su sistema antropológico de base; 2) las connotaciones históricas del mismo; y 3) sus límites; estos serán los items que considera en la conclusión amplia. Los dos primeros están imbricados por la preocupación anti-maniquea de P. En la tercera el a. busca una cierta valoración crítica y sobre todo proyecta por contraste una nueva luz sobre el conjunto. Creo que el segundo núcleo contradice algo lo que dijo el a. al explicar la elección de la obra, o sea que fuese espontánea y no de controversia. Digo algo porque propiamente no hay controversia, pero sí una preocupación normal

de oponerse a una concepción del hombre muy peligrosa que ejercía y ejerció después mucho influjo. El a. afirma (p. 367) que el blanco explícito de P. no es sin más el maniqueísmo histórico, sino todo sistema que de alguna forma se pueda reducir a él; o sea un maniqueísmo teórico.

El a. distingue en la doctrina de P. tres planos del hombre: 1) el sustancial-paradigmático (en sus constitutivos substanciales); 2) un plano intermedio (de acción con sus potencias y con la libre elección); y 3) de consumación (en el que el hombre queda determinado como espiritual o carnal). P. dirá: posse-velle-esse, dando con los verbos una visión más dinámica. El hombre sería obra de sí mismo, con las posibilidades que Dios le ha dado.

El a. después de exponer estos planos anota la despauverización del sentido de "sarx" en S. Pablo, que "representa al hombre integral 'pre-cristiano' alterado en su mismo ser por el pecado (original y actual), e incapaz de liberarse de esta situación", y "afectado en su misma naturaleza por el pecado. Por el contrario, según P., el pecado ni procede de la naturaleza ni puede afectar a la naturaleza humana misma; habita en el hombre como algo extrínseco, como un huésped" (p. 360). He citado este párrafo porque encuentro dos aspectos que es oportuno notar en la obra: 1) no es conveniente utilizar sin matizarlos, conceptos que han experimentado mucha mutación, como es el de *naturaleza*; a partir del siglo XVI se generaliza el concepto de naturaleza pura, y por la exposición del a. queda la impresión que P. lo intuyó, en cuyo caso habría que considerarlo explícitamente. Uno puede preguntarse qué es esa naturaleza que no fue creada para la inhabitación, ni la tuvo ni la tendrá, ni la necesita para cumplir su fin. (Nota: en el cap. IV se menciona a menudo lo que para P. es el "hombre esencial", o el "hombre en cuanto tal", aunque no dice que sean términos de P.) Y 2) el segundo aspecto que quiero notar en la obra es que el a. al buscar las bases antropológicas no ha querido considerar los temas del pecado original y de la gracia, en cuanto expuestos por P. Pero de hecho, con bastante frecuencia ha tenido que hacer referencia a ellos, sobre todo a la gracia que llamamos *elevante*, porque esas bases nos muestran peculiarmente un hombre autosuficiente para llegar a su término, aunque ciertamente con lo recibido por Dios en la creación y en la Redención, pero ésta no afecta el ser del hombre como no lo afectó el pecado. Dado que las Expositiones son un comentario a S. Pablo, es obvio que el A. compare a ambos y así surgen los temas de pecado original y gracia; las bases aparecen así en contraste con la enseñanza paulina. Me parece bien el método del a., pero de alguna manera matiza su afirmación que el pecado original y la gracia no son bases lógicas del pensamiento de P. Me parece que así como P. tiene como trasfondo el maniqueísmo, es poco probable que no tuviese también como trasfondo la inhabitación transformante del Espíritu Santo en el regenerado, que se encuentra sobre todo en los Padres griegos, quienes también tienen una fuerte preocupación anti maniquea.

Quiero notar aquí que en la conclusión el a. al contraponer el pensamiento de P. al de Pablo, utiliza preferentemente a autores protestantes para explicitar el pensamiento paulino sobre el hombre y el pecado. Este aspecto es uno de los controvertidos entre católicos y protestantes y por lo tanto no me parece conveniente su uso en este caso. Además los protestantes están más alejados que los católicos de la posición pelagiana en cuanto a las posibilidades del hombre para obrar el bien.

Las bases antropológicas aparecen muy claras en su posición anti-maniquea que el a. observa y analiza en muchos lugares y recapitula en

el segundo párrafo de las conclusiones. Aparece claro en el análisis que para P. el fin del hombre es la vida perpetua (como la llama el a.) aunque no incluya en ella una transformación del hombre. Para llegar a esa vida se afirma que en P. hay dos factores de discontinuidad en la historia del hombre. "Por una parte la acción libre del hombre, con la 'oblivio' y la 'consuetudo'... que provoca continuamente un proceso de degradación progresiva... mientras que el factor divino se encargará de restituir al hombre a su propio ser, o, en términos pelagianos, su propio poseer" (p. 368).

Creo que es cierto, como dice el a. en P., que el destino del hombre se agota en el orden ético, pero es conveniente aclarar que P. no es un mero teísta. El a. en muchos lugares muestra la religiosidad, la acción mediadora de Cristo, ciertamente tan restringida, que lo fundamental desaparece; una mutilación: similar se señala con respecto a la justificación por la fe y carácter escatológico.

En las penúltimas páginas del libro, el a. dice que "Pelagio propicia una verdadera redención propiciatoria, de perdón sobrenatural del pecado en virtud de la muerte de Cristo. Sin embargo, la redención no es sólo eso. Su concepto de la 'sola fides', terminológicamente tan rico, quedaría desvanecido en las explicaciones que le acompañan... P. viene a incidir en un tipo de justicia veterotestamentaria de obras y a mutilar lo más paulino y teológico de la redención: la vida de Cristo, significada propiamente en el término de la sola fe" (p. 387). Creo que este resumen muestra la profunda falencia de P., pero también que hay una componente religiosa y cristiana.

Anoto yo que ese es el gran peligro del pelagianismo. Como el maniqueísmo y otras percepciones del hombre y de Dios, condensa P. una tentación reduccionista ante el misterio de Dios creador y salvador y el del hombre creado para Dios, libre pero que no puede llegar a su término natural sin el don de Dios. El reduccionismo consiste en eliminar o delimitar mucho uno de los componentes. P. reduce el don de Dios a la creación del hombre (donde estrictamente no hay don, pues no preexiste un donatario) y a una función de Jesu Cristo únicamente externa.

La *mentalidad* pelagiana, se encuentra con cierta frecuencia entre los católicos actuales; es muy tentador todo lo que exalte la autorealización del hombre, el ser único artifice de su destino.

Creo que esta obra es muy útil, no solamente por su contribución a la historia eclesiástica, sino también porque nos hace profundizar en una *mentalidad* que, según creo, tiene vigencia entre muchos católicos.

La obra está bien ordenada y su expresión es clara. Demuestra un conocimiento acabado de P. y de sus comentaristas. La edición ha sido muy cuidada, prácticamente sin erratas. Tiene dos índices: uno de las citas de P. y otro de autores antiguos y modernos. No hay índice de materias, que tan útil es cuando se trata de obras básicas que sirven de referencias.

Termina el a. diciendo: "...la teología de P. es verdadera teología centrada en el hombre: de ese hombre a quien desde el principio quiere 'plus quam homo'. ¿Teología idealista? Esa es quizá la principal virtud del pensamiento pelagiano; pero también la principal debilidad". J. Amadeo.

O. Mochti, *Das Wesen der Sünde*, Pustet, Regensburg, 1981, 336 págs.

La Esencia del pecado lleva el n. 25 de la colección "Estudios sobre la historia de la Teología Moral católica", y enfoca como subtema, *la continuidad y el tratamiento de la intelección del pecado en los teólogos morales, del ambiente de habla alemana, de la primera mitad del siglo XIX*. Después

de una introducción en la que se plantean interrogantes primordiales, el autor aborda las implicancias de la Ilustración y del Romanticismo. En un segundo capítulo pasa lista a los teólogos morales de la época y lo hace considerándolos desde la perspectiva de su biografía y sus sistemas. En el capítulo tercero considera el concepto y la esencia del pecado en los teólogos morales, la influencia de sus posturas y las diversas aperturas que tienen frente a los nuevos aportes. Concluye su obra con una serie de consideraciones: el pecado en contraposición con la virtud (el mal frente al bien), las dimensiones morales del pecado; la dimensión antropológica del pecado y la dimensión teológica. La obra concluye con un buen índice de nombres, conteniendo, además, una abundante bibliografía. La obra, además de ofrecer un detallado y profundo relevamiento de las posturas en teología moral, acerca del tema del pecado, en la primera mitad del siglo XIX, tiene el mérito del método utilizado. Se trata de una reflexión que toma muy seriamente en cuenta el desarrollo histórico, y —sin caer en un historicismo— es consciente que, para la reflexión teológica, no se puede obviar el camino andado por quienes investigan y enseñan. Existe, metodológicamente, una dialéctica entre tradición histórica de la reflexión teológica, reflexión teológica y desafíos planteados por la vida de los cristianos. Un no respetar las competencias de los diversos elementos de tal relación dialéctica conduce, necesariamente, a los reduccionismos, que terminan por empobrecer la teología: o se niega su historia (que finalmente es negar la historia del pueblo fiel de Dios), o se niega la reflexión teológica (y se cae en un historicismo o en una moral de situación), o se acentúa demasiado la reflexión circunscribiéndola en los desafíos actuales, y —de esta manera— se depotencia de tradición a la teología. El autor, creemos, acierta aquí con su método teológico, y da un ejemplo de cómo debe manejarse, con madurez, con interacción dialéctica. En definitiva, reflexiona abierto a los nuevos desafíos, con verdadera disciplina de pensamiento, y teniendo en cuenta el *sensus ecclesiae*. J. B.

G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1969, XV+684 págs.

El manual *Fenomenología de la Religión* ha sido ya objeto de una presentación en nuestra revista (R. Delfino, *Stromata*, 28 [1972], 612) que da cuenta de su contenido y registra su utilidad al mismo tiempo que señala algunas limitaciones. Delfino se adelantaba así a apuntar y precisar aspectos de la obra con los que coincidirían otros comentaristas. Nos parece útil complementar la presentación de Delfino elencando algunos de esos ecos y comentarios posteriores al suyo, porque contribuyen a situar esta obra, importante, de acuerdo a coordenadas críticas. No volvemos por lo tanto a describir el contenido de la obra, que bosqueja Delfino y que entre todas las reseñas describe más extensamente Hoheisel en *Anthropos*, 66 (1971), 587-590. Tratamos aquí de señalar algunos aspectos en que la obra de W. presta servicios a la ciencia de las religiones ayudando a corregir prejuicios; otros aspectos en cambio que habría que complementar y corregir. El mismo Widengren declara que escribió esta obra en abierta y consciente oposición contra la orientación evolucionista que dominaba en Suecia hace unos 35 ó 40 años y estaba representada por estudiosos renombrados. La corriente evolucionista en la Ciencia de las Religiones era consecuencia de aires filosóficos propios del mundo académico sueco. Y la reacción de W. también lo es. El evolucionismo postulaba una evolución desde formas inferiores o formas superiores o más puras de

religión: del poli al monoteísmo; de la idea de Tabú a la Santidad; de la magia, el fetichismo y el animismo hacia la fe en un Dios Supremo; de la superstición a la religión y de la religión a la fe, etc. El evolucionismo ofrecía una sistematización atrayente de la pluralidad de los hechos religiosos. Era atractivo. Pero por ser prejuiciado era poco objetivo. Widengren corrige esa óptica voluntariosa mediante un esfuerzo de descripción que iba a merecer justamente el reproche de asistemático. El trabajo de Capps que citamos más adelante nos hace comprender cómo ha de entenderse la "fenomenología" de Widengren, la cual no ha de ponerse en relación con Husserl.

El evolucionismo ha ido siendo superado en el ámbito de las Ciencias de la Religión. En este sentido, la obra de Widengren, no reviste la misma impactante actualidad hoy. Conserva sin embargo todo su valor informativo. Pero además puede contribuir a corregir posturas, precomprensiones, y prejuicios evolucionistas que siguen rebrotando tenazmente en otras disciplinas, particularmente en teología. En el actual diálogo teológico ecuménico se aventura a menudo una oposición simplista entre religión y fe, "cristianismo sin religión", "religión sin fe", "irreligión religiosa" entre otros. Conceptos que podrán tener el atractivo propio de los *slogans* pero que sólo contribuyen a complicar más la discusión. W. Keilbach, un reseñista de esta obra, registra este fenómeno en la teología actual y opina que "las conclusiones del fenomenólogo de la religión Widengren, muestran hasta qué punto es endeble el fundamento sobre el cual reposan" (*Münchener Theol. Zeitschr.*, 24 [1973], 70-72.70). En efecto, las investigaciones de W. quitan fundamento a ese género de distinciones entre fe y religión. Distinciones que entre nosotros son conocidas también, no sólo por el diálogo teológico-ecuménico, sino en el contexto de los debates de teología política: "cristianismo sin religión", "cristianos anónimos"... y por una multitud de intentos de retraducir o redefinir el cristianismo prescindiendo de la revelación; de reconstruir una teología que parta de la observación socio-política o de la reflexión sobre la praxis. Contra estos y otros reduccionismos los resultados de la investigación de Widengren pueden actuar como correctivos. En efecto, Widengren afirma que: "lo característico de la Religión es, en primer lugar, la fe en Dios" (18, cfr. también 8 y 46); que: "la fe en el Dios Supremo puede señalarse como el constituyente nuclear de toda religión" (4) aún concediendo que apenas es posible aventurar un juicio general acerca de si esa fe en un Dios Supremo sea monoteísta o no (128). Citando a M. Eliade, (*Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949), afirma que: "la fe en un Dios Supremo en los actuales pueblos sin escritura y en los primitivos pueblos de cultura, no es una teoría sino un hecho comprobado" (47, nota 2; 128-129). Para Widengren, además, la fe "es una convicción intelectual tanto como una confianza" (188). (Keilbach l.c.).

Valga este ejemplo para mostrar cómo han incidido en la teología los impulsos que le llegan desde la ciencia de las religiones y cómo puede servir a la teología (con las debidas cautelas) la obra de Widengren.

Parece conveniente ofrecer un panorama de otras obras de Widengren, para mostrar cuáles son los principales acentos en la investigación personal de este autor: *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents*, Stockholm, 1937. - *Hochgottglaube in alten Iran*, Uppsala, 1938. - *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*, Uppsala, 1941. - *Religionens värld*, Stockholm, 1953² (el original de *Religionsphänomenologie*; 1945¹). - *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte*, Leiden, 1955. - *Sakrales Königtum im Alten Testament*, Stuttgart, 1955.

- *Muhammad, the Apostle of God*, Uppsala, 1955. - *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln-Opladen, 1960. - *Iranische Geisteswelt*, Baden-Baden, 1961. - *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961. - *Das Prinzip des Bösen in des östlichen Religionen*. En: *Das Böse. Studien aus dem C. G. Jung Institut*, XIII, Zürich-Stuttgart, 1961. - *Religionens ursprung*, Stockholm, 1963². - *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, reseñada en *C y F*, 21 (1965), 526. Más bibliografía suya puede verse en el volumen de homenaje que se le dedicó: *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren* ... 24/IV/1972... oblata... 2 Vols. (Studies in the History of Religions (Supplements to Numen), 21 y 22, Leiden 1972) donde hay una lista de sus obras hasta esa fecha en las págs. 449-464. Destacamos además, por su importancia y porque el lector la encontrará traducida al castellano, *Historia Religionum. Handbook for the History of Religion* (Leiden, 1969) coeditada por Widengren y C. J. Bleeker. Versión castellana: *Historia Religionum. Manual de Historia de las Religiones* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1973ss). Particular interés para la teología reviste también *Phenomenology of Revelation*, en el volumen colectivo *Revelation in Christianity...*, Studia Missionalia 20, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1971, págs. 301-319. Sobre los problemas metódicos de su disciplina, Widengren se ha expresado en *La méthode comparative: entre philologie et phénoménologie en Numen*, 18 (1971), 161-179 y en *Studies in Hist. of Rel.*, 19 (1972), 5-14.

Religionsphänomenologie se compone de 21 capítulos dedicados a tratar otros tantos temas: Religión y Magia; Tabú y Santidad; Fe: el Dios Supremo; Fe: Panteísmo, Politeísmo, Monoteísmo; Los seres malos y lo malo; Mito; Fe y Mito; Rito; Confesión, Penitencia y Oración; Sacrificio; Lugar de Culto; Monarquía Sacra; Muerte, Sepelio y Culto de los Santos; Espíritu y Alma; Escatología; Apocalíptica; Actitud gnóstica; Mística; Palabra Sagrada y Escritura Sagrada; Formación del Canon; Individuo y Comunidad. La obra termina con Bibliografía y tres índices (autores; citas de fuentes; nombres y temas).

Se ha señalado que este método de exponer por yuxtaposición de temas sin intento de una organización más sistemática "no tiene suficientemente en cuenta la integración de cada fenómeno en su propio contexto religioso y que al aislarlos de este contexto se hace más difícil su recta valoración" (E. Baron, en: *Arch. Teol. Granadino*, 33 (1970), 361-368). Es su riesgo intrínseco: que se esfumen los elementos diferenciales de cada religión en aras de la presentación conjunta de sus elementos comunes. ¿Es lícito desgazar los elementos de conjuntos estructurales indesmembrables como son cada uno de los sistemas religiosos? ¿Se es fiel a cada uno de ellos? Se puede suscitar fácilmente la ilusión de que el significado de los elementos es el mismo en todos los sistemas y que, por lo tanto, las religiones no son sustancialmente distintas unas de otras. No es equivalente una exposición de modelos de autos armados, que una exposición de los repuestos y las partes por separado, ordenados según su función. Otro riesgo del método descriptivo-temático es que las coincidencias y semejanzas pueden sugerir la existencia de dependencias históricas (sincretismos) donde en realidad no las hay (Cfr. la reseña de M. Schrama, en: *Augustiniana* 25 [1975], 192-195). Parece que necesariamente, el método descriptivo ha de ser corregido y complementado con el método histórico.

No falta sin embargo quien defiende el método de Widengren, que sería característico de la escuela de Upsala y más universalmente de los estudiosos de Suecia: "El interés por las descripciones, por los motivos, por

los modos y por el estudio de temas, ha ido manifestándose crecientemente como una característica de los enfoques suecos en los estudios religiosos del siglo veinte". Así dice W. H. Capps en una exposición muy recomendable porque sitúa a este autor y su obra en el panorama de las corrientes de la Historia de las Ideas contemporánea: *Geo Widengren on Syncretism: On Parsing Uppsala Methodological Tendencies*, en: *Numen*, 20 (1973), 163-185.165. La morfología del intento widengriano de historia de las religiones estaría —según Capps— en coincidencia sustancial con la nueva dirección impresa a la filosofía y al mundo académico sueco por el ala positivista de Upsala y bajo el influjo ambiental del positivismo sueco originado en Hägerström y Phalén. Sin embargo hay aspectos de su obra que divergen mucho de los postulados positivistas. Uno de ellos sería que W. suele hablar de los contactos e influjos (y hasta de sincretismo) entre los diversos contextos religiosos significativos. La discusión metodológica es intrincada. No puede esperarse que una ciencia que, como la Ciencia de las Religiones, está, a pesar de la complejidad alcanzada, recién en pañales, pueda ostentar ya una metodología inmaculada y aceptable para todos. Pero las precisiones de uno y otro lado, son dignas de ser tenidas en cuenta, para aprovechar al máximo las virtudes de este instrumento de trabajo y para reconocer sus límites. H. Bojorge.

M. Simon, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1981, Vol. I: XX+370 págs., Vol. II: VI+371-352 (Wissenschaftliche Untersuchungen z. NT 23).

Por una feliz iniciativa del Prof. Martin Hengel que dirige esta prestigiosa serie de la editorial tuinguesa, aparecen reunidos en estos dos volúmenes, bajo el título: *El Cristianismo antiguo y su contexto religioso*, cuarenta y siete artículos y estudios breves del Prof. Marcel Simon, catedrático de Historia de las Religiones en la Fac. de Letras de la Univ. de Estrasburgo.

M. Simon es una de las figuras importantes en el ámbito de los estudios sobre el cristianismo primitivo. Llegado a la madurez de su carrera científica y docente, esta publicación de sus escritos menores forma parte de los merecidos reconocimientos académicos. Recientemente se le había ofrecido un volumen de homenaje: *Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon* (de Boccard, Paris, 1978), cuyo título —dice A. Paul comentándolo en un boletín de *Rech. Sc. Rel.*, 68 (1980), 531-535—: "quiere resaltar el propósito de estudiar el cristianismo como historiador de las Religiones, que es la característica original de los trabajos del gran profesor de Estrasburgo". El volumen de homenaje contiene la lista exhaustiva de las publicaciones de Simon, así como trabajos de F. F. Bruce, A. Th. Kraabel, A. Pelletier, R. Mc.L. Wilson y otros. Por dos de sus obras mayores, M. Simon figura, en compañía de H. J. Schoeps y J. Daniélou, entre los autores de los últimos tiempos que han hecho aportes más importantes y originales al conocimiento del judeo-cristianismo. Son ellos: *Recherches d'histoire judéo-chrétienne* (Paris, 1962) y *Verus Israel* (1949¹, 1964², Paris). Comentando esta última obra, J. Daniélou, concluye destacando "el equilibrio de las posiciones del autor" (*Rech. Sc. Rel.*, 53 [1965], 135).

M. Simon se destaca entre los historiadores actuales de la Religión por la atención central que presta al cristianismo. Su perfil intelectual y

la evolución de sus intereses se dibujan nitidamente a través de los trabajos reunidos en este volumen. Los estudios allí reunidos, van precedidos de un *Avant-Propos* que es un autorretrato o una autobiografía intelectual. Discípulo de Ch. Guignebert y Maurice Goguel en París (1927-31) Hans Lietzmann en Berlín (1934-36) y de F. Cumont en Roma (1932-34), sus escritos y sus tomas de posición frente a las diversas corrientes y obras muestran la independencia de espíritu de este sabio, incluso frente a sus maestros. Además del *Avant-Propos*, son particularmente interesantes para situarlo en las coordenadas espirituales, académicas y científicas de su tiempo, otros artículos y estudios de este *Recueil: L'Histoire des religions (526-561)*; *Les origines chrétiennes d'après l'oeuvre de Maurice Goguel (142-152)*; *Réflexions sur un Congrès (276-285)*; *Histoire des Religions, Histoire du Christianisme, Histoire de l'Église: Réflexions Méthodologiques (390-403)*; *The "Religionsgeschichtliche Schule" fifty years later (588-597)*; *A propos de l'École comparatiste (671-680)*. Quien lee estas exposiciones, en las cuales se reflejan hermosas síntesis y tomas de posición respecto de difíciles problemas metódicos, no puede menos de admirar el juicio ponderado, la moderación y el equilibrio crítico de M. Simon —tal como se lo reconocía el P. Daniélou—, frente a escuelas, autores y obras. Si esta capacidad sintética muestra al maestro en la plenitud de su madurez didáctica, otros escritos del volumen lo muestran en la delicada tarea de sus análisis, llevados a cabo con verdadera minucia y rigor metódico. Los trabajos, están ordenados en estos dos volúmenes, siguiendo un orden cronológico. Cubren un período que va desde 1933 hasta 1979. Se aplica a M. Simon la frase de Fustel de Coulanges que él mismo cita (542) a otro propósito; *"Pour un jour de synthèse il faut des années d'analyse"*. Pero gracias a una hora de lectura de las síntesis de maestros como M. Simon ¿cuántos días de estudio ahorrará el alumno que se ponga en la escuela de sus escritos? Sea pues bienvenida esta colección que reúne tantas páginas que estaban dispersas y facilitan su acceso y su manejo. He aquí los restantes títulos de esos estudios: *L'Apôtre Paul dans le symbolisme funéraire chrétien*; *Fouilles dans la Basilique de Henchir-El-Ateuch*; *Tharsei, oudeis athanatos. Étude de vocabulaire religieux*; *Notes sur le Sarcophage de S. Maria Antica*; *Sur deias hérésies juives mentionnées par Justin Martyr*; *Sur l'origine des sarcophages chrétiens du type Béthesda*; *Saint Bernabé au Puy-de-Dôme*; *Saint Stephen and the Jerusalem Temple*; *La Prophétie de Nathan et le Temple*; *Les Dieux antiques dans la pensée chrétienne*; *Les sectes juives d'après les témoignages patristiques*; *Symbolisme et tradition d'atelier dans la première sculpture chrétienne*; *Remarques sur les manuscrits de la Mer Morte*; *Christianisme antique et pensée païenne: Rencontres et Conflits*; *Remarques sur la Sotériologie du Nouveau Testament*; *Remarques sur la Catacombe de la Via Latina*; *Bellérophon chrétien*; *Le Christianisme: Naissance d'une catégorie historique*; *Éléments gnostiques chez Philon*; *Situation du Judaïsme Alexandrin dans la Diaspora*; *The ancient Church and Rabbinical Tradition*; *Adam et la Rédemption dans la Perspective de l'Église Ancienne*; *The Apostolic Decree and its Setting in the ancient Church*; *Pero annos quinque et viginti un exemple de symbolique des nombres dans l'Église ancienne*; *Remarque sur l'Angélolâtrie Juive au Début de l'Ère Chrétienne*; *Sur les Débuts du Prosélytisme Juif*; *La Migration à Pella - Légende ou réalité?*; *Theos Hysistos*; *On some Aspects of early Christian Soteriology*; *Les Pèlerinages dans l'Antiquité Chrétienne*; *Apulée et le Christianisme*; *Réflexions sur le Judéo-Christianisme*; *Jupiter-Yahvé. Sur un essai de Théologie pagano-juive*; *Mithra, Rival du Christ?*; *Sur une Formule Liturgique Mith-*

riaque; Judaïsme et Christianisme en Gaule; Un document du Syncrétisme Religieux dans l'Afrique Romaine; De l'Observance Rituelle à l'Ascèse: Recherches sur le Décret Apostolique; Mithra et les Empereurs; From Greek Hairesis to Christian Heresy; Antisémitisme et Philosémitisme dans le Monde Romain. La obra cuenta además con índices analítico y de autores y obras. H. Bojorge.

A. Guillaumont, *Aux Origines du Monachisme Chrétien. Pour une Phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges (Maine et Loire), 1979, 242 págs. (Coll. Spiritualité Orientale 30).

Este volumen titulado *En los Orígenes del monacato cristiano. Para una fenomenología del monacato* reúne catorce artículos que había ido publicando, a lo largo de algo más de una década y en diversas revistas y volúmenes de homenaje de difícil acceso, este erudito en los orígenes del monacato cristiano. Guillaumont es profesor en la École Pratique des Hautes Études y en el Collège de France. Más allá de la historia de las doctrinas en su génesis y desarrollo, de la historia de las comunidades religiosas en su expansión y de la historia del intercambio de influjos, este historiador de la religión se ha puesto como meta y objeto de su estudio el fenómeno religioso. Ya se trate de los *antecedentes* del monacato cristiano (en el judaísmo esenio o filoniano), ya de las *formas* que adoptó, ya de las *figuras* o *testimonios* significativos de su *historia*, Guillaumont vuelve una y otra vez a centrarse en la pregunta acerca de la *esencia del monacato*. O sea acerca del principio que gobierna y explica a la vez, los distintos aspectos estructurales del monacato cristiano como fenómeno religioso. A través de sus análisis, Guillaumont se ha centrado en el término mismo de *monje* (monachus) como en el punto central y la idea madre de su temática. Alrededor de este punto se organizan las múltiples y variadas concreciones según la diversidad de épocas y lugares. Como resultado de estos estudios, será posible confrontar el monaquismo cristiano con otras tradiciones monásticas no cristianas, así como las formas monásticas eclesiales del pasado y la actualidad.

El volumen consta de cuatro partes en que se han distribuido los catorce artículos. I) Antecedentes del monacato cristiano; II) Formas del monacato cristiano; III) Testigos del m. c.; IV) Vistas de conjunto. En la primera parte, cuatro artículos tratan respectivamente de: *El Celibato de los Esenios, Filón y los orígenes del monacato, El nombre de agapetes, Monacato y ética judeo-cristiana*, dibujando con eficacia los antecedentes de la vida religiosa cristiana en el mundo judío. Esta parte del volumen resulta de particular interés para comprender algo que no siempre se ha visto claro en el discurso teológico reciente acerca de la vida religiosa: su raíz bíblica. En particular la raíz bíblica de la triada *castidad, pobreza y obediencia*. ¿Quién no ha oído decir en los últimos tiempos con una cierta simplificación y superficialidad, que: "los votos religiosos no tiene raíz ni fundamento bíblico"? ¿De dónde, sino de la Sgda. Escritura sacó, sin embargo, el judaísmo qumránico, filoniano y hasta rabínico, ciertas tradiciones que empalman con la visión y vivencias cristianas y evangélicas? El celibato tiene su origen en exigencias *culturales* veterotestamentarias reconocidas y asumidas por Qumran y Filón. Sus rastros son señalables tanto en la literatura judía intertestamentaria como en la polémica antijudía de la patrística temprana, especialmente siriaca. El estudio sobre el celibato de los Esenios, queda también abierto a aceptar los temas y tradiciones:

de la *Guerra Santa*, como un posible *Sitz im Leben* del celibato esenio. Las posibilidades de conexión con las posteriores tradiciones evangélicas (del combate cristiano) y monásticas (del combate espiritual) son atrayentes.

A través de los distintos artículos, Guillaumont dibuja la figura y el sentido del ideal del "monachus": es el hombre cuya existencia tiende a *unificarse* para *unirse* (monos) a Dios. Ello explica su vida solitaria (celibataria, anacorética, exiliada) o por lo menos recogida, aún dentro del marco de una comunidad (cenobitismo), recogimiento expresado por el término *hésychia* que es de difícil traducción (la traducción por *silencio* no agota su significación interior). Más allá de la *unificación* de los pensamientos y de las actividades exteriores, en el monacato cristiano se apunta hacia la simplicidad del corazón.

Otros estudios importantes de este volumen se refieren a temas como la *Oración de Jesús* o a la doctrina monástica de *Evagrio*, al cual Guillaumont ha dedicado mucha atención y estudio.

Se trata en suma de una obra fundamental, no sólo para conocer los orígenes del monacato cristiano, sino para fundar seriamente la reflexión teológica sobre la vida religiosa. H. Bojorge.

Religieux et Moines de Notre Temps, Du Cerf, Paris, 1980, 410 págs.

Y. y J.-J. Antier, *La Soif de Dieu. Témoignages monastiques*, Du Cerf, Paris, 1981, 268 págs. (L'Évangile au XXe. Siècle).

Presentamos juntos estos dos libros emparentados por su género. Ambos, basándose en testimonios personales de religiosos, dibujan el perfil de la vocación monástica y religiosa en el postvaticano, trazan las líneas de evolución que ha venido teniendo lugar y dibujan un pronóstico (más o menos implícito) de la evolución futura.

Religiosos y monjes de nuestro tiempo, presenta testimonios de monjes, mendicantes, clérigos regulares y misioneros de institutos religiosos masculinos en Francia. Abre el volumen una introducción del P. Tillard, destacada figura de la teología de la vida religiosa en la escena del postvaticano europeo, cuyas definiciones de la vida religiosa como "radicalismo evangélico" han encontrado amplio eco también entre nosotros. Un capítulo dedicado a las comunidades nacidas del *Renouveau* apunta en la dirección de los desarrollos futuros, en los que tanto el P. Tillard como un reseñista (P. Raffin O. P., en *La Vie Spirituelle* 134 (1980), n° 638, pp. 437-438) depositan confiadas y optimistas expectativas. Del conjunto de los testimonios se desprende la conclusión que la vida religiosa masculina en Francia ha puesto en práctica el espíritu y las normas de la *Perfectae Caritatis* n. 2 con gran honestidad, a excepción "parfois de lamentables dérives".

La sed de Dios. Testimonios monásticos, se presenta como la primera parte de un amplio reportaje, que se completará en 1982 con la publicación de otro volumen titulado *L'Appel de Dieu*. Para ubicar el estilo, entre literario y periodístico, de este interview al monaquismo francés contemporáneo conviene tener en cuenta que Antier es autor de siete novelas, doce obras sobre historia de la navegación y la marina francesa, cinco libros sobre temas de historia del Sur de Francia y cuatro libros de espiritualidad.

Alguien podría, si no tuviera en cuenta el género literario y el destinatario de este volumen, ruborizarse por lo que aparentemente es un mirarse al espejo y un hablar de sí mismos de apariencia algo narcisista, en

estos seres que han hecho profesión de soledad, silencio, vida oculta y apartada del mundo. Esta *mise en vedette* se justifica por su intención, que es poner en contacto con la vida monástica a quienes no la conocen. Se deja comprender como una buena propaganda vocacional, aunque alguien podrá objetar que a los autores, por ser laicos, puede habersele escapado algunas facetas de la espiritualidad monástica tradicional que aquí y allá registren con mayor énfasis o destaquen con relieves algo desproporcionados ciertos contrastes entre el "ayer y el hoy" de algunas formas exteriores de la disciplina monástica. Son riesgos inherentes a este tipo de obras basadas en el reportaje y la encuesta, llevadas a cabo por escritores laicos. H. Bojorge.

J. Y. Leloup, *Paroles du Mont Athos*, Ed. Du Cerf, Paris, 1980, 112 págs. (Epiphanie).

M. Basil Pennington, *O Sainte Montagne! Journal d'une retraite sur le Mont Athos*, Du Cerf, Paris, 1981, 244 págs. (Évangile au XXe. Siècle).

El género brotado de la peregrinación piadosa —que un espíritu voltairiano podría tildar de *turismo espiritual*— tiene raíces tan lejanas y tradicionales como las de Eteria y Casiano.

Palabras del Monthe Athos recoge los recuerdos de un piadoso peregrino a la montaña santa, donde habita el espíritu de los grandes padres del monaquismo, cultivado por la República de los Monjes. La obra es de alta calidad literaria y espiritual a la vez. Está claramente inspirada en el género, de rancia estirpe monástica, de la sentencia espiritual que da el maestro al discípulo para que la medite y se la apropie. La temática recoge los grandes tópicos de la espiritualidad monástica: sumisión al Espíritu, humildad, verdad, asimilación a Cristo por el amor.

¡Oh Santa Montaña! es, como lo expresa el subtítulo, el diario de un retiro espiritual. Escrito por un trapense, primer monje católico admitido a convivir cuatro meses en el santuario monástico ortodoxo. El P. M. Basil es un monje de la abadía estadounidense de San José, en Spencer, Massachusetts, conocido en su patria como un hombre de consejo. Es autor de varias obras de espiritualidad. El diario no fue escrito originariamente en vistas a su publicación. Recoge, día a día, sus impresiones, descubrimientos, descripciones de lugares, ceremonias litúrgicas, vida cotidiana de los monjes en sus ermitas y monasterios. Registra también el impacto de sorpresa, admiración y a veces extrañeza rayana en la desaprobación, de este hombre que por su formación trapense conoce y vive de la tradición monástica pero la vive en su forma católica occidental y en su conformación sajona-norteamericana. Es un relato totalmente sincero, humilde y a veces ingenuo, lleno de observaciones agudas y sabrosas que documentan las coincidencias y diferencias espirituales entre el monaquismo oriental del Monte Athos y el estilo monástico occidental al que pertenece el autor. H. Bojorge.

J. M. Moliner, *Espiritualidad medieval. Los mendicantes*, El Monte Carmelo, Burgos, 1974, 494 págs.

El a. es profesor de la Facultad del Norte de España, Sede de Burgos y autor de *Aisxoria de la Espiritualidad* y otros escritos sobre la materia.

La justificación de esta obra es contribuir a la realización de una "síntesis histórica del mendicantismo como fenómeno eclesial, como estilo.

de vida que repercute en la ideología y metodología apostólica". Además servirá para "comprobar la evolución de la Iglesia, siempre en marcha, siempre joven...".

El libro está dividido en cuatro partes: El origen, desarrollo, y decadencia de los mendicantes; los fundamentos científicos de su espiritualidad; su contribución a las corrientes espirituales; proyección de su espiritualidad.

Cada parte contiene de 3 a 5 capítulos y en cada tema importante el a. sintetiza la situación, ya sea de vida o de doctrina y pensamiento, para luego estudiar la acción de los mendicantes. Estas introducciones son necesariamente breves y muy generales. Luego del planteo de la situación, refiere el a. la acción renovadora de los mendicantes y señala el cambio que producen, y en algunos casos su proyección posterior. Sigue luego una enumeración, larga y algo tediosa, de los mendicantes que más se señalaron en ese campo (teología, mística, etc.).

El objetivo del a., para ser realizado en un libro, lo lleva a tratar con superficialidad algunos temas (p. ej. la teología escolástica), algunos autores (p. ej. Sto. Tomás y S. Buenaventura) y a dar largas listas de mendicantes. Con todo la obra es muy útil para tener una visión panorámica de uno de los mayores cambios que se producen en la vida de la Iglesia. Este término "panorámico" no es peyorativo y, ofrece sólidos conocimientos para quien no sea especialista; aún para éstos, la nómina de mendicantes y el tratamiento de algunos de ellos y es una contribución valiosa. Se ha dicho que el a. no ha hecho trabajo de primera mano, pero él nos dice que recurrió a los repertorios y diccionarios bibliográficos de cada Orden. Parecería que "primera mano" implicaría el recurso a material no publicado. Con todo en algunos casos no aparece claro si el juicio sobre un autor es resultado del recurso directo a sus escritos o a juicios de otros especialistas.

La obra es también útil como trabajo de referencia, pero para ello le faltaría un índice de materias.

El título debe leerse de modo que "los mendicantes" no sea un subtítulo, sino parte del título, porque sólo en pocos casos se mencionan los grandes santos y maestros de las órdenes monacales, etc. El a. más bien contraponen la espiritualidad monacal (sin estudiarla) a la de los mendicantes y de modo que no se estudia el influjo mutuo.

Al final de cada capítulo hay una abundante bibliografía, dividida en algunos temas. Pero llama la atención que habiendo sido publicado el libro en 1974, hay escasos títulos de la segunda mitad de los años 60 y poquísimos de los años 70-73.

Creo que sin alargar mucho, el a. podría haber señalado con más detalle lo específico de la espiritualidad de cada una de las cuatro órdenes que considera (franciscanos, dominicos, carmelitas y agustinos). El a. ha preferido mostrar el impacto de la espiritualidad mendicante en lo que es común a las órdenes. Nos dice que este "rastrilleo... servirá para brindar abundante material para hacer estudios más particulares y profundos". Lástima que no dé referencias de las obras publicadas de los autores estudiados o mencionados. J. Amadeo.

L. Ouspensky, *Théologie de L'Icone dans l'Eglise Orthodoxe*, Du Cerf, Paris, 1980, 495 págs.

El icono se difunde en Occidente sobre todo entre los cristianos cultos y con cierto refinamiento de sensibilidad estética. En Oriente es alimento

de la piedad popular. Más aún: elemento esencial de la liturgia y... dogma de fe. Los iconos tienen sus mártires como cualquier otro artículo del Credo. Es que son parte del Credo de la Iglesia ortodoxa. No se comprende lo que los iconos son, si no se los ubica teológicamente, superando una apreciación estética que aunque sea devota es aún superficial. He aquí una excelente introducción a la teología del icono. *La teología del Icono en la Iglesia Ortodoxa* es la mejor hasta el presente. El autor es teólogo e iconógrafo. Es un pintor ruso, emigrado en su juventud a Francia y que después de su conversión iba a ser uno de los pioneros e impulsores, en Occidente, de la divulgación de la teología ortodoxa. Su nombre puede colocarse junto con el de Evdokimov. Lo une una gran amistad a Vl. Lossky, que ha difundido con sus escritos la teología y la mística ortodoxa. Es miembro de la confraternidad de San Focio. Ha colaborado con escritos en *La Vie Spirituelle*. Véase por ejemplo VS, 133 (1979), pp. 193-206: *Les Icones Pascales Orthodoxes* y *Peut-on représenter la Resurrection du Christ?* También en la VS, 134 (1980), pp. 895-907 se encontrará una crónica y reseña muy detallada de la obra que presentamos, escrita por el P. F.-D. Boespflug O. P. y de la cual hemos obtenido valiosa orientación y conceptos, así como información sobre otra bibliografía existente alrededor del tema.

"La Iglesia Ortodoxa —nos dice Ouspensky en la Introducción— ha conservado intacta una riqueza inmensa en el dominio de la liturgia y del pensamiento patristico, pero también en el terreno del arte sacro. Como es sabido, la veneración de los iconos ocupa en ella un lugar muy importante. Y es que, el icono, no es una simple imagen, ni una decoración, ni siquiera una ilustración de la Sgda. Escritura. Es algo más. Es un equivalente del mensaje evangélico, un objeto cultural que forma parte integrante de la vida litúrgica. Ello explica la importancia que la Iglesia Ortodoxa le atribuye a la imagen. No a cualquier imagen, sino a aquellas imágenes específicas que ella misma ha elaborado en el curso de su historia, en su lucha contra el paganismo y las herejías; a la imagen que compró con la sangre de muchos mártires y confesores durante la persecución iconoclasta: el icono ortodoxo. En el icono, la Iglesia ve no solo un aspecto de la enseñanza ortodoxa, sino la expresión de la ortodoxia en su conjunto. Por lo tanto no es posible comprender ni explicar la imagen sagrada fuera de la Iglesia y al margen de su vida. El icono es una manifestación de la Tradición de la Iglesia, tanto como la Tradición escrita o la Tradición oral. La veneración de los iconos de Cristo, de la Virgen, de los Angeles y los Santos, es un dogma de la fe cristiana, formulado por el séptimo Concilio Ecuménico. Deriva del dogma fundamental de la Iglesia; su confesión de Dios hecho Hombre. La imagen de Este es un testimonio de su encarnación verdadera y no ilusoria. Por eso al icono se le llama con razón "teología en imagen". Esto lo expresa la Iglesia en su liturgia. Particularmente en los textos de las fiestas de diversos iconos, por ejemplo de la Santa Faz (16 de agosto) y del Triunfo de la Ortodoxia, queda de manifiesto el sentido de la imagen en toda su profundidad. Es por lo tanto comprensible que el contenido y el sentido de los iconos sean objeto de estudio por parte de la teología, como lo es la sagrada Escritura. La Iglesia Ortodoxa luchó siempre por defender su arte sagrado de la laicización... por la pureza de la imagen sagrada contra la penetración de elementos extraños y propios del arte profano. No olvidemos que, de la misma manera que el pensamiento no siempre ha sabido estar a la altura de la teología, así también, en el terreno artístico, la creación no ha sabido siempre mantenerse a la altura de la iconografía auténtica. Por

eso, no cualquier imagen, por más que sea antigua o hermosa, puede ser considerada como una autoridad infalible, menos aún si ha sido hecha en una época decadente como la nuestra. Semejante imagen puede corresponder a la enseñanza de la Iglesia o no corresponder a ella y engañar en vez de enseñar. Dicho de otra manera; la enseñanza de la Iglesia puede ser falseada tanto por la imagen como por la palabra. Por eso la Iglesia luchó siempre, no por la calidad artística, sino por la autenticidad; no tanto por la belleza cuanto por la verdad de su arte" (pp. 9-10).

La finalidad del libro de Ouspensky es dar a conocer la evolución del ícono y de su contenido en una perspectiva histórica. Pero no como historiador del arte sagrado (aunque pueda satisfacer plenamente al lector interesado en estos aspectos) sino como teólogo. Su intención es, más allá de lo histórico, lo sociológico y lo estético: dogmática. Como la define Boespflug; esta obra es "*un plaidoyer convaincu pour la doctrine orthodoxe de l'image*". Tampoco exagera el reseñista cuando le reconoce a esta obra la categoría de "*manual de referencia que contiene una verdadera enseñanza sistemática; voluminoso, costoso; de lectura a veces austera, sin concesiones, más aún: hiriente a veces para los oídos católicos deshabitados a las pautas polémicas. Una obra que no se preocupa mucho por complacer. Por sus innumerables repeticiones podrá desagradar al lector apresurado, que gustaría ver condensada la misma materia en un tomito de Que sais-je? de un centenar de páginas. Queda en pie, sin embargo, el hecho de que se trata del único manual en lengua francesa que ofrezca una historia completa de la evolución del ícono desde los orígenes hasta nuestros días en una perspectiva decididamente teológica*".

La obra consta de dos grandes partes. La primera, había sido publicada en 1960 con el título *Essai sur la theologie de l'icone* por la Editorial del Exarcado Patriarcal Ruso en Europa Occidental. Era una rareza bibliográfica y su republicación se justifica plenamente. Abarca la historia del ícono desde sus orígenes hasta la impugnación iconoclasta y la respuesta de la ortodoxia. Va del capítulo primero al octavo. El capítulo noveno: *Sentido y contenido del ícono* es como la clave de bóveda de todo el volumen (Boespflug aconseja comenzar por él la lectura de la obra). Presenta la enseñanza eclesial acerca de la imagen en una síntesis basada sobre el texto de la fiesta litúrgica del Triunfo de la Ortodoxia. Dentro de la primera parte, el cap. I: *Génesis de la imagen cristiana*, da razón de por qué con la Encarnación de Dios, cesan las prohibiciones veterotestamentarias de hacer imágenes. La argumentación bíblica sistematizada por S. Juan Damasceno en sus *Tratados en defensa de los Santos Iconos* (s. VIII) le es muy anterior. Según el Séptimo Concilio Ecuménico: "la tradición de hacer imágenes se remonta a la época apostólica" (Mansi XIII, 2523). El Cap. II, habla de las imágenes de Cristo y de la Virgen "no hechas por mano de hombre" (ajeiropietos) y rastrea los orígenes de la Tradición acerca de la Santa Faz. Nos limitamos a dar los títulos de los demás capítulos de la primera parte; III) El Arte de los primeros siglos; IV) El Arte sagrado en la época constantiniana; V) El Séptimo Concilio Ecuménico y su enseñanza acerca de la Imagen sagrada; VI) El período pre-iconoclasta; VII) El período iconoclasta. Historia abreviada; VIII) La doctrina iconoclasta y la respuesta ortodoxa.

La segunda parte consta de los capítulos X al XVII y continúa la historia desde el período posticonoclasta (X) hasta el ícono en el mundo actual (XVII). Estos capítulos se fueron publicando previamente en ruso. Cubren un período sumamente agitado y muy poco conocido pues la docu-

mentación acerca del mismo está en lenguas poco accesibles. De ahí su particular interés y novedad. Tras los dolores de la crisis iconoclasta sobreviene un lento restablecimiento del arte de los íconos y una maduración de la doctrina.

Parece superfluo señalar el interés de esta teología ortodoxa de las imágenes sagradas, para revitalizar y enriquecer (¡también para conservar!) la práctica católica y para fundamentarla y explicarla ante los protestantes. La teología y la praxis de la religiosidad popular tendría aquí mucho en lo que inspirarse. Aún reconociendo las justas diferencias entre el lugar de la imagen en el culto y la vida religiosa católica y ortodoxa, la confrontación ecuménica entre ambas iglesias, puede ser, también en este punto, muy enriquecedora. Es cierto que en el catolicismo, la reserva de la Eucaristía aún fuera de la Misa, establece una diferencia importante y cargada de consecuencias para la oración y la relación de los fieles con el Templo y el espacio sagrado. La imagen cumple sin embargo, en el catolicismo, funciones múltiples, también presidiendo el culto eucarístico. El lector interesado acudirá con provecho a la crónica del P. Boespflug que hemos citado, para obtener precisiones y puntualizaciones desde un punto de vista católico a algunas objeciones o generalizaciones de Ouspensky.

Señalamos por fin al lector que desee una lectura conexa con el tema, las obras: Christoph von Schonborn O. P., *L'icone du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le 1er. le 2e. concile de Nicée (325-787)*, Ed. Universitaires, Fribourg, 1976, 248 págs. (Col. Parádosis) y Nikolaus Thon, *Ikone und Liturgie*, Paulinus, Frier, 1979, 294 págs. (Col. Sophia 19). H. Bojorge.

H. Schipperges, *Hildegard von Bingen. Ein Zeichen für unsere Zeit*, J. Knecht, Frankfurt am Main, 1981, 168 págs.

Este librito, *Hildegarda de Bingen. Un signo para nuestro tiempo*, profusamente ilustrado en color y blanco y negro, introduce, mediante la imagen y una abundante información, a la época vida y obra de Santa Hildegarda de Bingen, de cuya muerte se ha celebrado en 1979 el octavo centenario. Una santa poco conocida fuera de las fronteras alemanas y hasta hace poco muy olvidada también dentro de Alemania, pero que está siendo redescubierta y reestudiada con nuevos bríos. Abadesa benedictina, médica, mística y política. Una mujer de la estatura de Santa Catalina de Siena o de Santa Teresa de Jesús, y que como ellas dejó importantes escritos, recogidos en la Patrología Latina. Existen varias antiguas *Vidas* suyas. Sus biógrafos le han deparado epítetos entusiastas: *La Sibila del Rin*, *la Joya de Bingen*, *la Profetisa teutónica*. Esta obra se propone ofrecernos un vistazo panorámico, histórico y crítico que permita calibrar objetivamente su grandeza.

Es sorprendente el hecho que, de pronto, esta mujer del siglo XII, que se calificaba a sí misma de "paupercula feminea forma" atraiga tanto la atención de nuestros contemporáneos: cartas pastorales, celebraciones pontificales, programas televisivos, simposios en academias católicas y protestantes, estampillas conmemorativas, exposiciones y catálogos. Y la súplica a Roma, de que se la declare Doctora de la Iglesia.

Los espíritus libres la han exaltado como mujer fuerte, que se atrevió a politizar frente al Emperador y al Papa. Los ecologistas han visto en ella una profetisa de la Era Ecológica y de las medicinas naturistas. Ha sido proclamada Patrona de la Sociedad Austríaca de Astrología y cele-

brada por la Sociedad Internacional Hildegarda de Bingen, fundada en Suiza en 1980. Se han dicho de ella recientemente, que si hubiera vivido en nuestro siglo, habría mantenido correspondencia con C. G. Jung acerca de la significación de los símbolos; con Hermann Hesse acerca de la relación del hombre con la naturaleza y la sociedad; con Martín Buber sobre las relaciones entre el Yo y el Tú; habría hablado en los congresos médicos acerca de las raíces psicósomáticas de las enfermedades. Y a juzgar por sus experiencias místicas, aunque no habría sido afecta a los congresos de teología, habría tenido mucho que decir acerca de la experiencia religiosa.

Redescubierta en nuestro siglo, Santa Hildegarda fue olvidada y juzgada más duramente en otras épocas. Ciertos aspectos de sus obras movieron a muchos a menospreciarla. Al siglo XIII por su imagen del mundo sacramental, inaceptables para el aristotelismo arábigo-tomista. A los renacentistas por su mal latín. Para la Ilustración sólo pudo ser una curiosidad de archivo, por la rareza de sus códices. Para ciencia natural positivista: "curiosa mixtura de mística y farmacia casera". Su resurrección es asunto de tiempos muy recientes, en los cuales se ha vuelto a revisar y revalorizar sus escritos, no sólo espirituales, sino también naturales, médicos y prácticos.

Hildegarda, es, como médica, un caso singular en la Edad Media. Su medicina está simbólicamente inspirada y se la califica con razón de medicina mística. Pero una mística totalmente diversa de la común en la Edad Media, la cual podía conciliar el Minnesang (la canción de amor) con la *devotio moderna*, para desatar un movimiento pietista y espiritualista precoz. Hildegarda es clara, concreta, a menudo simple y campesina, ponderada y razonable sin racionalizaciones.

Como escritora espiritual, resalta su posición ortodoxa, su sana constitución católica, no muy común en una época llena de herejías.

Tratar de explicar qué ha encontrado el hombre alemán de hoy en esta Santa, para revalorizarla tan entusiásticamente, es el hilo conductor de esta obra introductoria. El fenómeno es extraño. Quizás, para comprenderlo, haya que recordar la sutil observación de G. K. Chesterton en su *Vida de Santo Tomás de Aquino*: los hombres tienen necesidad de santos que los contradigan en su modo de ser, que compensen de esa manera las mutilaciones de su espíritu. H. Bojorge.

G. Pappasogli, *Vida de Don Orione*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1980, 477 págs.

El 26 de octubre de 1980, Juan Pablo II proclamó beato al sacerdote Don Luis Orione. En el año de su beatificación se publica, oportunamente, esta biografía del beato, traducida del original italiano (*Vita di Don Orione*, Ed. Gribaudi, Italia, 1978) que debemos a una pluma prestigiada en las letras italianas de hoy: Giorgio Pappasogli. La obra ha sido prefaciada por el Cardenal Siri que elogia la obra de Pappasogli, subrayando que se ha compenetrado con el biografiado y con su época con objetividad y frescura. Pappasogli, en efecto, no escribe una novela, pero obtiene el efecto del que maneja con habilidad el arte de novelar. No hace panegíricos, deja que los hechos convengan y conmuevan. Tenía entre sus manos una vida que se prestaba para ello. La vida de Don Orione es una vida novelesca. Como lo señala Juan Pablo II en la homilía de beatificación, Don Orione tuvo una vida "azarosa y a veces dramática" que hace de él "una mara-

villosa y genial expresión de la caridad cristiana". El Papa no vacila en colocarlo entre "las personalidades más eminentes de este siglo". El biografiado ha encontrado un digno biógrafo, que pasará posiblemente a la historia como uno de los renovadores del género hagiográfico, tan poco cultivado hoy.

La Vida de Don Orione reviste particular interés para la Iglesia católica en Argentina, Brasil y Uruguay. El Beato vivió y trabajó varios años entre nosotros y le somos deudores entre otras obras, de sus "Pequeños Cottolengos". Aún viven entre nosotros muchos que lo conocieron personalmente y no son pocos los que fueron llamados por el Señor a dar su vida en las Congregaciones por él fundadas. Un santo de espíritu profético, un visionario ha pasado entre nosotros. Un gran regalo y una gran gracia de Dios que vale la pena conocer más detalladamente, desde su infancia hasta su muerte. La obra de Pappasogli no debería quedar limitada a la Congregación orionina. Sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles en general deberían poder beneficiarse con su lectura para gozar de este "ejemplo luminoso y consuelo en la fe", como lo ha calificado Juan Pablo II. H. Bojorge.

J. De Vries, *Grundfragen der Erkenntnis*, J. Berchmans, München, 1980, X-205 págs.

En 1936 el P. J. de Vries daba a luz una obra renovadora dentro de la filosofía escolástica bajo el título *Pensar y ser* (*Denken und Sein*, Friburgo de B.). La fundamentación crítica del mundo externo, la importancia de la certeza de conciencia y la originalidad del conocimiento de los primeros principios eran algunas de las ideas que preocupaban al joven autor y que encontraban un tratamiento nuevo en su obra. Ella y su adaptación latina *Critica in usum scholarum* del mismo año conocieron nuevas ediciones en que las intuiciones del autor se profundizaban y aquilataban. Estas "cuestiones fundamentales del conocimiento" que ahora presentamos se pueden considerar como la última y madura versión de aquel *Pensar y ser*, pese a las diferencias formales que los separan. El propio autor dice en el prólogo que lo que el nuevo compendio ofrece estaba contenido germinalmente en *Pensar y ser*. El énfasis que allí parecía ponerse en la justificación del mundo externo se corre hacia la fundamentación crítica de la metafísica, que era ya, según el testimonio del autor, el centro de sus esfuerzos desde el comienzo. De ahí que la obra se plantee desde la objeción antimetafísica de Kant ante la pluralidad de pareceres reinante en estas cuestiones (cap. 1), para acabar mostrando (cap. 10) una serie de afirmaciones metafísicas, cuya justificación crítica se ha ido elaborando cuidadosamente en el cuerpo del libro. Estas afirmaciones muestran cómo es posible el conocimiento metafísico. Contra su legitimidad no obsta el que no todas las acepten: esto es normal y previsible, dada la naturaleza del hombre, sus condicionamientos y el margen de libertad en la adhesión intelectual a una verdad (cap. 1 y 9, que representan un desarrollo importante sobre los contenidos de la primera versión de la teoría del conocimiento del autor). Pero quien examine sin prejuicios estos desarrollos que ofrece la obra habría de reconocer que la metafísica no es palabrería insustancial sobre "cuestiones que superan la capacidad de la razón humana" (Kant), sino un conocimiento que se amolda a un objeto que no le permite —lo mismo que al conocimiento científico su objeto propio— un proceder arbitrario. Lo que no cabe aquí, como en el conocimiento científico, es una comprobación experimental. Y este detalle hace tanto más

necesaria una fundamentación resistente. Esto es lo que se esfuerza por dar el P. de Vries. Por lo demás, esa objetividad del conocimiento metafísico digamos que también se traduce, si no en unanimidad, sí al menos en una amplia aceptación dentro de unos márgenes. La obra del autor se inscribe efectivamente en una filosofía perenne, desde la que sabe dialogar con la filosofía moderna y a la que enriquece con las aportaciones de este diálogo. Al respecto hay que señalar la influencia del Cardenal Newman, sobre todo en el capítulo 6, que estudia la "certeza por convergencia". Ahí se reúnen temas tradicionales de la criteriología, como el conocimiento histórico, la inducción, el mundo intersubjetivo, la memoria, que presentan el rasgo común de una justificación crítica por convergencia de indicios, que Newman relacionó con su "sentido ilativo". También se aprovecha la distinción newmaniana de asentimiento nocional y real al tratar de la libertad de adhesión a las verdades. La lectura del libro resulta fluida, fuera de algunos pasajes sobre la certeza (p. 92 y ss.) y sobre el argumento por retorsión (p. 116), en que se sutaliza demasiado. Cada lector podrá echar de menos algo, según sus intereses y lecturas. Por ej., a mí me hubiera gustado que se mencionara en el cap. 9 a Kleutgen y su "certeza libre" o a un clásico en este tema como Ollé-Laprune (*La certitude morale*), o, finalmente, la bella obra de Lebacqz *Certitude et volonté*. Pero reconozco que es discutible discutir estos detalles, que no afectan a la seriedad, coherencia y rigor de una obra, cualidades que no se pueden discutir a estas "cuestiones fundamentales del conocimiento".
J. Petrirena.

NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

SAGRADA ESCRITURA

Textbuch zur Feschichte Israels, In Verbindung mit Elmar Edel und Riekele Borger herausgegeben von Kurt Gallig, JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1979 (3ª ed. corr.), XI+109 págs., 4 mapas. Este *Libro de Texto para la Historia de Israel*, pertenece al género de la antología de textos del Antiguo Oriente que sirven para ilustrar aspectos paralelos: religiosos, culturales o literarios del Antiguo Testamento. Esta tercera edición difiere bastante de la primera (1950) y algo de la segunda (1968). La aparición de nuevos textos, fruto de nuevos descubrimientos, aconsejaba dejar de lado algunos textos e insertar otros. Los editores llaman la atención sobre algunos textos recientemente insertos como son la inscripción de Idrimi (Alalach), la noticia de Amenofis II acerca de sus dos campañas en Siria y los extractos de las "Crónicas de los reyes caldeos". Entre los textos hebreos y arameos se ha recogido la carta de protesta de un agricultor judío, el pedido de auxilio del rey de una ciudad al Faraón Neco (fin del siglo VII) y dos textos procedentes de Elefantina. La antología consta de 56 textos, muchos de los cuales han sido retraducidos para esta reedición. Hay un índice geográfico que facilita el uso de los mapas. Aunque en castellano tenemos una excelente colección de textos del P. García-Cordero *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (BAC, Madrid, 1977), el manejo de esta obra podrá ser de utilidad a los profesores de Antiguo Testamento. Ya sea como complemento, ya sea para comparar las traducciones, cosa muy útil tratándose de textos antiguos. H. Bojorge.

M. Chávez, *La Ishah. Un estudio etnohistoriográfico. La mujer en la Biblia y en el pensamiento hebreo*, Caribe, Miami, 1976, 180 págs. Este libro trata de exponernos desde los diversos ángulos del entorno que rodea a la mujer hebrea cuál era la condición de ésta en el pueblo israelita. Con los datos recogidos de la Biblia, sobre todo del Antiguo Testamento, y con los aportes de la ciencia nos va entregando la vida y el sitio que ocupaba la mujer en el orden natural, en el orden legal, en el religioso y familiar, y en el político. Las pretensiones del autor son modestas. Y el libro refleja esta toma de posición. No hay que pedirle más que lo que se ha propuesto. Puede ser ilustrativo para quien pretende tener un bosquejo de la vida de la mujer en tiempos bíblicos. J. A.

B. Gerhardsson, *Prehistoria de los Evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas*, Sal Terrae, Santander, 1980, 94 págs. En la Introducción el autor nos señala cuál es el propósito del libro. Después de indicar en pocas líneas qué es "La historia de las formas", nos dice: "No es este el momento de estudiar los presupuestos, los métodos y los resultados de la historia de las formas. Lo único que pretendo es presentar mi propio enfoque del problema del origen y la historia de las tradiciones evangélicas desde el tiempo de Jesús hasta la aparición de los