

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

B. Gerhardsson, *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas*. Ed. Sal Terrae, Santander 1979 (Col. Presencia Teológica 3) 94 págs.

¿Qué grado de credibilidad histórica merecen y podemos atribuirle a los evangelios? ¿En qué medida nos dan acceso al mensaje de Jesús mismo, del Jesús histórico, o sólo nos transmiten la visión de fe los evangelistas: el Cristo de la fe? Esta problemática ha hecho correr ríos de tinta ya desde el siglo pasado. La primera mitad de este siglo vio surgir la así llamada "escuela de la historia de las formas" cuyos fundadores fueron M. Dibelius, R. Bultmann y K. L. Schmidt. Frente a ellos, en actitud crítica y como enmienda y complemento de sus principios se sitúa la obra de H. Riesenfeld, autor de origen alemán pero radicado en Suecia, y del sueco Birger Gerhardsson. Ambos autores se sitúan en una actitud mucho más confiada y positiva que los pioneros de la historia de las formas, respecto de la confiabilidad de las tradiciones que sirven de eslabón entre la predicación, vida y obra de Jesús por un lado y las narraciones evangélicas por otro.

En este volumen, se nos ofrece en castellano, el contenido de varias conferencias que resumen las tesis y el resultado de las investigaciones que B. Gerhardsson había expuesto en numerosos estudios, pero principalmente en sus dos obras más importantes: su tesis *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Lund-Copenhague 1964). Mientras los fundadores de la historia de las formas coniben el proceso de trasmisión y tradición oral que tuvo lugar entre la predicación de Jesús y la fijación escrita de los evangelios, por analogía con los procesos que dan lugar a la creación folklórica de la literatura popular helenística, los autores de la llamada "escuela sueca", insisten en que, dentro de la tradición judío-cristiana había moldes culturales que aseguraban, mediante la memorización y otras técnicas, muy desarrolladas en las escuelas rabínicas, una tradición-trasmisión mucho más rigurosa y fidedigna, menos susceptible de alteraciones arbitrarias, de un corpus de enseñanzas de Jesús. Es sobre la base de estos principios que fundamentan su posición, mucho más positiva y optimista que la de la Escuela de la historia de las formas, respecto de la credibilidad histórica de los evangelios. El librito que presentamos, ofrece, en un apéndice bibliográfico, las referencias necesarias para quien desee internarse, a través de revistas y libros, en los antecedentes y el desarrollo de la discusión académica suscitada alrededor de las obras de Gerhardsson. H. Bojorge.

H. Lorenzón, *Comprender el Evangelio*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1982 (Biblia Vida 8) 384 págs.

El título del original italiano de esta obra es: *Considerazioni sul Vangelo*. Se trata de una obra de divulgación, para un nivel medio de lectores del evangelio, como pueden ser religiosos, catequistas, laicos de cierto nivel profesional y cultural, que necesitan elevar el nivel de su cultura bíblica y religiosa. El autor ofrece una lectura temática de los evangelios y otros escritos del nuevo testamento. Transcribimos algunos títulos de los treinta y cuatro capítulos de que consta el libro, para dar una idea del método expositivo empleado: El Maestro, los discípulos, Jesús Maestro,

Formulación, Exposición, Complacencia, Insistencia, Divergencias, Los apóstoles y los discípulos de Jesús, Aceptación, Sistematización, Divulgación (Cartas de los Apóstoles, Hechos, predicación apostólica) Los Evangelios, Lucas, Marcos, Mateo, El problema sinóptico, Juan, Historia de Jesús, Nacimiento y Infancia, Juan el Bautista... etc. No se trata pues ni de una vida de Jesús, ni de una Introducción de corte clásico, ni de un comentario. Podríamos decir que se trata de una iniciación, o de una lectura guiada, con algo de introducción, y algo de comentario. El método puede resultar algo desconcertante por el paso de un nivel a otro de la lectura bíblica: del hermenéutico al exegético, del de teología bíblica al histórico-geográfico. Esto no permite ubicar fácilmente la obra dentro de alguno de los géneros usuales de estudios bíblicos. Quizás podríamos situarlo en las coordenadas de la catequesis bíblica. Con esto no pretendemos de ningún modo disminuir el valor de la obra, sino situarla y señalar el uso que se le puede dar y lo que el lector puede esperar de ella para no decepcionarse. Pensamos que este tipo de obra es una respuesta adecuada a un problema muy actual y muy acuciante en la docencia bíblica a un nivel que podríamos asimilar al de la enseñanza media, liceal o preuniversitaria. A ese nivel, se presenta un grave dilema al docente. O bien inicia a los alumnos en los métodos histórico-críticos, con los cuales presumiblemente entrarán tarde o temprano en contacto (o en colisión). O bien los evita y preferencia una exposición de tipo más bien religioso al servicio directo de la piedad. El peligro de la primera opción, es que el curso tome una impostación demasiado crítica y los alumnos se queden con el espíritu crítico que insensiblemente comunica el uso de los métodos. Todos hemos conocido profesores que no han sabido transmitir a sus alumnos un espíritu religioso capaz de hacer la crítica de la crítica. La segunda opción tiene el peligro de dejar a los alumnos desmuniados para un ulterior encuentro con las lecturas críticas, que inevitablemente le llegarán por medio de divulgaciones no siempre discretas. Dibelius, Bultmann, Marxsen Conzelman, ya no están (como tampoco Etrauss, Harnacy y hasta Kautzsky) tras el blindado del panzer de la lengua alemana. No sólo se los ha traducido al castellano, sino que hay ya biblistas, teólogos y divulgadores de habla castellana, que viven de su espíritu. Más aún. No siquiera es necesario leer sus obras ni a las de sus discípulos de habla castellana. El cristiano respira los slogans del racionalismo crítico liberal en forma de aerosol ambiental y sin necesidad de bibliografía.

En esta situación, ignorarlos es irresponsable. Exponerlos y evaluarlos críticamente es sobrehumano sin llegar siquiera a religioso. Es en el corazón de este dilema donde creemos que se sitúa la obra de Lorenzón. El autor es un escriturista creyente, en quien la montaña de la bibliografía se ha transformado en cultura. Cultura creyente. Ofrece una digestión culta de una materia por demás indigesta y raramente digerida en el ámbito de la didáctica bíblica eclesial, académica y superior. Y no digamos nada del nivel medio. Sólo quien haya padecido y sufrido en carne propia el dilema señalado antes, podrá apreciar el mérito de esta obra. Véase por ejemplo su introducción de 20 páginas, síntesis orientadora que obliga al agradecimiento.

Se trata pues de una obra muy recomendable para religiosos, catequistas, laicos jóvenes y adultos. Podrá servir de manual de cursos bíblicos a nivel medio. Su traducción nos parece un acierto de Ediciones Paulinas y un buen servicio para la Iglesia argentina y latinoamericana. H. Bojorge.

J. Ernst, *Das Evangelium nach Markus* (Übersetzt und erklärt von

Josef Ernst) Friedrich Pustet, Regensburg 1981 (Regensburger Neues Testament) 536 págs.

Las nuevas perspectivas que los progresos de la investigación exegética del Evangelio de Marcos han ido abriendo en las últimas décadas, han justificado la revisión y reelaboración de los comentarios tenidos hasta ahora como clásicos dentro de varias series. En pocos años han aparecido tres nuevos comentarios del Evangelio según Marcos. Primero el de R. Pesch (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament) en 1977; luego el de J. Gnllka (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament) en 1978-79 y ahora, el de J. Ernst, docente de Nuevo Testamento en Paderborn y autor de varias obras exegéticas mayores, entre las cuales los comentarios al evangelio de Lucas y a las Cartas a los Efesios, Colosenses, Filipenses y Filemón en la misma serie del Regensburger Neues Testament. Este comentario a Marcos viene a poner al día el de J. Schmid (1958). Una breve introducción (pp. 7-23) informa sobre el evangelio como concepto, género literario y su ubicación histórico-teológica; las tradiciones subyacentes a Mc; sus características literarias y teológicas; división, autenticidad, tiempo y lugar de redacción. El comentario procede por perícopas, acerca de cada una de las cuales se tratan tres aspectos: 1) análisis del texto desde el punto de vista de la crítica literaria y de la historia de la tradición; 2) comentario de cada versículo; 3) interpretación y explicación del sentido en vistas a la predicación. En veinticinco Excursos se tratan problemas especiales: El bautismo de Juan; Hijo de Dios; Reino de Dios; Galilea; Exorcismos de Jesús; La lepra en la Biblia; Milagros de Jesús; Escribas; Fariseos; Los hermanos de Jesús; Las Parábolas; Fe en el Ev. Mc.; etc. Dadas sus características, esta obra reúne en sí las cualidades de un comentario que interesa por igual al exegeta que al estudiante de teología y al predicador o catequista. H. Bojorge.

H. - J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums*, Pustet, Regensburg 1980 (Biblische Untersuchungen 14) XII + 347 págs.

El Hijo sufriente de Dios. Investigación de algunos motivos veterotestamentarios en la Cristología del evangelio según Marcos.

Hay un largo proceso de tradición oral antes de la fijación escrita del Nuevo Testamento. La exegesis, principalmente la de lengua alemana, se ha abocado a la tarea de rastrear, detectar y conjeturar qué nos es posible averiguar acerca de esa tradición previa. En esta obra, presentada como tesis ante la Univ. Católica de Munich en 1976/77, el autor investiga cómo utiliza el evangelio de Marcos algunas citas y alusiones del Antiguo Testamento, al servicio de su presentación de Jesús. A la pregunta *¿Quién es Jesús?*, Marcos responde mostrando que Jesús no es sólo el crucificado impotente, sino el Hijo de Dios crucificado. Para llegar a este resultado, la investigación se articula en cinco capítulos.

El primer capítulo traza la historia de la investigación del tema y evalúa críticamente las investigaciones precedentes para culminar planteando el estado actual del problema y definir las propias metas y el método que se empleará en el trabajo. Este capítulo primero consta de cuatro artículos: 1) *La investigación de las citas del antiguo testamento en el marco de la Leben-Jesu-Forschung* (D. F. Strauss, W. Brandt, K. Weidel, F. K. Feigel): "La investigación de Strauss no sólo conduce a una crítica histórica; apunta más bien a repensar las ideas del cristianismo primitivo y a subrayar el contenido conceptual de las "mitificaciones". Weidel se impone, además,

el deber de determinar cómo pudo surgir el relato coherente de la Pasión de Jesús, a partir de una masa dispar de datos singulares. Al final de su estudio, Weidel bosqueja brevemente el camino de la repetida relectura de los salmos de lamentación, sobre todo el Ps 22 y del texto Isaías 53 que inducen el cuadro poético del Jesús sufriente trazado por Marcos. Naturalmente, las teorías de Weidel y de los otros autores citados, acerca de la formación de los evangelios, son muy suficientes. Pero se comienza a tomar en cuenta el proceso redaccional de los evangelios, aunque todavía se concibe demasiado, a los evangelistas como "escritores" en el sentido corriente". (12). 2) *El Planteo de la Historia de las Formas* (M. Dibelius, R. Bultmann, M. Karnetzki): "abrió una nueva perspectiva para estudiar el empleo del antiguo testamento en los evangelios, también en Marcos. Puso claramente a la vista el rol del AT en la tradición premarcana; ya no se tuvo como punto de partida la pregunta acerca de la Vida de Jesús; se advirtió la eminente significación teológica que tenía, para la primitiva comunidad, el recurso al AT; y se tomó en cuenta la historia de la tradición de los motivos veterotestamentarios antes de su uso por parte de las tradiciones cristianas primitivas. Este nuevo planteo tenía también sus defectos: ...perdió de vista el evangelio de Marcos como totalidad y el uso del AT en el conjunto de la obra. La Historia de la Redacción vendrá a subsanar este defecto" (19-20).

3) *El planteo histórico-redaccional* (W. Marxsen, J. McConkey Robinson, J. Rohde como precursores; J. Gnllka, S. Schulz, A. Suhl) contribuye decisivamente a delinear el perfil teológico de Marcos como redactor. La obra de Suhl examina, por primera vez en forma complexiva, la argumentación escriturística desde la perspectiva redaccional marcada" (37). 4) *La obra de Steichele* se plantea como un reexamen de las tesis de Suhl, de sus presupuestos, su planteo del problema, y sus conclusiones. Mientras la investigación de Suhl se inscribía en el ámbito de la pregunta acerca de cuál era la idea de Marcos acerca del tiempo, en el horizonte de su expectativa apocalíptica, Steichele, por el contrario, impostará su estudio en la línea de la *crisología*. Mientras que el material apocalíptico ocupa un puesto peculiarmente aislado en Marcos, la pregunta cristológica es central y se extiende a lo largo de todo el evangelio: "¿quién es Jesús?". La pregunta vuelve en el evangelio una y otra vez en diversas formas (cfr.: 1,27; 4,41; 6,2; 6,14; 8,27 ss; 14,61; 15,2). Steichele se limita a investigar el papel cristológico de algunos marcanos particularmente impregnados de motivos del antiguo testamento; Mc 1,1-8.9-11 (*predicación del Bautista y bautismo de Jesús*); Mc 9,2-8.9-13 (*la escena de la Transfiguración y el diálogo que le sigue*) y Mc 15,20b-41 (*relato de la Pasión*). Son tres pasajes que por diversas razones Steichele estima con razón, como muy representativos: se sitúan al comienzo, al medio y al fin de la obra; están impregnados de la confesión de Jesús como *Hijo de Dios* (rasgo comúnmente admitido como característico de Marcos); han sido señalados como hitos cruciales del evangelio de Marcos por la investigación exegética (Vielhauer). En lo que toca al método, Steichele, para evitar incurrir en interpretaciones incontrolables o arbitrarias acerca del uso del antiguo testamento en los contextos premarcanos y marcanos, se fijan dos pautas. Primero: tener en cuenta no sólo el sentido original del respectivo pasaje veterotestamentario, sino también el sentido que se le ha ido atribuyendo en la historia de su interpretación. El AT se relaciona con el Nuevo a través de una historia de la tradición y no por mero contacto literario sincrónico. Marcos no se encontraba frente al AT como frente a un escrito, sino ante las relecturas a menudo múltiples que de ese escrito habían hecho los lectores judíos y cristianos. Segundo: analizar el contexto próximo y lejano en que

aparece un motivo veterotestamentario. La interrelación particular de los elementos en un determinado contexto, permite a menudo orientarse acerca de la intención del autor al alegar determinado motivo veterotestamentario, y qué contenidos pretende recibir como propios entre los que ofrece la tradición anterior.

El estudio de Steichele procede según el siguiente método: delimitación de la extensión y el contenido de la unidad textual. Crítica literaria del pasaje. Discernimiento de Tradición y Redacción. A continuación se determina el sentido que tenía el pasaje citado (o aludido) en su contexto veterotestamentario. Se agrega lo que es posible saber acerca de la historia de su interpretación. Por fin se comenta la significación del motivo veterotestamentario dentro del ámbito premarcano y marcano. Steichele se ocupa primero de los dos pasajes que atañen al Bautista y precursor de Jesús (Mc 1,1-8 y 9,9-13), luego de las pericopas del Bautismo y Transfiguración (Mc 1,9-11 y 9,2-8) y por fin del relato de la Pasión.

Esta instructiva investigación, cuyos pasos analíticos exceden naturalmente los límites de lo que podemos reproducir en esta reseña, concluye: "Marcos —precedido en parte por su tradición— adoptó concepciones veterotestamentarias y judías. Las consideró consumadas en Cristo. ¿Puede entonces llamársele "teólogo de la Historia de la Salvación"? En la medida de lo que ha elaborado nuestra investigación, esta fórmula no describe fielmente el propósito central de la *crisología* marcana. Marcos mira más exactamente al "camino" del "Hijo sufriente de Dios". Por decirlo así, a una "Historia de salvación entrecruzada", ("durch-kreuzte Heilsgeschichte" dice el autor con juego de palabras). Promesas y expectativas son, en verdad, asumidas, pero al mismo tiempo *quebrantadas*, "crucificadas" y a pesar de todo, cumplidas precisamente así. Por lo tanto, el AT no es para Marcos un medio para soslayar el escándalo de la cruz, sino para exponerlo claramente y para decir certeramente quién y qué era y es Jesús. Así intentó Marcos, a su manera, *ex poner a Jesucristo Crucificado ante los ojos* (Gal 3,1) de su comunidad y de los hombres" (315).

Hay entre los reseñistas (ZKTh 105 [1982] 206) quien se declara insatisfecho y hubiera querido saber con más exactitud lo que Marcos quiere decir con el título "Hijo de Dios". O sea, si lo entiende en el marco del título regio, davidico mesiánico, del Ps 2,7, y si entiende que se ha cumplido en Cristo esta esperanza veterotestamentaria. El capítulo quinto: *Jesús como el Hijo sufriente de Dios*, contiene a nuestro parecer la respuesta, o por lo menos los elementos que la sugieren. Hay, además, suficientes precisiones al respecto en las pp. 135-161 y 185-189, en especial p. 188.

Echamos de menos, en cambio, dentro del panorama histórico introductorio trazado en el primer capítulo, una referencia más explícita al estudio de H. Riesenfeld, *Tradition und Redaktion im Markusevangelium* (Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, Berlin 1957²). Nos habría resultado instructivo conocer la opinión del autor respecto de la concepción de la historia de la tradición que representan este autor y su discípulo B. Gerhardson. ¿Considera Steichele que no tiene incidencia sobre su método la posible diversidad de enfoques, derivada de una determinada comprensión del proceso de tradición prerredaccional? Nos alegraría que así fuera y que esa cuestión preliminar no comprometiera la validez de los resultados de su esfuerzo, antes bien, que éstos pudieran prestarse, como punto de apoyo, para remontarnos a la exégesis veterotestamentaria del mismo Jesús. Tras la lectura de esta obra, y tras haber seguido con atención, respeto y admiración los pasos de la investigación, debemos confesar que nos queda una sensación, si no de malestar, sí de insatisfacción. Quizás

ello se deba a lo que ha descrito recientemente Wolfgang Feneberg en una nota sobre *Nuevos Aspectos de la Investigación acerca de Jesús* (Stimmen der Zeit (107 (1982) H. 12, pp. 857-860).

Para terminar queremos señalar al estudioso lector de habla castellana la existencia de tres monografías sobre Marcos de interés y valor comparables a la de Steichele y que también merecen su atención: R. Trevijano, *Comienzo del Evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos*. (Aldecoa, Burgos 1971); L. F. Rivera, *El relato de la Transfiguración en la redacción del Evangelio de Marcos*, (Rafael Calzada, Buenos Aires 1970; Tesis doctoral ante el Pont. Inst. Bíblico 1968); E. Nardoni, *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos* (Teología-UCA-Patria Grande, Buenos Aires 1977, Tesis doctoral ante el Pont. Inst. Bíblico 1975). H. Bojorge.

X. Léon-Dufour, *Le partage du Pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Du Seuil, Paris 1982, 380 págs.

La fracción del Pan Eucarístico según el Nuevo Testamento, el último libro del jesuita francés, que ya está en vías de traducción al castellano con el título: *La "fracción del pan". Culto y existencia en el Nuevo Testamento* (Cristiandad, Madrid) se presenta como una prolongación y formando tríptico con sus dos obras anteriores, la primera sobre la Resurrección (Seuil, Paris 1971, ver Stromata 37 [1981] 303) y la segunda sobre la muerte de Jesús y Pablo (Seuil, Paris 1979, ver Stromata 37 [1981] 300). El A se propone reexaminar el fundamento escriturístico de la Eucaristía; no apunta a una síntesis dogmática sino a una teología bíblica que la posibilite, basada en todos los textos inspirados que tratan del tema; busca contribuir a renovar la inteligencia de la fe en el misterio eucarístico (pp. 8 y 12). La intuición central de esta investigación, la tuvo el autor hace años, cuando redactaba un artículo sobre los relatos de la Pasión para el Supplément au Dictionnaire de la Bible. Otra raíz subjetiva de esta obra es una *a-versión* del autor por la deformación sufrida en su relación con la Eucaristía en otro tiempo, a consecuencia de la sobreacentuación excesiva del problema de la transubstanciación. Un abuso dogmático que quisiera corregir situando el misterio de la eucaristía en el movimiento de la revelación bíblica (p. 12). "Esta obra acompaña mi itinerario personal... por otra parte este itinerario depende de las intuiciones que animaron la obra. Para mí, lo que cuenta, no es, en primer lugar el problema de la transubstanciación ni el de la asamblea. Dos intuiciones están en el origen de esta obra... Hace unos veinticinco años... comprendí que existían dos tipos de tradiciones concernientes a la última cena de Jesús: una apuntaba a fundar la práctica eucarística, y la llamo "tradición cáltica"; la otra se limitaba a comprender los últimos momentos de Jesús narrándolos en una especie de "discurso de despedida". Ahora bien, este descubrimiento ha tenido consecuencias importantes para situar mejor el culto en relación con la existencia: el culto no es el único medio para permanecer en contacto con Aquél que dejó esta tierra, está también el servicio fraterno, como lo muestra ampliamente el cuarto evangelio. La segunda intuición concierne el tomar en cuenta la totalidad del relato. En lugar de concentrar nuestra atención sobre los elementos pan-vino, como se hace demasiado a menudo, advertí que restaurando el relato como una acción y como un diálogo, estos elementos se situaban en su respectivo lugar, que es secundario en la acción litúrgica que se cuenta de Jesús y de los primeros cristianos" (pp. 16-17).

No es frecuente, en las obras de exégesis, que el autor exponga tanta sinceridad sus presupuestos subjetivos y muestre tan clara conciencia de tenerlos y de mantener abiertos al diálogo los resultados de su investigación. Su ejercicio de lealtad y sinceridad merece que encuentre correspondencia por parte de sus lectores, aunque, como es fácilmente previsible, puedan tener distintos presupuestos. Porque es precisamente allí, más que en la erudita y metódicamente bien fundada investigación exegetica propiamente dicha; donde esta obra deja el mayor campo abierto a lo opinable. Por ejemplo: habrá lectores que compartan sin crítica la tipología de los enfoques eucarísticos que el autor propone a partir de prototipos iconográficos, como son la Disputa del Santísimo Sacramento de Rafael y el mosaico del ábsido de la Santa Sofía de Kiev. Pero la propuesta tipológica del artista Jean-Marie Tézé de la que se hace eco el P. León-Dufour al comienzo de su obra, muestra, a poco que se tome en cuenta la multitud de "Últimas Cenas" en el arte occidental, que es muy arriesgado hacer de la iconografía argumento de controversia. Y algún lector más afecto al rigor argumental podrá quizás sentirse decepcionado con lo que puede parecer concesión al gusto, o demagogia intelectual en atención a un cierto tipo de público. Siendo el autor un ser humano, no puede sustraerse a un cierto condicionamiento de su conducta intelectual derivada de los aplausos y los vituperios. Y esos reflejos condicionados forman parte también, aunque por lo común inconsciente, de los condicionamientos de todo investigador. En toda literatura teológica de re-acción (o de a-versión) hay aspectos válidos y positivos y otros que lo son menos. El énfasis en la "mecánica" de la transubstanciación, recolocado en su coyuntura histórica, estaba al servicio de una defensa de la *presencia real* y de la *realidad de la presencia*. O sea al servicio del misterio. Si incurrió en un cierto fisicismo racionalista o naturalista fue quizás por bajar al terreno desde donde provenía la impugnación. El desplazamiento apologetico de un tema de la dogmática, motivado por la defensa de un aspecto de la fe y de las formas de vivencia en el terreno de la piedad, dio a su vez origen a ciertas desviaciones de la piedad. Las corazas doctrinales apologeticas, son *defensa* de la fe. Como *alimento* de la fe, pueden resultar indigestas. Pero toda literatura teológica de a-versión da lugar necesariamente a nuevas reacciones de a-versión. Es de presumir que algunas expresiones de nuestro autor, que algunos lectores con análogos *backgrounds* experimentarán como sugerentes e inspiradoras, suenen mal en otros oídos. No parece, por ejemplo, que la expresión: *presencia simbólica a través de su ausencia* (p. 331) sirva para espejar la vivencia de fe eucarística de la universalidad del pueblo creyente.

No todos suscribirán, sin sentirse en la necesidad de aportar precisiones la afirmación de que "*la eucaristía es, por naturaleza, contestataria*" (p. 342). Bajo expresiones semejantes, hemos visto pasar de contrabando, demasiado a menudo, actitudes que están bien en las antípodas de la actitud de servicio y perdón simbolizada por el lavapiés. "*La eucaristía no es un tiempo de evasión hacia un mundo de sueño*". Es verdad. Pero —testigo el evangelio— tampoco es una vacuna mágica contra el sueño que invade a los discípulos cuando retornan a la "realidad" en el Huerto de los Olivos. La eucaristía —sugeriríamos— está en las antípodas de todo espíritu de a-versión, es simbolización y sacramento de con-versión. En ella, al volverse hacia Cristo, el cristiano es invitado a no volverse de espaldas a nadie, sino a con-vertirse, a volverse hacia donde Cristo se volvió y se vuelve: por un lado hacia el Padre, por otro hacia los hombres por los que va a morir. A lo largo de esta obra, nacida de una experiencia subjetiva de a-versión, asistimos conmovidos a un fervoroso intento de con-versión.

y a un decidido alegato en favor de la convergencia. Convergencia de culto y servicio, de fe y vida, de fe y justicia, de Cena y Pasión, de Cenáculo y Calvario, de Pan y lavapiés, de comunión eucarística y de comunión de bienes. El libro vehicula una invitación a un examen de conciencia eclesial. Pero el examen de conciencia se corrompería si llegara a convertirse en juicio. La Eucaristía, espejo adelantado de la Pasión, es misericordiosa suspensión del juicio. Y algún lector de este libro podrá sentirse inquieto, cuando detecte en más de un pasaje de esta obra dedicada al sacramento de la unidad, signos de desgarramiento y escisión entre lo propuesto y lo realmente logrado. Pedro, al fin y al cabo, pasó por el cenáculo con una espada oculta bajo el vestido de su primera comunión. Y Jesús lo sabría cuando se agachó a lavarle los pies. A este libro también hay que saberle disimular su espada, por lo menos en homenaje a su sinceridad, pero además, en agradecimiento por lo mucho que enseña acerca de la Escritura y por el amor con que lo hace. H. Bojorge.

Traductions Hébraïques des Evangiles, rassemblés para Jean Carmignac, Vol. I: *The Four Gospels* translated into Hebrew by William Greenfield in 1831, Introduction par Jean Carmignac. Vol. II: *Evangiles de Matthieu et de Marc*, traduits en hébreu par Giovanni Battista Iona en 1668, retouchés par Thomas Yeates en 1805, Introduction par Jean Carmignac. Vol. III: *Evangiles de Luc et de Jean*, traduits en hébreu par Giovanni Battista Iona en 1668 retouchés par Thomas Yeates en 1805. Brépols, Turnhout (Belgique) 1982; XXX+83; XXX+370 y 420 págs. respectivamente.

Con estos tres volúmenes comienza una serie destinada a reeditar *Traducciones hebreas de los Evangelios* que contribuirá a poner en nuestras manos, viejas ediciones y manuscritos conservados en diversas bibliotecas. Por hebreo, en todo o en parte, casi un centenar de veces. Estas traducciones han quedado manuscritas o han sido publicadas en ediciones frecuentemente inaccesibles. Las únicas más conocidas entre nosotros gracias a la difusión de Sociedades Bíblicas, son las de Delitzsch (1877) la de Salkinson (1885) y la de Ginsburg (1886) que circula entre nosotros en versión bilingüe (hebreo-castellano). El P. Carmignac, erudito director de la *Revue de Qumran* ha logrado ubicar una amplia variedad de esas ediciones y manuscritos, de traducciones hebreas del Nuevo Testamento (entero o en fragmentos) y se propone ir publicando una selección de esas traducciones. Se prevé que esta colección constará de alrededor de diez volúmenes.

La lista establecida por el P. Carmignac consta de cuatro partes: Traducciones publicadas; Manuscritos identificados; Manuscritos no identificados; Traducciones perdidas. Registra sesenta y dos obras editadas entre los años 1533 y 1976; quince manuscritos identificados entre 1380 y 1812; doce manuscritos no identificados, dispersos en Bibliotecas de América y Europa; veintiuna traducciones de las que ha podido rastrear la existencia pero se consideran perdidas, de 1360 a 1871.

Alguien podrá creer que el P. Carmignac exagera cuando afirma que: "quien no ha leído los Evangelios en hebreo, no los ha leído realmente" (Vol. I, p. XI). Es innegable que el Nuevo Testamento, a pesar de estar escrito en griego, proviene de un mundo semítico, que pensaba y se expresaba en arameo y que cultivaba el estudio del hebreo. El interés actual de la exégesis por la historia de las formas y de las tradiciones ha puesto estos hechos en el primer plano de la atención. Los orígenes semíticos del pensamiento cristiano han sido objeto de numerosos estudios. Baste recor-

dar nombres como G. F. Moore, Dalmann, Strack y Billerbeck, Schlatter, Simon, Daniélou, y más recientemente Riesenfeld, Gerhardson. El sustrato arameo fue especialmente estudiado por autores como J. Jeremías y M. Black.

Jesús habló arameo, así como sus primeros discípulos. El Evangelio comenzó a transmitirse y a plasmarse en conceptos semíticos antes de volcarse en los moldes griegos de expresión y de pensamiento. Las traducciones hebreas del Nuevo Testamento, nos acercan al sabor primitivo de las tradiciones cristianas. Una retroversión, naturalmente, no es lo mismo que un original hebreo o arameo. Pero a falta de ellos (por ejemplo a falta del perdido Matheo arameo) una variedad de versiones hebreas como la que se proyecta poner a nuestro alcance, permitirá, por la misma variedad de sugerencias y por convergencia de diferentes retroversiones, acercarnos a lo que pudo ser el ámbito nativo del mensaje cristiano.

Desde hace más de diez años, este reseñista, ha utilizado el Evangelio de San Juan, en la retroversión al hebreo de Franz Delitzsch, para iniciar a sus alumnos, al hebreo bíblico. Las ventajas de este texto sobre otros del Antiguo Testamento que se siguen usando por inercia, por falta de imaginación o por dogmatismo didáctico, son innumerables. No es este el sitio de exponerlas. Pero sí el de alegarlas como un motivo más y como una razón, que el meritorio editor no ha elencado, para apreciar aún más la utilidad de las retroversiones hebreas del Nuevo Testamento. También desde este punto de vista, el director de esta serie se ha hecho merecedor de nuestro agradecimiento tanto por su idea como por su trabajo. Hay que destacar también el valor histórico e informativo de las introducciones y la digna factura de los volúmenes que contienen límpidos reproducciones fotográficas sobre excelente papel. H. Bojorge.

G. Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam ū-mū'ad* (Einleitung, Text, Uebersetzung, Kommentar, Motivsynopse, Bibliographie von Günter Schlichting), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 24) XVI+292 págs.

Una vida de Jesús judía. Tam ū-mū'ad: La recensión extraviada de las Toledot-Jeshu (Introducción, Texto, Traducción alemana, Comentario, Sinopsis temática, Bibliografía de Günter Schlichting). En el ámbito hispanoparlante, y sobre todo en el latinoamericano, la libélica anticristiana de origen judío, nos es totalmente desconocida. El Nuevo Mundo, ha sido nuevo también para las comunidades judías instaladas aquí en condiciones de vida muy diversas a las sufridas en los ghettos del Viejo Mundo. Por eso, para el habitante de estas regiones no comprenderá fácilmente, por ejemplo, que G. Schlichting hable en su prólogo de "culpa cristiana". Le parecerá una generalización que lo abarca injustamente imputándole la responsabilidad de la persecución nazi, o de los progroms. Pero los grandes espacios del Nuevo Mundo parecen haberle conferido una cierta amplitud de espíritu, le han contagiado una cierta magnanimidad que lo hace especialmente comprensivo para con las deformaciones, estrecheces y prejuicios. Sabe comprender sus causas aunque no los comparta. Sospecho que también los judíos afincados en estas tierras, desconocen, han olvidado o tampoco se sienten identificados con los sentimientos del mundo en que se originaron estos libelos. Entre nosotros la convivencia igualitaria y fraterna que Schlichting propone como fruto de una *teshubá* futura, no es una meta ardua y difícil de alcanzar, sino un estado de cosas que encontramos ofre-

cido al nacer. Una obra como la de Schlichting, mueve a agradecer esta situación porque ayuda a comprender que está lejos de ser parte de un orden de cosas obvio y natural.

Las primeras noticias acerca de la libelística anticristiana de origen judío, las tuvimos a través de obras y estudios de historia de las religiones acerca de los orígenes cristianos (Orbe, Danielou, Simon), y en particular en obras de exégesis acerca de los evangelios de la infancia. Las leyendas o fábulas judaicas, las habíamos encontrado aludidas por viejos exegetas como Cornelio A. Lápide. Y más recientemente en *Los Orígenes de Jesús* de X. Pikaza y en *Acceso a Jesús* de J. I. González-Faus. La lectura de esta última obra nos dejó la impresión, de que el autor atribuía a estas fuentes un valor histórico exagerado. Pbr eso nos alegramos cuando cayó en nuestras manos esta edición que nos permite pasar de la opinión al juicio propio. Sabios y científicos nada sospechosos de parcialidad procrisiana se encargan de desautorizar estos libelos. Moses Mendelsohn los considera "un aborto"; Moritz Steinschneider los recusa como "un invento de los enemigos de los judíos"; para Heinrich Graetz, son "un mamarracho de mal gusto"; N. Porges dice que son "un montón de inmundicias en un rincón sombrío de la literatura judía"; Etan Levine los ignora y evita toda referencia a ellos en su obra *Un judío lee el Nuevo Testamento* y G. Maeso ni los menciona en su copioso *Manual de Historia de la Literatura Hebrea*, donde sin embargo se ocupa de controversistas judíos como Hasday Crescas y Profiat Durán. No veríamos razón de dar mayor relieve a la reseña de esta obra si no fuera porque los exegetas cristianos antes aludidos los han puesto en la balanza del testimonio histórico, al sopesarlos en sus alegatos críticos.

Toledot-Jeshúa (Libro de las *Generaciones de Jesús*, o sea *Historia de Jesús*) se llama un escrito popular judío que ha circulado en recensiones más o menos parecidas o diferentes, con variantes más o menos grandes, bajo diversos títulos: Mar Mar Jeshúa, Maaséh Talúj, Ashám Talúj, Gezerót Jeshúa hannotsrí, Helqat mehoqéq, Sippuré mehoqéq daté hannotserím, *Tám u-muád*, etc. Se trata casi de un género literario con obras en arameo, hebreo, y traducciones a lenguas judías mixtas, como yiddish, ladino, persa o árabe. Esta obra refleja los tópicos de la polémica secular entre judíos y cristianos, acerca del nacimiento, los milagros y la resurrección de Jesús, la cual también ha dejado sus huellas más o menos explícitas o disimuladas en otras obras de la literatura judía: Talmud, Targumim y Midrashim. También en la antigua literatura cristiana es posible rastrear las raíces de la polémica, desde el Nuevo Testamento pasando por la Didajé, las cartas Clementinas, las de San Ignacio de Antioquía, Justino, etc. La antigüedad de Toledo-Jeshúa es estimada diversamente por Voltaire (s. I); Gabrieli (ss. II-III); Schonfield (ss. IV-V); Krauss (ss. V-VI); Oppenheim y Goldsten (ss. VI-VII); Klausner (s. X). Las primeras noticias ciertas de su existencia y difusión se deben a los obispos de Lyon Agobardo y Amolo (s. IX). Más explícitas son las referencias en el siglo XIII. En las grandes disputaciones religiosas tenidas en París (1240), Barcelona (1263) y Tortosa (1413/14) se oyen ecos de la obra. En 1278, la "fábula" es traducida al latín por el dominco Raymundus Martini, dentro de su obra *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos*. A través de una obra del Cartujo Porchetus de Salvaticis (+ 1315) impresa en París en 1520, llegó a conocimiento de Lutero quien la tradujo al alemán. La obra se imprimió en hebreo en 1681 en Nuremberg y en 1705 en Leyden. Sobre estas dos ediciones se apoyan los estudiosos no judíos de los siglos XVIII y XIX. Samuel Krauss, precedido por una obra de Erich Bischoff en 1895, se convierte en el principal investigador del tema. En sucesivas obras (1902, 1911 y

1938) publica e informa sobre las diversas recensiones de esta obra. En su obra de las huellas históricas de Toledo-Jeshúa. Bischoff había clasificado los textos, preparándole el camino, y contando veintitrés recensiones (21 hebreas, una aramea y una yiddisch). Otros investigadores agregaron luego nuevos descubrimientos de fragmentos arameos y algunas recensiones más. En los últimos cincuenta años, la investigación del tema se desarrolló especialmente en el ámbito de habla inglesa. La atención de los estudiosos se centra en determinar el valor de la obra como testimonio que permitiera reconstruir la estructura del perdido *Evangelio de los Hebreos* judeocristianos. Hay obstáculos que dificultan la investigación: en el pasado los manuscritos eran tenidos en secreto por razones obvias; eran rechazados no sólo por los cristianos sino también por los judíos, muchos de los cuales, fueron partidarios de su destrucción. Estos libros despertaban aversión por su tono agresivo, amargo y violento. Hubo de pasar mucho tiempo antes de que se reconociera su posible utilidad para la investigación y para trazar la historia de las relaciones entre judíos y cristianos. Voltaire y otros autores de la Ilustración no dejaron de atender a una obra que negaba la divinidad de Jesús, pero, curiosamente, sin reparar que en ella no se niegan los milagros de Jesús, sino que se atribuyen bien a magia, bien a un uso abusivo del Nombre de Dios.

En un segundo capítulo de la introducción, Schlichting trata en particular del escrito *Tan umuad*. Describe las diversas ediciones; hace la historia de las referencias bibliográficas a su existencia; trata de remontarse a la tradición manuscrita y rastrea los caminos de su difusión, el carácter de las diversas recensiones (que trata de explicar según el medio a que pertenecen). El cap. 3 trata del vocabulario y estilo. El cap. 4, del Sitz im Leben: fundamentación del rechazo del cristianismo a partir de la Torah y el Talmud. El cap. 5, describe el contenido teológico. El tema central es la figura de Jesús y la pregunta capital del diálogo de judíos y cristianos: *¿Quién en éste?* (Marcos 4, 41). El capítulo 6 traza la historia de la composición. El cap. 7 evalúa el logro literario y pedagógico.

A continuación el autor ofrece el texto del Tam umuad, según el ejemplar de Amsterdam, que juzga ser el de la primera edición. Números marginales, remiten a la sinopsis, que permite la comparación con otras recensiones registradas en el cuadro sinóptico. Una traducción al alemán acompaña página a página la reproducción anastática del texto hebreo.

En resumen, el autor nos ofrece aquí la edición científica, munida de un valioso andamiaje de introducción y notas, de un texto poco conocido de la polémica judeocristiana. Ha exhumado un valioso testimonio de los medios con que la comunidad judía se opuso a la misión cristiana y trató de contrarrestarla. H. Bojorge.

D. Muñoz León, *Gloria de la Shekina en los Targumim del Pentateuco*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, Madrid 1977, 606 págs.

Este estudio, aunque independiente en sí mismo, es continuación de otro anterior que el autor dedicó al estudio del tema: *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco* (Granada 1974) y forma parte de un proyecto de investigación más amplio, sobre *Palabra y Gloria* en las fuentes bíblicas y del judaísmo y cristianismo antiguos. La *Gloria (Iqar) de la Shekina de Yavé*, es, al igual que *Palabra* (Memrá, en arameo) una de las sustituciones targúmicas más frecuentes, mediante las cuales los targumistas han expresado la revelación divina. *Palabra* designa la revelación

oracular. *Gloria* la manifestación visible. La unidad temática y simbólica de ambas expresiones, aparece en el hecho de que son intercambiables acompañando a muchos verbos (bajar, caminar, etc.) y se utiliza cualquiera de ellas, según el contexto. Tienen sin embargo matices distintivos no intercambiables: *Memrá* acompaña a los contextos de locución (voz) y creación; *Gloria* a los contextos de visión (ver, lugares de aparición: monte). e comprenderá la importancia del díptico que el autor completa con esta obra: 1) *Memrá*; 2) *Iqar Shekina*. El significado fundamental de *Iqar Shekina Yavé*: es el de *Gloria de la Presencia de Yavé*. Podría traducirse también como *Divina Presencia gloriosa* o *Gloria de la Divina Presencia*. Se ha de entender la *presencia* atribuida al término *Shekina*, dentro del conjunto sintagmático proveniente del significado primitivo del término: *habitación, morada, tabernáculo*. Arnold M. Goldberg ha investigado el término y su uso en la literatura rabínica primitiva en su obra: *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekinah in der frühen rabbinischen Literatur, Talmud und Midrasch* (W. De Gruyter, Berlin 1969; *Studia Judaica* V) la cual reseñamos en su oportunidad en *Revista Bíblica* 32 (1971) 175-176. La importancia de este tema teológico de la tradición bíblica y judaica para los orígenes de la tradición cristiana es evidente: *inhabitación, encarnación*, ("y habitó entre nosotros y vimos su gloria"), *presencia* (también sacramental y eucarística), *unión, gracia, discernimiento*. Pero no sólo se puede captar la relación a nivel de los *conceptos*, sino a nivel de las correlaciones simbólicas: *luz-tinieblas, templo, casa*. Baste lo dicho para insinuar al lector no informado, la importancia de estas investigaciones altamente especializadas. España cuenta actualmente con una excelente pléyade de especialistas en la literatura targúmica: Alejandro Diez Macho, D. Muñoz León, J. Zuzurruga (ver *Stromata* 30 (1974) 555). Y pueden señalarse otras obras recientes de parecida trascendencia: A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del Targum Palestinenses sobre la Resurrección*. (Granada 1978); M. Pérez Hernández, *Tradiciones Mesianicas en el Targum Palestinense* (Jerusalén-Valencia 1981).

Volviendo a la obra que comentamos, se estructura en cinco partes. En la parte introductoria se expone la simbólica de la *Gloria* y el método targúmico. La primera parte presenta y estudia los textos principales del Pentateuco en que los targumistas han empleado la sustitución *Gloria* de la *Shekina*. En la segunda parte, los textos antedichos se ordenan y clasifican para ofrecer una panorámica del empleo de la expresión en el Targum Neofiti, incluyendo las lecturas marginales. A continuación, en sendos capítulos, se estudia el uso de la expresión en los targumes Onkelos y Jr I. Dos notas complementarias estudian su empleo en los fragmentos del Cairo y en Jr II. La tercera parte se ocupa de la datación de la sustitución del Nombre por *Gloria de la Shekina*. Muñoz León, discute aquí la opinión de Goldberg sobre la posible prioridad temporal del empleo de *Shekiná* en Onkelos, en relación con el empleo de los targumim palestinenses. Muñoz León piensa que la noción de *Gloria de la Shekina* es anterior a los midrashim palestinenses, e incluso anterior a la manera de sustituir propia de Onkelos (p. 251). Tras investigar en los capítulos 6-8 los indicios en favor de un empleo primitivo, las dificultades para un empleo primitivo y las evidencias textuales de la literatura rabínica, concluye que el empleo que hace Onkelos de *Shekina* (simplemente), con las asociaciones de "morar" se parece más al uso de la literatura rabínica que el empleo palestinense (*Gloria* de la *Shekina*). La cuarta parte está dedicada a precisar la naturaleza, significado y alcance de *Gloria de la Shekina*, como "plus targúmico". Nos es imposible reproducir aquí las ricas conclusiones de este

estudio (pp. 487-494). Es difícil elegir incluso un párrafo en páginas de tanta densidad. Elegimos el siguiente en atención al lector menos iniciado: "Sin conocer el plus targúmico sobre *Palabra y Gloria*, es imposible descubrir el alcance que los textos del Pentateuco tenían para los oyentes sinagogales tanto judíos como judeocristianos. Penetrar en los textos targúmicos es comprender el ambiente de la teología neotestaria sobre *Gloria*. Comprendiéndolos se puede adivinar también, junto al vacío sobre *Gloria* de algunos textos rabínicos, el secreto alcance que contenía el término *Shekiná*, que, por los textos bíblicos en que se apoyaba, les hablaba de *Gloria, presencia divina, majestad*. Evocar todas estas asociaciones para el término *Gloria* de la *Shekiná* era la meta de nuestro estudio" (p. 491). El P. Muñoz León lo ha logrado en una investigación profusa y trabajosa. Tarde o temprano, éste y los demás frutos de la escuela de targumistas españoles (y de otros franceses) se abrirán paso hacia el primer plano de la atención, que bien merecen, en el mundo de los estudios bíblicos e históricos.

Pero el volumen contiene, además de Bibliografía e índices (bíblico-targúmico y de autores) tres anexos dignos de mención. En el primero se ofrece una lista de textos bíblicos que han sido puestos en relación con *Shekina* o con *Gloria* en la literatura rabínica. Es una lista de correspondencias que agradecerá el estudioso. El segundo anexo contiene adiciones al volumen anterior, sobre *Memrá* en los targumim del Pentateuco. Aquí Muñoz León repasa, comenta y responde a numerosas reseñas (Grelot, Hamp, Hayward, Vermes...) en diálogo con las cuales precisa y explica sus anteriores estudios. El tercer anexo trata de la Antigüedad de la Expresión Espíritu Santo, de la tradición targúmico-palestinense, respecto de la expresión Espíritu de Profecía empleada por Onkelos.

En el ejemplar de esta obra que hemos manejado han quedado sin imprimir las páginas 290-295, 298-299, 302-303, 594-595 y (presumiblemente) 598-599. H. Bojorge.

A. González Lamadrid, *La Fuerza de la Tierra. Geografía, Historia y Teología de Palestina*, Sígueme, Salamanca 1981 (Biblioteca de Estudios Bíblicos 39) 296 págs., 5 mapas.

A. González Lamadrid es autor de la mejor presentación complexiva sobre los descubrimientos de Qumran de que dispongamos hasta el momento en lengua castellana: *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudio*. (BAC, Madrid 1971, 1972). Obra de la cual se ocupó en su oportunidad *Stromata* 29 [1973] 333. Otro juicio de la misma obra puede verse en *Revue de Qumran* 8 [1973] N° 30, 269-271). El presente libro "quiere ser una teología de la tierra. Empezando por el antiguo testamento, siguiendo por el nuevo y terminando con el Corán y tradiciones musulmanas, quiere ir recorriendo los principales pensadores y teólogos de la tierra. Pero los teólogos, por lo menos los bíblicos, no trabajan en el vacío de una campana neumática de gabinete. Los autores sagrados están inmersos en el espacio y en el tiempo. Consiguientemente, antes de estudiar su dimensión teológica, es necesario evocar, aunque sólo sea brevemente, algunas características de Palestina desde el punto geográfico e histórico" (p. 20). Este propósito del autor da lugar a la estructura del libro: tras una introducción (9-20) se nos ofrece una descripción del ámbito geográfico *Desde Dan hasta Berseba* (23-26): "La geografía condiciona la historia... coloca a los hijos de Israel, no al margen de la vida, sino en uno de los centros neurálgicos con más densidad histó-

rica"... "en una encrucijada de caminos de las grandes potencias del mundo antiguo. Asiria, Babilonia, Persia, Grecia y Roma...". "Si se trataba de buscar un escenario geográfico que sirviese de marco al misterio de la encarnación del hijo de Dios y elegir una patria para el Mediador por antonomasia, ¿cuál podía ser más apta que esta tierra situada en el punto de confluencia de los tres continentes más antiguos, en medio de pueblos y culturas?" (p. 66). Tras la geografía, se nos narra *La Historia de la Tierra* (69-114) desde las primeras huellas humanas hasta la destrucción de Jerusalén y el Exilio, en una sucinta descripción de los períodos históricos que visibiliza un gráfico (p. 114). Tras esta preparación, la parte central del libro (117-266) se ocupa de la *cuarta dimensión* de Palestina: su dimensión teológica, como Tierra de la Promesa y como tierra santa para judíos, cristianos y musulmanes. La *teología bíblica* de la tierra, la expone el autor subsumiéndola en su mayor parte en la perspectiva teológica del judaísmo (119-186) y caracterizándola, en otros tantos capítulos, como: Tierra *prometida, profanada, perdida, recuperada, objeto de las guerras Macabeas de liberación y de la esperanza* ("El año que viene en Jerusalén") que culmina en la formación del sionismo político. La visión cristiana (187-238) es muy matizada y compleja: "*Todos los caminos del antiguo testamento, tanto si vienen del área de la geografía o de la historia, como del campo institucional, al llegar al nuevo sufren un proceso de espiritualización y personalización en la figura de Cristo, que lo llena todo en la nueva etapa salvífica*" (p. 206). ¿Somos los cristianos ciudadanos del cielo o de la Tierra? En este punto de su obra, el autor toca un aspecto crítico de la teología y de la fe cristianas, de la mayor importancia para la teología política y de la liberación. El autor no ignora el problema, pero sólo alude a las tesis bíblica de Brandon y a algunos escritos de Gustavo Gutiérrez y J. Comblin así como a algunas respuestas. Su intención no es entrar de lleno en el "*problema social y político de Jesús y del evangelio, sino que he aludido a esta cuestión solamente con el fin de subrayar con toda la fuerza posible la actual neutralidad y asepsia política de los evangelios. Llegan a tal grado de espiritualización que el hombre actual, comprometido con el mundo y los problemas temporales, se siente incómodo con ellos y trata de buscar una explicación en la reinterpretación que los evangelistas se habrían visto obligados a dar a la persona y a la obra de Jesús, con el fin de no provocar la animadversión entre las autoridades y habitantes del imperio romano*" (p. 190). El autor recorre los escritos del Nuevo Testamento, comprobando en ellos la desterritorialización de la esperanza cristiana. Siendo la Tierra prometida una gran ausente, Cristo la sustituye como objeto de la promesa, Jerusalén se convierte en el centro eclesial (Pablo). La obra de San Lucas, tiene como eje central a Jerusalén, pero es Roma la meta hacia donde marcha y progresa el evangelio. Para San Juan, el Templo es Cristo y la Iglesia, la ciudad santa es la nueva Jerusalén que baja del cielo. Una de las bienaventuranzas de Mateo (Mt 5,5) promete la Tierra en herencia a los mansos. ¿Qué alcance tiene esta promesa? Ya en el Deuteronomio, señala el autor, comienza un movimiento de espiritualización de la tierra, que coloca el tema en una perspectiva individualista y escatológica. Este movimiento de espiritualización culmina en el Nuevo Testamento, donde el objeto del verbo *heredar* es diverso: *el reino, la vida eterna, la salvación, la bendición, la incorrupción*. Todas realidades supraespaciales y trascendentes. La herencia que promete la bienaventuranza de Mateo, concluye el autor "*no es Palestina ni ninguna otra tierra material, sino una tierra supratemporal y supraespacial*" (p. 220). En el mismo sentido se deja exponer la Carta a los Hebreos: Abraham modelo de peregrinos, aspiraba, como los demás patriarcas y justos: "*por una*

patria mejor, la celestial" (Heb 11, 16) y el verdadero lugar de descanso no es Canán sino el cielo. "*Conclusión: los escritos del nuevo testamento son aterritoriales*"... "*Con todo:... Palestina es para los cristianos una tierra irrenunciable* (p. 226). "*Empezando por los propios evangelistas, los cristianos han mantenido vivo el recuerdo de estas coordenadas de tiempo y espacio... ley de la encarnación que nos permite reconocer a Dios hecho hombre... no abstracto, sino un palestínés... Este enraizamiento dentro de unos marcos cronológicos y geográficos bien definidos previene al cristianismo contra el peligro de ser confundido con un sistema o una filosofía más*" (p. 227). Completaríamos el pensamiento del autor diciendo que nos impide incurrir en gnoticismo. "*El cristianismo se encuentra por tanto, de alguna manera dividido entre dos fidelidades a primera vista antagónicas: ... a la dimensión aterritorial ... y a la ley de la encarnación*". El autor pasa a recordar cómo los cristianos han tratado de vivir y armonizar históricamente esas exigencias: peregrinaciones, población monacal de Palestina, cruzadas. Es éste último un capítulo polémico, que el autor no rehuye enfrentar y que lo conduce a presentarnos a Francisco de Asís como contrapunto de los cruzados. Pero al mismo tiempo, este capítulo de las cruzadas, introduce naturalmente al tema siguiente: el Islamismo (239-266). Para el Islamismo, Palestina es tres veces santa. Los musulmanes veneran como santos los mismos lugares que judíos y cristianos. Para ello, Jerusalén es la tercera ciudad Santa.

Estas raíces teológicas que el autor nos describe, judías, cristianas y musulmanas, explican y permiten comprender muchos aspectos de la actual crisis política por la cual atraviesa la región desde la creación del estado de Israel. A estos aspectos, *Religión y Política*, dedica el autor, que se muestra muy al tanto de la historia y la documentación correspondiente, una cuarta y última parte de su libro (269-286). Una cuestión compleja, sin duda, en la que sería aventurado tomar posición sin conocer la rica información que este libro nos ofrece.

El libro contiene una bibliografía selecta. Como bien advierte el autor, se trata en su libro de un tema olvidado o poco tratado, como señalaba von Rad en 1943. Sin embargo, existía en español, el libro de J. Pikaza, *La Biblia y la Teología de la Historia. Tierra y Promesa de Dios* (Fax, Madrid 1972) que comentamos extensamente en su oportunidad, en *Revista Bíblica* (Bs. As.) 36 (1974) 173-176 y que nos llama la atención no encontrar citado ni en la bibliografía. Con toda la admiración que nos merece la obra del erudito escritor español, salimos de la lectura de su obra con las mismas insatisfacciones que apuntamos en nuestra reseña a la obra de Pikaza. Quizás marcados por nuestra ubicación sudamericana, patria del jesuita chileno Lacunza y del argentino Castellani, y donde la discusión bíblica y telógica acerca del milenarismo se enciende cada tanto, echamos de menos el tratamiento del problema que plantea el capítulo 20 del Apocalipsis y el tema del Reino de los mil años. Pensamos que el P. González Lamadrid no ha de desconocer tampoco la obra del P. Florentino Alcañiz, granadino que dio a conocer entre nosotros el P. L. Castellani, advirtiéndolo en su prólogo que: "*toda la interpretación de la Escritura y por tanto toda la visión de la Economía de la Redención, cambia radicalmente según se interprete alegóricamente o bien literalmente el capítulo 20 del Apocalipsis*" (*La Iglesia Patristica y la Parusia*, Bs. As. Paulinas 1962, pág. 31). También Divo Barsotti ha visto certeramente que negarle todo contenido histórico al Reino de los mil años, es vaciar de sentido a toda la perícopa que abarca desde la mitad del cap. 19 y llega hasta el 21 (*El Apocalipsis, una respuesta al tiempo*, Salamanca, Sígueme 1967, pág. 247). Sin que abogemos por una postura milenarista, nos parece que en una próxima

edición de su obra el autor enriquecería el panorama de la teología cristiana de la tierra, teniendo en cuenta un capítulo como éste, tan central en la exégesis de la patrística primitiva. H. Bojorge.

V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente*, Herder, Barcelona 1982, 208 págs. (Col.: Rota Mundi 2).

El original francés *Essai sur la Théologie Mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris, Aubier, Ed. Montaigne) vio la luz en el azaroso mes de diciembre de 1944. Se reimprimió en 1960, en la misma editorial, dentro de la colección *Les Religions*, suprimiendo en el título las palabras "Essai sur la". Pero el lector de la traducción castellana hará bien en tener en cuenta ese carácter de "ensayo" del que advertía la primera edición francesa. Tanto el autor como la obra tienen historia. Y hubiera sido bueno contar algo de ella en una presentación o prefacio de la presente traducción castellana.

Vladimir Lossky murió en 1958 a los 55 años y en pleno vigor intelectual. Era hijo del filósofo Nicolás Lossky. Fue miembro de la Confraternidad de San Focio. Se le deben numerosos estudios que contribuyeron a dar a conocer la teología y la espiritualidad ortodoxa en occidente y a entablar un diálogo ecuménico, del que fue uno de los grandes pioneros, con la teología occidental. (Cfr. *Ciencia y Fe* XVIII (1962) 122-123, a propósito de su libro *Vision de Dieu en Irenikon XLVIII* (1975) 430-431 a propósito de la traducción al inglés de una colección de sus principales artículos: *In the Image and Likeness of God*).

Apenas publicada, su obra sobre la *Teología Mística de la Iglesia de Oriente*, suscitó atención y dio lugar a comentarios y puntualizaciones. Véase, como ejemplo de esos ecos: F. Cayré, *Questions religieuses et mystiques* (Sur E. Le Roy et V. Lossky) en: *L'Année Théologique* (1945) 441-466; P. Th. Camelot, en: *La Vie Spirituelle* 73 (1945) 190-199. Puntualizaciones y reservas, que el P. Camelot considera necesarias, pero aplaza y remite a un comentario de carácter más técnico, se encuentran en algunos estudios del P. Irenée Hausherr: *Dogme et Spiritualité Orientale* en *Revue d'Ascétique et Mystique* 23 (1947) 3-37, particularmente en las páginas 7, 31, 34, 36.; *L'imitation de Jésus-Christ chez les Byzantins* en: *Mélanges Ferdinand Cavallera* (Institut Catholique de Toulouse 1948) en la que Hausherr se opone a la afirmación de Lossky, según el cual la piedad de los orientales se habría orientado a la humanidad gloriosa de Cristo dejando en la sombra su realidad histórica; *Les Orientaux connaissent-ils les "nuits" de saint Jean de la Croix?* en: *Orientalia Christiana, Periodica* XII (1946) 5-46 en la cual argumenta contra la negación de Lossky. M. Olphe-Galliard señala este estudio del P. Hausherr en su reseña a dos obras de Henri Sanson, un seguidor de Lossky, que comprueba sin embargo las afinidades entre San Juan de la Cruz y los Padres de la Iglesia de Oriente (Ver: *Rev. d'Asc. et Myst.* 29 (1953) 365).

La publicación de esta obra en traducción inglesa: *The Mystical Theology of the Eastern Church* (James Clarke & Co., London 1957) "provocó —al decir de un reseñista en *Irenikon XLVIII* (1975) 430— un vivo interés entre los teólogos occidentales. Es de lamentar —agrega— que el prefacio del Rev. Jean Meyendorff sea tan corto, apenas dos páginas, y sería deseable tener una noticia más amplia del conjunto de la obra de Lossky". Un signo de ese vivo interés, es la larga reseña de P. Hendrix, en *Wort und Wahrheit* XIV (1959) 229-230. En la cual, sin embargo, se buscará en vano referencias a los antes citados ecos, levantados por la primera edición. Es una pena. Porque en aquél diálogo inicial de los reseñistas con Lossky, hay

palabras definitivas y observaciones insuperables tanto acerca de los méritos innegables de la obra, como también acerca de sus límites.

Lossky entiende por *Teología mística*, una espiritualidad que expresa una actitud doctrinal: "La tradición oriental jamás ha distinguido entre mística y teología, entre la experiencia personal de los misterios divinos y el dogma afirmado por la Iglesia... lejos de oponerse, la teología y la mística se sostienen y se complementan mutuamente. La una es imposible sin la otra: si la experiencia mística es una fructificación personal del contenido de la fe común, la teología es una expresión, para la utilidad de todos, de lo que puede ser experimentado por cada cual. Fuera de la verdad guardada por el conjunto de la Iglesia, la experiencia personal estaría privada de toda certidumbre... Por otra parte, la enseñanza de la Iglesia no tendría ninguna influencia sobre las almas si no expresara en cierto modo una experiencia íntima de la verdad, dada en diferente medida, a cada uno de los fieles. No hay pues mística cristiana sin teología, pero sobre todo no hay teología sin mística" (p. 8). "No son las doctrinas teológicas como tales lo que tenemos intención de exponer aquí, sino tan sólo los elementos de teología indispensables para comprender una espiritualidad; dogmas que constituyen la base de una mística" (p. 10). Sobre la base de esta convicción respecto de la relevancia del dogma para la vida, L. considera que "la cuestión dogmática sobre la procesión del Espíritu Santo, que dividió a Oriente de Occidente, no puede ser tratada como un fenómeno fortuito" y si a menudo se la minimiza "es debido a una cierta insensibilidad con respecto al dogma, considerado como algo exterior y abstracto" (p. 12).

Quizás uno de los mayores méritos de esta obra de Lossky consiste en este alegato en favor de una visión integral e integradora entre teología y espiritualidad, entre verdad y vida. A pesar de los cuarenta años transcurridos, la tendencia a la esquizofrenia no ha dejado de volverse a presentar en diversos terrenos y en forma de diversas polarizaciones disyuntivas: fe y vida, fe y religión, ortodoxia y ortopraxis, teología dogmática y teología pastoral o espiritual, dogma y moral, exégesis crítica "en Sorbonne" y exégesis pastoral "en Iglesia", formación sacerdotal científica o pastoral. Lossky, tiene explícitamente en cuenta uno de esos planteos, el de Bergson en "Las dos fuentes...", que opone "la religión estática de las iglesias, religión social y conservadora, y la religión dinámica de los místicos, personal y renovadora". En el planteo bergsonian, observa Lossky, se refleja la bipolaridad de su visión del universo: la naturaleza y el impulso vital. Pero podría haber elencado otros autores en los que se operan dicotomías análogas. La teología protestante, en particular, a partir de su doctrina sobre naturaleza y gracia, dará lugar frecuentemente a planteos disyuntivos semejantes. El planteo barthiano que opone fe y religión, es un ejemplo notorio y particularmente influyente en pensadores y hombres de iglesia, incluso católicos. Es igualmente sugerente el hecho de que la teología pastoral, nace, como disciplina, en las facultades teológicas alemanas de la Ilustración. Pensamos que Lossky no suscribiría sin más algunos planteos actuales, como el de la *religiosidad popular*, ni les daría fácilmente carta de ciudadanía dentro de la tradición de la Iglesia. En este sentido, su obra sigue teniendo actualidad de alerta profética a pesar del tiempo transcurrido. Puede servir para sacudir a algunos católicos proclives a reducir el diálogo ecuménico al binomio catolicismo-protestantismo y despertarlos para que aprecien y conserven ciertos dogmas y valores católicos que la iglesia ortodoxa ha preservado con particular firmeza y convicción. Si en algunos momentos, Lossky atribuye a la ortodoxia como propios, algunos rasgos que los reseñistas católicos defienden como comunes con el

catolicismo, puede decirse en su descargo que la iglesia ortodoxa ha sabido mantenerlos con mayor tenacidad y más explícitamente. Mientras que en los últimos tiempos la unanimidad católica ha pasado; con cierta facilidad, de la elasticidad al resquebrajamiento. Para quienes, en el diálogo ecuménico, son proclives a la asimilación mimética con el protestantismo, los planteos de Lossky pueden demostrarse particularmente saludables. H. Bojorge.

J. G. Durán, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus Complementos Pastorales (1584-1585)*. Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", Editorial El Derecho, Bs. As., 1982, 532 págs.

Esta obra fundamental en su género, está constituida, como lo indica el subtítulo, por tres cuerpos: estudio preliminar, textos, notas. El prólogo, a cargo de Mons. J. Novak, encuadra el trabajo en la importancia pastoral que supone. La presentación, a cargo del P. Cayetano Bruno, SDB, tiene las características de sus escritos: sencillez, afirmaciones claras y unión. En la primera parte, Durán, se expone en un estudio preliminar (pp. 27-362) que contiene seis capítulos: Hacia un nuevo Concilio, Los obispos reunidos, el proyecto conciliar sobre el catecismo y sus complementos pastorales, los autores y la impresión de los textos, la doctrina cristiana y el catecismo, los complementos pastorales. Estos temas son tratados con alta competencia y apoyados por fuerte documentación y bibliografía. La segunda parte presenta los textos y las notas críticas. Se trata, pues, de una obra de mucha seriedad científica para la comprensión de un hecho tan significativo para la historia de la Iglesia en Latinoamérica. Su significación adquiere ribetes de pauta de referencia, porque el III Concilio Limense, para la Pastoral de nuestro continente, se ha convertido en un "clásico", y es —probablemente— la primera síntesis referencial seria de la evangelización continental. Porque es propio de un "clásico" plasmar síntesis armónicas y reales de la vida de ese momento, síntesis que —a la vez— resultarán inspiradoras para los tiempos futuros. Inspiradoras no en el sentido de que han de ser aplicadas tal cual, sino, por la fuerza misma que les dio cohesión, son capaces de conducir el camino de los hombres y de los pueblos en el diálogo con las nuevas situaciones históricas y, como es el caso, en los siempre nuevos desafíos a la evangelización. Y este hecho clásico que es el III Concilio Limense fue una gracia de Dios a nuestro continente, que se hizo presente en la voluntad firme que Felipe II puso en que se cumpliera con lo mandado por la Sede Apostólica; en la santidad, probada en la paciencia y la humillación, de Santo Toribio; y en la laboriosidad emprendedora de este equipo de teólogos que no ahogó las miras apostólicas en las disputas clericales del momento, sino que supo jugar al tiempo: al tiempo de los pueblos, al tiempo de la Iglesia, al tiempo de Dios. Curiosamente, también hoy día, la firmeza en la obediencia a la Sede Apostólica, la paciencia en la adversidad y la austera laboriosidad, siguen siendo signos de la gracia, y —por ello— inspiradores de opciones pastorales.

Entre los teólogos que trabajaron en el III Concilio Limense, por cierto que el más influyente fue el P. José de Acosta, S. J., y para ponderar cabalmente algunas afirmaciones de los documentos conciliares resulta útil, por no decir inequívoca, la revisión del ideario del P. José de Acosta, que se volcó en su libro *De Procuranda Indorum Salute* que, aunque fue publicado en 1588 (cinco años después de terminado el Concilio) ya lo había concluido en 1577 y allí, según se lo manifiesta al P. Everardo Mercuriano, General de la Compañía, ha querido volcar "el modo completo y universal

de ayudar al bien espiritual de los indios", y lo advierte oportuno porque "ha acontecido —sigue el P. Acosta— que aun los que antes miraban con malos ojos las causas de los indios, ahora le son grandemente favorables y admiran el fervor de su fe". Los seis tomos iban precedidos de otros dos volúmenes —*De Natura Novi Orbis*— y así todo el conjunto resulta una Historia Natural y Moral de las Indias.

Cuando el P. Acosta, que es fiel a Aristóteles en su Historia Natural, establece la distinción entre Historia Natural e Historia Moral, pone el criterio de distinción en *el libre albedrío*: "Así aunque el mundo nuevo ya no es nuevo sino viejo, según hay mucho dicho y escrito de él, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta historia por nueva, por ser justamente historia y en parte filosofía y por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también *las del libre albedrío*, que son los hechos y costumbres de los hombres". Con este planteo el P. Acosta pretende superar la visión aristotélica de "*siervo por naturaleza*" que aplica el filósofo a algunos hombres, porque, en la empresa evangelizadora, no faltaban quienes desde la consideración del alma racional y sus idearios (lo racional) catalogaban "*como siervos por naturaleza*" a los indios peruanos. El P. Acosta reivindicará la dignidad del hombre por el libre albedrío, es decir por la libertad. Por tanto, cuando se habla —en los principios que preceden al Sermonario— de la *persuasión* y del *obrar* consecuente, se está respondiendo a esta concepción que elige este camino de la libertad y el recto obrar moral como lo distintivo de lo humano, y lo realmente salvador. Completa su pensamiento desde el análisis mismo del acto de fe citando a S. Agustín: "Todas las cosas puede hacer el hombre contra su voluntad, más creer no puede sino queriendo". La finalidad de estas pláticas o coloquios —pieza clave en la tarea evangelizadora— se ha de poner en esta dignificación de la libertad que salva al hombre de su condición de esclavo, y en esto apunta a una ética universal para ordenar la forma de vida no sólo del indio, sino del español, del evangelizado y del evangelizador. Consecuente con este pensamiento, privilegiará *la diligente santidad* en el misionero: "No reprendemos la naturaleza de los bárbaros cuando le adjudicamos una naturaleza depravada, sino que acusamos más bien nuestra pereza y negligencia"... "Yo ciertamente hace tiempo que estoy firmemente persuadido que la escasez de mies espiritual en las Indias se debe a vicio de los operarios, no a esterilidad de la tierra". La finalidad enunciada en el Sermonario es también una apelación a la libertad del misionero que ha de deponer sus ideaciones peyorativas (a-priori) respecto del indio, considerándolas como fruto de su pereza y falta de diligencia en una pertinente preparación pastoral. Si la racionalidad era para algunos un motivo de separación que establecía superioridades e inferioridades (y para mantenerse en su postura acudían a la concepción aristotélica del "*siervo por naturaleza*"), el planteo del esfuerzo ético para la realización de la libertad resultaba universal en cuanto hacía converger *in unum*, es decir en un mismo esfuerzo, la tarea humana del indígena y del español, del evangelizado y del evangelizador. Un ejemplo más de la capacidad de superar conflictos en un plano superior que tiene todo pensamiento realmente inculturado que se fragua en la cristalización del universal concreto: cuanto más particular, más universal. Concepción ésta opuesta a todo tipo de racionalismos, con los subsiguientes idealismos y eticismos, que sólo atinan a fraguar "universales" descarnados, lejanos de la realidad, o encarnacionismos momentáneos, fuera del tiempo de la historia, incapaces de un real pensamiento universal porque son incapaces de superar, en su mismo interior, la dialéctica de las disyuntivas: desconocen la fecundidad evangélica de las alternativas.

Estas consideraciones pretender ser simplemente pautas para enmarcar

la importancia de este evento evangelizador que fue el III Concilio de Lima, y su actualidad pastoral como "clásico". Terminamos apropiándonos una frase del P. Cayetano Bruno, en la presentación que hace de la obra: "Es para alabar a Dios que el Padre Juan Guillermo Durán... haya concebido la feliz idea del presente estudio".

B. Mondin, *Teologías de la praxis*, BAC, Madrid, 1981, 194 págs.

H. H. Schrey (Hrsg), *Säkularisierung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1981, 449 págs.

Esta segunda obra cubre un amplio especto del actualísimo tema de la *secularización*. El plan queda expuesto en la introducción que el autor hace. Luego siguen trabajos de investigación y reflexión clasificados por capítulos, según los diversos temas: fuentes históricas de la secularización; el secularismo como categoría crítica de civilización; el problema de la secularización en la teología evangélica del continente; la teología de la muerte de Dios: la secularización como problema interno de la teología; el problema de la secularización en la teología católica postconciliar; la secularización como tema de la sociología de la religión; crítica filosófico-teológica en el horizonte de la problemática de la secularización. La obra concluye con una amplia bibliografía y un buen par de índices que facilita su consulta. En cada uno de los capítulos mencionados, en los que se divide el libro, se presentan trabajos de filósofos o teólogos que han abordado el tema con cierta profundidad, y algunos de ellos verdaderos 'clásicos' de la teología de la secularización (como es el caso de E. Bloch o H. Cox). De tal modo que esta obra es un panorama amplio, calificado y en base a textos de primera fuente, de todo el problema de la secularización y sus consecuencias. Es una excelente obra de introducción, aunque sin una síntesis crítica que la convierta en un manual básico introductorio para el estudio de la teología. En cambio la obra de Mondin, *Teologías de la praxis*, además de hacer una presentación de las diversas corrientes actuales de la teología relacionadas con la praxis, se esfuerza por delinear pautas críticas que orienten la comprensión y la reflexión ulterior. De esta manera, Mondin pasa a ser un autor que, con hermenéutica católica, aborda los diversos problemas planteados por las teologías de la praxis. En su obra se estudian en primer lugar el origen de las teologías de la praxis, y luego se pasa a una exposición de cada una de ellas con la subsiguiente reflexión crítica: teología de la cultura, teología del trabajo, teología del juego, teología del progreso, teología política, teología de la revolución, teología de la liberación; para concluir en una excelente síntesis acerca de las relaciones entre Iglesia y mundo, entre ortodoxia y ortopraxis. Mondin no puede, en toda su exposición, dejar de lado su condición de maestro, y por ello su investigación amplia atina en la búsqueda y hallazgo de pautas didácticas de exposición. Consideramos a esta obra de Mondin como necesaria en el estudio de la Teología en seminarios y Facultades de Teología.

H. y M. Schmidt, *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis der Tier- Engel- und Mariensymbolik*, Verlag C. H. Beck, München 1982, 330 págs. y 89 Ilustraciones, DM 38.

El lenguaje olvidado de las imágenes del arte cristiano. Una guía para la comprensión de los simbolismos animales, angélicos y marianos. Mircea Eliade observaba ya en 1952 (*Images et Symboles*) y volvía a hacerlo en 1962 (*Méphistophélès et l'Androgyne*) que el simbolismo estaba de moda.

Sigue estándolo. La atención sobre el tema fue despertándose y propagándose a partir de los estudios etnológicos de Levy-Bruhl y de psicología profunda de Freud y Jung y ganó bien pronto el interés de filósofos, sociólogos e historiadores de las religiones. Tras los siglos de la iconoclastia iluminista, Occidente parece reencontrarse con la dimensión simbólica del alma humana. No poco han contribuido a ello los estudios lingüísticos, que tras sus primeros balbuceos en la cuna positivista, se han encontrado con la dimensión simbólica del lenguaje. En el campo de la teología, gracias sobre todo a impulsos venidos desde los estudios escriturísticos, se vuelve a descubrir la dimensión simbólica, que fuera familiar a los teólogos patrísticos y medievales. Como Occidente, las Iglesias cristianas se reencuentran con las imágenes y los símbolos. Este libro se sitúa dentro de esa corriente de restauración simbólica. Sus autores, el pastor Heinrich Schmidt y su esposa, capacitados académicamente para esta tarea y como resultado de una larga experiencia en catequesis para adultos, valiéndose de los tesoros del arte cristiano, nos ofrecen esta obra de lectura y de consulta. El volumen, esmeradísimo presentado y con abundantes ilustraciones, bibliografía, índice y glosario, consta de tres partes: 1) *Animales*: Aguila, Dragón, Unicornio, Pez, Grifo, Ciervo, Centauro, Cordero, León, "Buey y Asno", Pelicano, Pavo Real, Fenix, Serpiente, Sirena, Paloma, Fábulas de animales. 2) *Angeles*: Creación de los, Caída, Jerarquía, Arcángeles, Querubines, Serafines, Evangelistas, Ministerios angélicos. 3) *María*: desde Santa Ana, una nutrida galería de imágenes marianas, partiendo desde las más antiguas advocaciones recorre la nutrida letanía iconográfica mariana, adjudicándole un lugar que sorprenderá gratamente al lector católico de esta obra de autores evangélicos. A partir de las imágenes del arte cristiano, los autores guían al lector actual, hacia el redescubrimiento de su significación religiosa, teológica y espiritual, que en la mayoría de los casos ya no le resulta evidente. Para abrirle paso hacia ese interior de la imagen, se valen del estudio de las fuentes: inscripciones, textos litúrgicos, oraciones, Sagrada Escritura, escritos patrísticos y medievales, en los que se espeja el sentir de pasadas generaciones. Esta obra nos enseña a mirar los monumentos del arte cristiano con nuevos ojos y a valernos de ellos para realimentar nuestra cultura creyente, nuestra fe y nuestra piedad. H. Bojorge.