

## RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS

V. Guénel, Presentador, *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*. Lectio Divina 114. Du Cerf, Paris, 1983, 300 págs.

La Asociación Católica Francesa para el estudio de la Biblia tuvo su décimo congreso en Tarbes (septiembre de 1981). Se quiso que fuera pluridisciplinario e 'interpretativo'. Por ello participaron no sólo exegetas, sino también un historiador, un psicólogo, un psicoanalista, un filósofo... Igualmente tuvo carácter ecuménico. Toda esta multiplicidad de elementos hace que el texto escrito no refleje bien una realidad que primariamente fue pensada y preparada como un intercambio oral (cf. p. 11). Y aunque a esto se añade que no todo el material que condensaba los trabajos haya podido ser transcrito, sin embargo el volumen restante, el cuerpo y el cuerpo de Cristo en la primera epístola a los Corintios, es una muestra sugerente de lo que puede aportar esta metodología múltiple y coordinada.

Hay que confesar que en estos casos existe un grave riesgo de simple yuxtaposición de disciplinas y no de verdadera interdisciplinariedad: basta que atendamos a la simple enumeración de los temas tocados, como el cuerpo y el espíritu, el deseo, la palabra, la muerte, la resurrección, la sexualidad, la Iglesia, los Sacramentos, la incorporación, la encarnación... además de enfoques históricos, literarios y lingüísticos. El trabajo de P. Gibert sobre "Exégesis Bíblica y Ciencias Humanas", nos parece un buen capítulo introductorio, que muestra convincentemente la necesidad de este diálogo interdisciplinario. Porque ya no se trata de que cada especialista se encierre en su disciplina, o que mire con indiferencia al especialista de otros campos. Muchos más, tratándose de la Biblia, que echa mano de múltiples ciencias para profundizar sus investigaciones propiamente exegeticas, y al mismo tiempo recibe los renovados interrogantes que dichas ciencias le proponen: y así la búsqueda de todos se vuelve a "cuestiones fundamentales, esenciales, puestas por la multiplicidad de las ciencias" (p. 25).

De los estudios más específicamente bíblicos, aparte de los que se ocupan del "sôma" y "sarx", destacaríamos el de J. Rouquette sobre "Un solo cuerpo. Alimentación y sexualidad en la 1ª carta a los Corintios", y el de P. A. Février, sobre "Historia y Exégesis. A propósito de I Co.", que procuran tener en cuenta criterios de interdisciplina. Y esto no es en desmedro de varios otros, como el de X. L. Dufour, o el de M. Bouttier, de corte más teológico. V. M.

F. Chenderlin, *Do This as my memorial*, B.I.P., Roma, 1982, XII + 320 pp. (Analecta Biblica 99).

Es la tesis doctoral del autor, sobre la correcta interpretación de I. Cor. 11,24-25. En ella se discute la interpretación particularmente propuesta por J. Jeremías (Die Abendmahls Worte Jesu, Trad. Cast.: La Última Cena. Palabras de Jesús, Cristiandad, 1980), quien traducía: "haced esto para que Dios se acuerde de mí".

En realidad, ya D. Jones (JTS 1955) había suscitado el tema de "Dios que se acuerda", aunque no estrictamente en la postura de Jeremías. A la exégesis de éste, varios autores católicos se opusieron oportunamente, v.gr. J. Betz (Die Eucharistie in der Zeit der Griechischen Väter), quien por razones de sintaxis, porque Jesús en todo el Evangelio jamás pide que recen por El, y porque históricamente desde el inicio de la época cristiana

todas las liturgias han entendido el significado de cumplimiento del memorial respecto del pueblo que celebra la Eucaristía, descarta la variante propuesta y la argumentación (ver revisión crítica en Chenderlin, p. 14s).

Pero vienen muy bien la detallada puntuación y las precisiones, acompañadas por una minuciosa argumentación literaria, exegética, teológica. La tesis del autor es: "que para entender y traducir *"anámnesis"* en I Cor. II, 24-25), se debe tener especial cuidado en dejarle todas las potencialidades para la significación de memorial, por la vía de lo que denota y connota, que la evidencia nos dice habría probablemente estado adherido al término en esa época y en el contexto en el que Pablo lo usó; y que la única traducción inglesa que satisface plenamente este requisito más las exigencias del griego *"emén"*, aquí encontrado en combinaciones con *"anámnesis"*, es *"Do this as my memorial"* (*haced esto para memorial mío*)" (cf., p. 2. Ver también pp. 225-227).

No vamos a pasar revista de todo el amplio material que con solvencia maneja el autor, sino sólo subrayar que el planteo de Jeremías —y de los que más o menos lo siguen— sobre el particular problema del texto paulino, desnaturaliza el sentido sacrificial y de memorial de la celebración eucarística cristiana, tal cual lo ha sostenido y sostiene la Iglesia Católica. No puede menos de satisfacernos entonces que se acote con cabal seriedad y se corrija uno de los pocos puntos criticables del importante trabajo de Jeremías.

La edición es cuidadosa y cuenta con excelentes índices escriturísticos y de materias. V. M.

Y. M. - J. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona, 1983, 716 págs.

Y. Congar nos entrega en un único tomo —el original francés abarcaba tres— un estudio sistemático y completo sobre el Espíritu Santo del cual es posible decir lo que su autor afirma del tercer libro: "...esta obra es el fruto de un trabajo iniciado hace muchísimo tiempo durante el cual la documentación ha enriquecido hasta correr el peligro de resultar sobrecargada" (437). Podría decirse, tal vez, que el autor ha escrito simultáneamente dos obras que bien podrían resultar independientes y que corren, uniéndose y separándose a lo largo de todo el trabajo. Por una parte, la obra tal como aparece, casi sobrecargada, aludiendo y asumiendo múltiples cuestiones históricas y actuales, incluso coyunturas personales del autor, aunque nunca incurriendo en la oscuridad o en la incoherencia. Por otra parte, un hilo conductor del pensamiento, vigoroso, que subyace y enhebra lo anterior, y que para un gusto intelectual más despojado y sintético, hubiera sido preferible. Como fuere, el libro de Congar es un esfuerzo de investigación teológica de excelente calidad, aunque en más de una oportunidad el autor prefriere alinearse en algo no tan científico. El libro, como está, no es de divulgación sino que pertenece a la ciencia teológica, lo cual no tiene por qué estar reñido —en este caso no lo está— con una suficiente amplitud comprensiva. El propósito del trabajo y su criterio ordenador parecen centrarse en el esbozo de una pneumatología. Por pneumatología se entiende algo distinto de una dogmática acerca de la tercera persona (187). El Espíritu Santo es verdaderamente acontecimiento como lo ha reconocido el Vaticano II (199). Tradicionalmente se vio al Espíritu Santo como principio de vida santa de las almas individuales (misión interior), de inhabilitación y santificación; por otro lado, como la garantía de los actos de la institución, en particular de la enseñanza infalible (187). Pero esto no constituye una pneumatología, la cual si es considerada de modo pleno, no separa la acción del Espíritu de la obra de Cristo siendo la actualidad —no la mera actualización de las estructuras salidas de la encarnación— de lo que realiza el Señor glorioso

y su Espíritu en la vida de la Iglesia a través del espacio y del tiempo (188). En este sentido la pneumatología también tiene que ver con la eclesiología pero en cuanto teología y dimensión de la misma sólo encontrará su pleno desarrollo en lo que se realice y viva en la Iglesia (201). Cree el autor, en este sentido, que el movimiento de Renovación —al que consagra un buen espacio, pp. 349-415— forma parte de una pneumatología vivida aunque cree que es sólo una parte ya que ésta "es mucho más amplia... más secreta y misteriosa. En realidad, toda la vida de la Iglesia se desarrolla bajo el signo y el soplo de pentecostés" (201). Esta posibilidad de una pneumatología viviente es lo que desarrolla —evidentemente de modo tentativo— en el segundo libro "Señor y dador de vida" y es lo que explica la nota introductoria sobre el concepto de "experiencia" (pp. 25-27). El autor cree que tras un análisis de conocimiento objetivo que tenemos del Espíritu tal como se ha manifestado en la Revelación —tarea realizada en el primer libro—, cabe analizar su acción tal como la vivimos y sentimos personalmente en la vida de la Iglesia, evitando una concepción estrecha de "revelación cerrada con la muerte del último apóstol" ya que en esto se verifica justamente el juego entre Escritura y tradición viva (25). Esto último es lo que aborda en el segundo libro. El libro tercero, finalmente, emprende también en forma sistemática la teología de la Tercera Persona. Tarea difícil porque el Espíritu Santo se nos revela y lo conocemos no en él mismo, al menos no directamente, sino por lo que obra en nosotros. Por otra parte mientras las actividades intelectuales son transparentes y por tanto definibles, las de la actividad y del amor —mediante las cuales se analiza al Espíritu Santo— no han sido analizadas de igual manera (16). Lo peculiar de este tercer libro es probablemente el enfoque e interés ecuménico consistente en reactualizar la situación de los padres griegos y latinos, que estuvieron en comunión siguiendo distintos caminos. Sostiene el autor la posibilidad de admitir dos construcciones teológico-dogmáticas del mismo misterio, objeto de la misma fe (567), o como dijo recientemente Juan Pablo II en Estambul: "desacuerdo, si no al nivel de la fe, al menos al nivel de la formulación" (29 nov. 1979). El desarrollo conclusivo de este enfoque lo expresa el autor en sus nueve afirmaciones que presenta como conclusiones a modo de tesis (644). Señalemos, finalmente, para una buena introducción a la lectura o estudio de este relevante aporte de Congar, la crónica de P. Th. Camelot en *La Vie Spirituelle* 134 (1980), pp. 131-136; 135 (1981), pp. 274-279; como así también sus notas de lectura en *La Maison-Dieu* 1981, n. 146, pp. 105-121 donde amplía su examen relacionado con la obra de Congar con otras dos similares en temática y valor de L. Bouyer, *Le Consolateur*, Cerf, París, 1980 y de J. Moltmann, *L'Eglise dans la force de l'Esprit*, Cerf, París, 1980.

M. A. Moreno.

J. Lecuyer, *Le Sacrament de l'Ordination*, Beauchesne, París, 1983, 281 págs.

El autor de *"El Sacramento de la Ordenación"* circunscribe —desde el principio— la motivación y el ámbito de su trabajo. Parte de la constatación de problemáticas puestas por los teólogos de los últimos tiempos sobre el sacerdocio y —en especial— sobre el carácter y la sacramentalidad de la ordenación sacerdotal. El trabajo consiste en una investigación histórica y teológica sobre el tema, centrada principalmente en los primeros cuatro siglos de la Iglesia. En la primera parte enfoca la investigación histórica del s. I al IV. En el primer capítulo presenta el tema de la ordenación y gracia sacramental en los dos primeros siglos. El capítulo segundo se centra en la teología de la ordenación desde el comienzo del s. III hasta el Concilio de Nicea (325): aquí aparecen estudiados autores como Clemente de Ale-

jandría, Orígenes, Hipólito, Cornelio, Cipriano; y el fenómeno donatista y los Concilios de Ancyra y Neo-Cesarea. En el tercer capítulo se presenta la teología del Concilio de Nicea y las consecuencias inmediata. Aquí aparece también la teología de Atanasio, Basilio, y los dos Gregorios. El cap. IV estudia la temática del Patriarcado de Antioquia (alrededor del 360 al 460) con autores tales como Teodoro de Mopuesta, San Juan Crisóstomo, S. Efrén, etc. El cap. 5º trata sobre la ordenación en Egipto en los siglos IV y V. En el capítulo 6º son presentados los precursores de San Agustín: San Jerónimo, Inocencio Iº, San Ambrosio. Finalmente en el último capítulo de esta primera parte se expone la doctrina de S. Agustín. En la segunda parte el autor ensaya una síntesis teológica, cuyo capítulo más específico es el que trata de la palabra y la noción de 'carácter'. Termina su obra con una conclusión. El aporte de Lécuyer es nítido y fuerte. La noción de sacramentalidad y de carácter conferido por la Ordenación sacerdotal no es algo que surja con San Agustín, sino que aparece, de una u otra manera, en los primeros siglos de la Iglesia. Esta obra ofrece un aporte serio al problema de la sacramentalidad y el carácter de la ordenación. Adrede, el autor deja de lado otros temas de actual discusión (como sería p. ej. la posibilidad de conferir ministerios a las mujeres) para centrarse en este tema central, del cual ciertamente se derivan luces para la reflexión de otros temas. Felicitamos este trabajo tan serio y oportuno.

Cl. Geffré (ed), *Théologie et Choc des Cultures*, Du Cerf, París 1984, 191 págs.

Editado por Cl. Geffré este libro, *Teología y choque de culturas*, contiene las Actas del Coloquio organizado por el Instituto Católico de París en enero de 1982. El Coloquio tuvo tres tiempos fuertes, que están presentados en las tres partes del libro. El primer tiempo, al presentar el choque de las diversas culturas, se procura tomar conciencia del europeísmo de nuestra cultura clásica. La tesis subyacente en esta primera parte es que la inculturación del cristianismo puede llegar a ser un alibi si la misión de la Iglesia no está acompañada de una tarea de concientización y liberación. De aquí se concluye que la Iglesia de nuestros días no puede afrontar el desafío de las diversas culturas si no asume, al mismo tiempo, el desafío del tercer mundo. En esta primera parte se encuentran trabajos como el de J. J. Spae sobre el pensamiento chino y la cultura cristiana y el de J.-M. Ela, acerca de la identidad propia de una teología africana. Pero, todas las culturas, hoy día, sufren el embate de la *modernidad*. La segunda parte del libro, el segundo momento fuerte de la reflexión del Coloquio, gira alrededor de las implicancias históricas y epistemológicas de esa palabra —muchas veces ambigua— la *modernidad*. M. Meslin tiene a su cargo el tema: cultura y modernidad. La reflexión sobre el choque de la modernidad sobre el pensamiento filosófico y teológico la hace, con la altura que le es característica, S. Breton. P. Colin tiene a su cargo plantear un inventario y una interpretación de la modernidad. E. Dussel reflexiona sobre el encuentro del occidente cristiano y de América Latina, que es la reproducción de un artículo anterior, publicado en la revista *Concilium*. A propósito de la reflexión de Dussel, y porque nos interesa particularmente por el carácter latinoamericano de esta Revista, quisiéramos hacer alguna acotación. Dussel parte de lo que él llama la conversión profética de Bartolomé de Las Casas, y se centra en el problema de la celebración de la eucaristía, la participación de un mismo pan, resultando que uno rinde culto a Dios con esa celebración y otro al ídolo (en la interpretación de la dialéctica opresor-oprimido). El pensamiento de Dussel se radicaliza en una reflexión a nuestro juicio algo lejana de las reales pautas de Las Casas.

Más bien preferimos decir que se trata de una relectura del profeta de los indios a partir de categorías ajenas. Y aquí encontramos la principal contradicción de Dussel quien, criticando en el fondo la modernidad, no es capaz de superar sus categorías, y termina por acercarse a la realidad latinoamericana con pautas de modernidad y de interpretarla con categorías de ilustración. No atina a abstraer los criterios hermenéuticos que surgen de la realidad misma latinoamericana. Y —si quisiéramos forzar el comentario haciéndolo algo caricaturesco para que mejor se entienda lo que decimos— podríamos decir que el pensamiento del autor aquí termina por oprimir la verdadera realidad latinoamericana, cercándola en pautas hermenéuticas que le resultan lejanas. Usando sus mismas palabras, a su reflexión le falta la condición práctica de inteligibilidad, que es la hermenéutica surgida de la misma realidad. El tercer tiempo fuerte del Coloquio desemboca en la pregunta de cómo aceptar la particularidad histórica del cristianismo sin renunciar a la vocación universal. El trabajo de Mgr. Eyt resulta sumamente sugerente al plantearse el problema del universal racional y el universal 'católico'. La problemática está agudamente presentada y su pensamiento progresa hacia la presentación de lo que él llama 'las contra-perspectivas' necesarias para toda búsqueda del universal que pueda tomar del Evangelio. Tales contra-perspectivas tienen la capacidad de explicitar un universal transracional. Por este camino, que pasa necesariamente por el escándalo de la cruz, la teología evita el riesgo de resultar una gnosis, la predicación no se anquilosa en una ideología, y la Iglesia no cae en ser una representación de una cultura ya sea uniforme ya sea de convivencia de parcialidades. Mgr. Eyt no habla en ningún párrafo de su exposición del 'universal concreto', y —sin embargo— lo va buscando y describiendo sus condiciones de posibilidad. Porque, a la hora de plantearse el problema de la inculturación del Evangelio y de la evangelización de las culturas, habrá que retomar esta noción del universal concreto en sus connotaciones más profundas (que son a las que apunta este trabajo que comentamos). El desafío del universal cristiano va a la par con el desafío por la unidad, y ésta no se logra por un abstraccionismo espiritualista (que es la tentación de construir la unidad obviando el verdadero conflicto), ni por un metodologismo funcionalista (que pretende buscar la unidad en los medios divorciados de los fines), ni por una pseudoapertura de horizontes que pretendería menospreciar nuestros problemas como si la universalidad pudiera implementarse implementando un internacionalismo a la rotariana. La tercera parte concluye con la mesa redonda acerca del pluralismo teológico y unidad de la fe (al respecto, en este mismo número de *Stromata*, véase el comentario al libro de von Balthasar en nota bibliográfica).

X. Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1980, 288 págs. (Se cita como I. S.); *Inteligencia y Logos*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982, 398 págs; *Inteligencia y Razón*, Alianza Editorial-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1983, 354 págs. (Se cita como I. R.).

Una distancia de 20 años separa estas tres obras de *Sobre la Esencia* (1962). Ya en el prólogo de *Inteligencia Sentiente* el autor responde a las críticas que se le hicieron al publicar su metafísica, críticas centradas en la falta de una obra que exprese su idea del *saber*: toda investigación sobre la realidad supone un concepto de lo que sea el "saber", pero esta "necesidad" no implica una anterioridad, porque "el saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres". Zubiri estudia pues la inteligencia como *realidad*, es decir, como *el modo real de acceso a la realidad*.

El primer volumen, subtítulo 'Inteligencia y Realidad', es el desarrollo de la intelección como actualización de lo real en y por sí misma en la *inteligencia sentiente*.

Pero hay otros modos de actualización o, mejor dicho, de re-actualización.

Cuando intelijo lo que la cosa real es, en función de otras cosas reales, encontramos que el *logos* entiende las cosas pero *campalmente*. Es el tema del segundo volumen.

La *razón*, en cambio, es una marcha desde la realidad campal a la realidad mundanal. La cosa, por ser real, está trascendentalmente abierta a ser "momento de la realidad". Entonces, entender lo que la cosa es, por ser real, está trascendentalmente abierta a ser "momento de la realidad". Entonces, entender lo que la cosa es "en realidad" es entenderla como momento del mundo. "La razón no tiene que lograr la realidad, sino que nace y marcha en ella" (I. S., p. 278). Es el tema del tercer volumen.

Ahora bien, ¿qué significa "inteligencia sentiente"? Zubiri comienza analizando la aprehensión sensible —común al animal y al hombre—, es decir, el SENTIR. Pues bien, hay dos modos de impresión: *sentir la estimulación* y *sentir la realidad*. Y en virtud de ello las cosas quedan bajo la *formalidad de estimulación* o de *realidad*. En el primer caso, la aprehensión se agota en ser mero signo objetivo de respuesta. En el segundo, en virtud del proceso de *hiperformalización*, el hombre deviene "animal de distanciamiento". Es "distanciamiento en las cosas y no alejamiento de ellas". Por ello el hombre puede sentirse "perdido en las cosas", mientras que el animal a lo más puede hallarse "desorientado en las respuestas".

El carácter "impresivo" de la intelección humana se expresa justamente en el neologismo *sentiente*, que indica la unidad estructural inteligencia-sensibilidad. No se trata de una inteligencia de "lo sensible", como si la inteligencia sólo conociera los datos más o menos informes que previamente le ofrecen los sentidos. "Inteligencia sentiente" significa que "el mismo modo de entender es sentir la realidad". La diferencia de cada uno de los sentidos no está en las "cualidades" que nos ofrecen sino en la forma propia que "cada uno presenta la realidad". Por eso cuando un hombre carece de un sentido le falta no sólo el contenido específico correspondiente sino, fundamentalmente, un modo peculiar de presentación de la realidad que este sentido le actualiza.

La "intelección sentiente" constituye el modo radical y "primordial de la aprehensión de la realidad". También los otros modos ulteriores de actualización, por ser fundados en ella, serán sentientes: *logos sentiente* y *razón sentiente*. En ellos no "hay ciertamente más realidad, pero la realidad queda actualizada más ricamente". ¿De qué modo esto es posible?

*Realidad* o mejor *reidad* es pues la formalidad bajo el cual el hombre aprehende lo real. Y *formalidad* es el carácter de autonomía de las cosas en virtud de la cual éstas quedan respecto del sentiente.

Ahora bien, cada cosa, por ser "real", excede en cierto modo a sí misma y por ella es formalmente "respectiva" a las otras en cuanto real. Como lo real tiene distintas respectividades, al actualizarse cada cosa real en la intelección, pueden actualizarse los distintos aspectos formales o respectividades de la cosa misma. He aquí los *modos ulteriores de intelección*.

La intelección de las *cosas reales* y de su *campo al mundo* constituye entonces una "marcha". Es marcha por un lado *hacia* otras cosas reales, *extracampales*, como intento de ampliación del campo de la realidad. Y

por otro es marcha en un *mundo abierto* no sólo a otras cosas reales, como las que hoy se dan, sino también a otras posibles formas y modos de realidad. "Los distintos modos de realidad en cuanto tal van apareciendo no sólo sucesivamente sino fundados trascendental y dinámicamente los unos en los otros" (I. S., p. 32). "Marchar en este mundo abierto es movernos en una intelección 'formal' bien que 'provisional' de lo que es ser real" (I. R., p. 22). Y esto no significa negar la verdad de la razón en su marcha sino afirmar que es una verdad que por su propia índole está llamada no a ser forzosamente derogada pero sí a ser superada. M. L. Rovaletti.

H. Kahlefeld, *Christus inmitten der Gemeinde*, Knecht, Frankfurt, 1983, 239 págs.

Una vez más nos complacemos en presentar una obra de este autor a quien ya nos hemos referido repetidas veces en nuestra revista (cfr. *Stromata*, 1962, pág. 468; 1963, pág. 120; 1981, pp. 298-299, este último comentario con cierto carácter de homenaje póstumo). *Cristo en medio de la Comunidad* presenta el pensamiento maduro del autor, ya en germen en su obra "La imagen de Jesús en los Evangelios Sinópticos", acerca de la *Contemplación del Señor glorioso en el culto divino*. Y apunta a la conciencia que tiene el creyente de la presencia actual de Cristo, glorioso como Señor de la Comunidad. En el primer capítulo se trata de la imagen de Cristo en el Apocalipsis (que nos hace recordar los sabrosos capítulos de Guardini al respecto en *Der Herr y Glaubenerkenntnis*). El segundo capítulo aborda la contemplación de Cristo en Pablo. En el tercer capítulo, la contemplación de Cristo en el Evangelio de San Juan. Estos tres capítulos concluyen cada uno con algunas indicaciones guías (*Leitsätze*) que condensan las tesis principales. El cuarto capítulo aborda ya la fenomenología del culto y ofrece una reflexión sobre la comprensión del culto y su espacio. En el capítulo quinto, el autor propone algunas sugerencias para la praxis. El autor va señalando, en el estudio de los autores bíblicos, el anhelo de la comunidad cristiana: contemplar a su Señor del cielo. El "Yo estuve muerto y ahora vivo" de Apoc. 1:18 es el leitmotiv inspirador y aglutinante. Por otra parte el autor —a lo largo de su estudio— deja en claro que la doctrina de la contemplación del Señor glorioso está enmarcada en el cuadro de la promesa y la profecía, la memoria del pasado y la esperanza hacia el futuro. Se trata, pues, de una contemplación trascendente en su misma esencia, no sólo en cuanto se dirige al Trascendente por antonomasia, sino también porque el "hoy" de la contemplación tiene una estructura trascendente que lo determina, el pasado (memoria salvífica, y por tanto anámesis) y el futuro (esperanza escatológica): de ahí que tal "hoy" se exprese en la mimesis litúrgica. Consideramos esta obra como fundamental para la comprensión y la dimensión teológico-espiritual del culto. La "asamblea de los hermanos" no se agota en sí misma, más aún: no tiene sentido pleno en sí misma, sin la direccionalidad hacia ese Señor glorioso a quien buscamos contemplar, y que él mismo nos mira (cfr. EE. 75). Porque cuando la asamblea litúrgica contempla la gloria de su Señor presente y —a la vez— trascendente en esa presencia, esa misma asamblea queda constituida como pueblo de Dios por la mirada del Señor. La antigua tradición cristiana veía esto ya en las palabras de Jesús al Buen Ladrón: "Jesús le respondió: Te lo aseguro, Hoy estarás conmigo en el Paraíso" (Lc. 23:43). La mirada del Señor de la gloria, manifestado en ese momento 'sub contrario', constituye al creyente en el *hoy* escatológico. La celebración de los Misterios realiza nuevamente ese *hoy* bajo la mirada del Señor glorioso al que la Asamblea contempla cabe el Padre, en continua intercesión, y al que la Asamblea espera verlo regresar, sin relación ya con los pecados,

para el ofertorio final de la creación nueva al Padre. Finalmente, esta dimensión de contemplatividad del Señor glorioso implica también una dimensión trinitaria, en el culto mismo, donde las Personas divinas quedan rescatadas de una concepción deísta difusa y —en el fondo— mónica. La contemplación del Señor es contemplación del Hijo, enviado y glorificado por el Padre, y quien junto con el Padre envía a Su Espíritu que mueve los corazones y consolida el cuerpo de la Asamblea y de la Iglesia. Consideramos a esta obra muy rica en su tema y que abre caminos de reflexión para una mayor realización del culto en la Iglesia.

## NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

### SAGRADA ESCRITURA; ANTIGUO TESTAMENTO

E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Schöningh, Paderborn, 1982, Teil I, II y III, 413, 680, 656 págs. Formando parte de la colección Paderborner Theologische Studien, esta obra tan extensa pretende estudiar la primitiva historia javista —desde el punto de vista exegético, psicoanalítico y filosófico— de las *Estructuras del mal*. En el primer tomo aborda la parte exegetica centrándose en los relatos de las primeras caídas de los hombres: Pecado de Caín hasta la Torre de Babel. Pero se trata de una exégesis direccional hacia una interpretación más global. El autor no pierde de vista su intención de hacer una síntesis de lo que se podría llamar la huida de Dios (el mal), la huida de sí mismo y la angustia ante la propia libertad. De ahí la triple lectura que hace de los acontecimientos bíblicos (exegetica, psicoanalítica y filosófica). Más que detenernos en cada uno de los aspectos (que se identifican con cada uno de los volúmenes de la obra) quisiéramos plantearnos la cuestión del alcance y utilidad de un trabajo como el presente. Es obvio que existen relaciones, y que una misma realidad puede ser leída desde diversos puntos de vista, válidos. Incluso se puede llegar a una 'reducción metodológica' de una realidad a fin de que puedan resaltar mejor los aspectos contradictorios que posibilitarán el progreso dialéctico de la reflexión. La obra de Drewermann se mueve en este ámbito. Da muestras de una extensa cultura (lo cual se nota por las referencias bibliográficas y la capacidad de relacionar situaciones) y también de plantear la reflexión a niveles de seriedad. Sin embargo a la obra le falta armonía, madurez. Después de una lectura se echa de menos no tanto la síntesis sino más bien ese género de reflexión serena y alta que encontró la formalidad armónica para su pensamiento. Posiblemente esto será cuestión de tiempo. De todos modos es de felicitar el esfuerzo hecho por el autor para su presentación, que resulta rica y de mucha utilidad para los estudios de la materia.

I. Chernus, *Mysticism in Rabbinic Judaism*, Walter de Gruyter, Berlin, 1982, 162 págs. Originariamente escritos en artículos separados, los capítulos de este libro abordan el tema del *Misticismo en el Judaísmo Rabínico*, engrosando la Colección prestigiosa *Studia Judaica* dirigida por E. L. Ehrlich. Todos los capítulos de la obra tienen un común denominador: la relación entre el misticismo de la tradición del carro de fuego (la Merkabah) y el judaísmo rabínico en cuanto reflexionado y expresado en el midrash rabínico. El autor concentra la temática en dos temas principales: la revelación en el Monte Sinaí y la escatología del mundo venidero. Chernus concluye que hay más relación y afinidad entre el primer tema y la literatura del misticismo del 'Merkabah' y muy poca con el segundo tema. El estudio se mueve con rigor científico y el autor cuida mucho de no pasar las conclusiones más allá de lo que puede probar y determinar también los límites de lo hipotético. Su capítulo titulado *Historia y Paradoja en el Midrash Rabínico* es de especial mención. Consideramos a ésta una obra de primera categoría en su género.

E. M. Meyers, J. F. Strange, *Les Rabins et les premiers chrétiens*, Du Cerf, Paris, 1984, 237 págs. Desde una óptica arqueológica e histórica, como lo indica el subtítulo, *Los Rabinos y los Primeros Cristianos* pretende