

I. RECENSIONES

1) Sagrada Escritura

J. Ernst, *Pleroma und Pleroma Christi*, Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena (Regensburg, Pustet, 1970) 304 pp.

El doctor J. Ernst, profesor de teología y de exégesis neotestamentaria en la facultad teológica de Paderborn, aborda en su trabajo uno de los temas más discutidos e importantes dentro de la teología "paulina". Hemos entrecomillado la palabra sencillamente porque el profesor Ernst considera los dos escritos fundamentales en que estudia preferentemente el tema --Colosenses y Efesios-- entre los antilegomena paulinos. Pero esta cuestión del autor de estos escritos es totalmente secundaria en su estudio. Simplemente la da por supuesta.

El estudio ha sido llevado con un rigor absolutamente científico. El vocablo objeto de su estudio, "pleroma", es un término ampliamente difundido en el mundo ambiental del Nuevo Testamento. Por eso, antes de entrar en el significado teológico del término, hace un recorrido por ese mundo ambiental. Parte del estudio etimológico del vocablo "pleroma" y del verbo correspondiente "plerún". Estudia el concepto en los sistemas filosóficos antiguos: en los pre-socráticos, en la Stoa, en los escritos herméticos. Luego busca el uso que de los términos hacen los escritos más próximos al Nuevo Testamento: El Antiguo Testamento, Filón de Alejandría, los escritos de los Rabinos. Dedicó el cap. 4.º al estudio de pleroma en la gnosis cristiana: Valentinianos, Naasenos, Clemente de Alejandría, Orígenes, Odas de Salomón...

Este recorrido le da pie para una valoración serena y ponderada de las posibles influencias en los dos escritos neotestamentarios mencionados. Muchas veces se ha dado por supuesto que el término ha sido utilizado bajo la influencia de la gnosis. El doctor Ernst se muestra más cauto al respecto. Efectivamente, afirma nuestro autor, el vocablo pleroma ocupa un lugar central en las especulaciones de tipo gnóstico. Designa la suma de hipóstasis transcósmicas procedentes de la divinidad original por una serie de incesantes emanaciones y que aparecen ordenadas por parejas e indican los atributos y propiedades divinos. Y dentro de estas especulaciones es igualmente esencial el mito del Urmensch.

En su investigación Ernst adopta una postura de mayor cautela. Por otra parte esta es la actitud que se ha ido imponiendo en las últimas investigaciones sobre el tema. Sin embargo los paralelos no son numerosos ni se demuestra el mito redentor del Urmensch tan perfectamente estructurado como se da por supuesto a veces. Aunque no pueda negarse, afirma Ernst, que la rara yuxtaposición de cosmología, cristología, soteriología, eclesiología y escatología, tenga unos sorprendentes paralelos estructurales en las representaciones gnósticas.

La influencia judía con sus especulaciones sobre la Sabiduría, influenciadas a su vez por la idea helenista del alma del mundo que todo lo penetra y también, tal vez, bajo el influjo de las representaciones estoico-panteístas, no ofrece menos reparos y dificultades.

Probablemente se trata de un producto sincretista en el que confluyen diversas representaciones procedentes de ambientes dispares. El estado actual de la investigación no permite dar respuestas definitivas. En caso de que haya

un mito subyacente, éste ha sido sustancialmente cambiado, asimilado y puesto al servicio de la experiencia salvífica de la comunidad cristiana.

La explicación del vocablo y de su contenido partiendo del camino recorrido por la historia de las religiones llega a un callejón sin salida. Y ello a pesar de las importantísimas investigaciones llevadas a cabo en este sentido. Por eso el pensamiento debe centrarse en el contenido teológico del término.

Ya en la introducción el profesor Ernst adelanta una especie de definición del concepto de *pleroma*: Es una fórmula que describe el acortecimiento salvífico y redentor en su dimensión cristológica, soteriológica, eclesiológica, cosmológica y escatológica (p. XVI). De esta definición se deduce ya la importancia del término. Se trata de un complemento necesario en la representación del cuerpo de Cristo y, por tanto, tiene una esencial relación con el concepto de la Iglesia. Por otra parte parece describir con categorías esencialistas la naturaleza de Dios o de Cristo. (Así en los célebres pasajes de *Col. 1, 19 y 2, 9*). Pero sería un error considerar como subyacentes las categorías de una cristología especulativa.

Con el *pleroma* se apuntan una teología y una cristología cósmicas. Cristo, que descendió a nuestra esfera terrena, en su ascensión penetró las esferas cósmicas y reina ahora por encima de todos los cielos para "llenarlo" todo (*Ef. 4, 10*). El Padre, con quien el Mediador actuó en la creación, (*Col. 1, 10*), le resucitó y sentó a su derecha en los cielos... (*Ef. 1, 20-21*). Como exaltado a la gloria lo *llena todo* (*Ef. 4, 10*). Aparece así la dimensión salvífica, no simplemente esencialista, de Cristo.

Teniendo esto en cuenta el autor da una excepcional importancia al pasaje de *Ef. 4, 1-16*. Aquí se acentúa de modo especial la relación de *pleroma* con la imagen del cuerpo de Cristo. Esto supone que una explicación del *pleroma* debe partir de la realidad de la reconciliación cósmica llevada a cabo por Cristo y, en segundo lugar, de la realidad de la Iglesia a quien se ha encomendado el servicio de la reconciliación. Cuando el autor de estos escritos neotestamentarios habla de la reconciliación con categorías espaciales y temporales tiene delante a la Iglesia. No en cuanto pequeña comunidad, sino en cuanto intensiva y extensivamente llena el mundo y comprende su crecimiento escatológicamente.

Este crecimiento del cuerpo, del que habla la carta a los Efesios, designa un crecimiento planeado en el sentido del designio salvífico de Dios para el mundo. Por eso dentro de la economía de la plenitud de los tiempos (*Ef. 1, 10*), el concepto de *pleroma* es como un punto de concentración teológica.

Baste este recorrido por la obra del doctor Ernst para convencernos de su envergadura bíblico-teológica, de la seriedad de la investigación, de la ponderación de sus conclusiones y del extraordinario interés que suscita en una cuestión tan importante en esta no pequeña parcela del saber neotestamentario.

F. F. Ramos

L. M. Dewailly, *La joven Iglesia de Tesalónica*, versión española por E. Requena (Madrid, Ed. Studium, 1971) 152 pp.

No se trata de un comentario científico de estas dos primeras cartas del Apóstol. El autor quiere sacar a la luz, al nivel de alta divulgación, la riqueza de estos documentos cristianos de primera hora cuando la comunidad cristiana a duras penas habría tenido tiempo de "crear" el material evangélico. En ellas aparece lo esencial del evangelio, tal como fue presentado por Pablo en Tesalónica. Una predicación que descansa en dos bases inseparables: una teología y una cristología tan sencillas como firmes, y consideradas siempre en su relación a la vida de los cristianos (pp. 30-31).

Destaca el autor la función del Apóstol, la de "hablar", y estudia los términos sinónimos en los que se explicita el contenido profundo de la "palabra". La palabra que ofrece la salvación también a los paganos.

Particularmente significativo es el título del cap. 3.º: "Nacimiento de la vida cristiana". Un nacimiento que tiene su origen en el designio de Dios y se realiza en la Iglesia, porque Pablo escribe no a un grupo de creyentes, sino a la Iglesia de Tesalónica. Una Iglesia en la que Pablo mantiene su autoridad, aunque haya en ella algunos que la "presiden". El autor, muy cuerda-mente, se muestra cauto a la hora de descifrar en nuestro lenguaje quiénes eran dichos "presidentes" o a qué categoría de las actuales corresponderían ya que el título está tomado del lenguaje corriente, no del religioso (p. 67). Los rasgos de la vida cristiana giran en torno a vivir en el Señor, en la santidad, con una vida digna de Dios y polarizada en torno a la fe, el amor y la esperanza.

Finalmente, en el último capítulo encuadra estos dos primeros escritos del Apóstol dentro del campo más amplio del epistolario paulino inclinándose por la vía media entre el inmovilismo dentro de este pensamiento del Apóstol, según el cual todo estaría perfectamente estructurado ya desde el principio, y el progreso o evolución sustanciales en su teología. Este último capítulo hace de la obra una especie de introducción y de comprensión de conjunto de la visión del Apóstol.

F. F. Ramos

K. Barth - G. Gottier - O. Cullmann - L. Malevez - A. Vögtle, *Comprender a Bultmann*, versión española de la edición francesa por E. Requena (Madrid, Ed. Studium, 1971) 159 pp.

Comprender a Bultmann es tarea ardua aunque necesaria. La dificultad nace de su lenguaje poco clarificado en bastantes ocasiones. La necesidad obedece a que, todavía hoy, los caminos de la exégesis siguen pasando por R. Bultmann. El intento de comprender a Bultmann se hace en esta obra por unos primeras espadas. Su firma es garantía de seriedad y competencia indiscutibles.

O. Cullmann analiza el proceso de desmitologización, patrocinado por Bultmann, para llegar a la auto-comprensión, la *Selbstverständnis*. Cullmann pone reparos sustantivos a la teoría de Bultmann en cuanto a su concepto de mito porque, partiendo de la idea de mito del maestro de Marburgo, todo en el Nuevo Testamento es un mito único, o más bien, expresión mítica de "nuestra existencia auténtica" (p. 16). Le critica su desvalorización del elemento histórico y su camino hacia un docetismo inevitable. "Lo que en el Nuevo Testamento entero caracteriza la fe en el acto realizado por Cristo es el abandono completo a un acontecimiento del pasado que tuvo lugar realmente por nosotros, pero "por nosotros" precisamente porque "fuera de nosotros" (p. 19). Bultmann despoja al mensaje cristiano primitivo no sólo del mito, en cuanto simple modo de expresión, sino de la historia, de ese "una vez por todas" que caracteriza el acontecimiento central de la salvación.

A. Vögtle aborda el problema hermenéutico en la interpretación de textos históricos. Apoyándose en el Vaticano II afirma el carácter progresivo de la revelación de Cristo como principio hermenéutico. Teniendo esto en cuenta "la kerygmatación de la obra terrena de Jesús no solamente pierde su carácter extraño, sino que se la ha de considerar precisamente como una repulsa terminante de toda "deshistorización", de toda volatilización gnóstica de la revelación de Cristo (p. 44).

Los presupuestos filosóficos son analizados por L. Malevez y G. Gottier. El primero parte de la crítica que P. Ricoeur hace de Bultmann diciendo que el maestro de Marburgo se ha limitado a una reflexión sobre la objetivación, lo cual es detenerse demasiado pronto; el lenguaje, aun el no objetivante, requiere también una interpretación. Bultmann no lo ha hecho por no seguir a Heidegger hasta sus últimas consecuencias.

Gottier analiza los supuestos epistemológicos. Y destaca la fragilidad e insuficiencia de dichos supuestos en los puntos siguientes: comprender, la fe, el conocimiento de Dios, el "hic el nunc" de la fe y el Jesús de Nazaret,

cómo hablar de Dios. La crítica de lo que debiera ser instrumental —los supuestos— pasa a ser imperiosamente normativo (p. 108).

El último capítulo recoge el intento hecho por K. Barth para comprender a Bultmann. Estudio sereno, objetivo y profundo que parte de la dificultad de comprender la “comprensión” de Bultmann. Ello se debe en parte a la oscuridad misma del lenguaje de Bultmann, a no saber dónde encuadrarlo: ¿dentro de los apologetas, de los historiadores, de un eureka filosófico, de la teología luterana?

La observación más atinada a nuestro juicio la tenemos en las pp. 151-152: ¿Es posible una comprensión de sus textos —los del Nuevo Testamento— si se toma como supuesto una concepción —invariable, establecida como norma— y una “imagen fija” de lo que el lector “puede” tener por posible, justo e importante, y, por consiguiente, comprender; en otras palabras: si se admite como supuesto una “precomprensión” canonizada? ¿Cuando justamente, en la comprensión del kerigma neotestamentario, va la comprensión creyente de la palabra de Dios atestiguada en él? ¿Cuando justamente esa palabra de Dios no puede hacerse nunca presente al hombre e “iluminarse” para él más que como una verdad y una realidad radical e incesantemente extraña a él, que va en sentido opuesto a toda su capacidad de comprensión y que así justamente se da a él hasta hacerse suya? Si mi fe no viene de “mi propia razón y fuerza”, ¿cómo “podría” entonces comprender? ¿Qué significa “poder”, cuando se trata de esa comprensión, resultado de la “iluminación” del Espíritu Santo?

Los diversos aspectos recogidos en esta obra la hacen plenamente recomendable para valorar la aportación de Bultmann y sus limitaciones sustanciales.

F. F. Ramos

E. Käsemann, *Apello alla libertà*, versión italiana de la obra alemana (Claudiana, 1972) 198 pp.

Käsemann es uno de los historiadores-teólogos de mayor envergadura de nuestros días. El trabajo que presentamos es un estudio polémico sobre la naturaleza de la libertad cristiana. La libertad cristiana, dice en el prólogo, es un don, no fruto de rapiña; más que aprenderla es necesario someterse a ella (p. 16). Jesucristo fue un “liberal”. Su libertad fue siempre una espina clavada en la carne de las personas religiosas, casi sólo los sectarios la vieron como un motivo de fe y de alegría (p. 25). El primer evangelio, Marcos, escribió el evangelio de la libertad (p. 75). Es el que mejor ha captado el mensaje de la libertad cristiana, fundada por Jesús.

El estudio de la libertad, basándose en las cartas a los Corintios, es particularmente sugestivo. Tal vez llegue a establecer una excesiva antítesis entre evangelio y ley. Nadie está libre de sus prejuicios o principios teológicos. Según Pablo, la ley funda el temor, el evangelio, por el contrario, aleja el miedo y hace exclamar Abba. En otras palabras, es el evangelio el que da la libertad de los hijos de Dios. Esto le permite llegar a la exposición de la esencia de la vida cristiana.

Al hacer el estudio de la libertad según la Iglesia —recoge en este capítulo las cartas de Santiago, Pastorales y Efesios, que él considera postpaulinas— afirma que la libertad ha perdido ya casi por completo su sentido explosivo para quedar reducida al principio de una vida tranquila sometida a la Ley. La condición de hijos de Dios se yuxtapone a la de siervos de Dios para evitar una conducta arbitraria.

La carta a los Hebreos presenta el tema de la libertad como una marcha, una peregrinación hacia la tierra de la promesa. Sólo es libre quien sabe renunciar a lo viejo para responder a la voluntad de Dios hoy y mañana. Al hacer esto se termina naturalmente en el desierto, pero no existe la tierra prometida sin atravesar el desierto (p. 147).

De esta marcha de la Iglesia habla también Lucas en los dos volúmenes de su obra. En esta marcha histórico-salvífica la Iglesia debió romper con la ley para poder cumplir su misión. Sólo así pudo caminar en libertad. No es que rompa con el A. Testamento, sino que lo interpreta a la luz de la economía salvífica. La palabra de Dios no está encadenada, pero siempre existe el peligro de encadenarla si en ella ve la Iglesia un instrumento mediante el cual se auto-exalta e inmoviliza en la tradición y en su credo. Entonces el hombre secuestra la palabra de Dios cambiando la llamada a la libertad en la invitación a tomar parte en un partido religioso (pp. 162-63).

El Apocalipsis y el evangelio de Juan descubren de nuevo la libertad cristiana. Juan lo resume diciendo: "la verdad os hará libres" (*Jn.* 8, 32).

El libro de Käsemann es sugestivo, casi seductor. Destacan sus intuiciones geniales de la Escritura junto a elucubraciones filosóficas más o menos aceptables según los presupuestos de los que se parta.

F. F. Ramos

R. Trevijano, *Comienzo del Evangelio*. Estudio sobre el prólogo de San Marcos (Burgos, Ed. Aldecoa, 1971) 273 pp.

Con verdadera fruición presentamos esta obra del doctor Trevijano. En ella se dan cita todos los elementos necesarios para un buen quehacer bíblico. Y han sido magistralmente manejados por el profesor Trevijano que reparte su tiempo de docencia entre la Facultad Teológica del Norte de España y en tierras americanas. Es raro encontrar hoy en nuestra lengua una obra de esta categoría científica sin que sea de importación.

Su autor estudia el prólogo marcando dedicándole los capítulos siguientes: comienzo del evangelio, el Bautista predicador de penitencia, el Bautista profeta mesiánico, predicación escatológica, bautismo de Jesús, las tentaciones en el desierto, comienzo de la predicación del evangelio. El estudio ha sido llevado teniendo en cuenta, como dice el autor en la introducción, que las redacciones actuales son el resultado de un largo proceso de elaboración. Y señala a continuación cuáles son esos estudios principales: la reunión del material evangélico que corresponde a la tradición de Jesús, la fe y vida de las comunidades primitivas y la culminación en el momento en que los evangelistas llegan a componer sus historias evangélicas.

En el desarrollo de este estudio magnífico el autor tiene delante los logros indiscutidos de los métodos modernos de la exégesis, el método de la historia de las formas y de la redacción. Así puede verse en el manejo de los textos en que se estudia la figura del Bautista con los diversos significados e incluso desviaciones con que había sido interpretado en la primitiva comunidad cristiana. De ahí que el autor recurra constante y sabiamente a los paralelos de Mateo y Lucas, y con mucha frecuencia a los ofrecidos por Juan, para ver los diversos enfoques de esta figura del Bautista que no es sólo un precursor, un predicador de penitencia, sino sobre todo un predicador escatológico y un testigo excepcional de Jesús. Precisamente por eso el evangelio según Marcos comienza con Juan el Bautista.

Antes de entrar en el significado o contenido de los textos respectivos hace un estudio crítico-literario en el que se intenta restablecer el texto mismo en su pureza original dentro de lo posible viendo los posibles crecimientos o adiciones que ha experimentado. Podríamos aducir múltiples ejemplos como demostración de lo que estamos diciendo. Baste remitir a las páginas dedicadas a las tentaciones en el desierto (pp. 169 ss.), donde pueden verse analizadas las interpolaciones en los códices, por ejemplo en el códice D que, junto a los "cuarenta días" introduce "y cuarenta noches", sin duda "en un intento de armonización con *Mt.* 4, 2" (p. 171).

Llevado el estudio con este rigor se hacen lógicas las conclusiones del autor. Remitimos otra vez al capítulo dedicado a las tentaciones de Jesús en el desierto. El relato de Marcos no es, por supuesto, una abreviación de los relatos más amplios de Mateo y Lucas, como se ha dicho muchas veces. Estos

dos Sinópticos dependen de Q. Marcos es más original en relación con ellos. Sin embargo las características del texto de Marcos demuestran que se trata, a su vez, de una abreviación de otra tradición sobre las tentaciones de Jesús. En la noticia de Marcos se descubren residuos de una interpretación midráshica del Sal. 90 (91) como explicación de la situación de Jesús en el desierto. El mismo motivo debió contribuir a la elaboración de un midrash judeocristiano sobre *Deut.* 6 y 8. Conjeturamos que la combinación de ambos configuró la tradición que ha sumariado Marcos.

Sólo nos resta desear que este joven investigador profundo siga ofreciéndonos obras de esta categoría.

F. F. Ramos

K. Barth, *L'Épître aux Romains* tr. por P. Jundt (Genève, Labor et fides, 1972) 514 pp.

A esta obra debió Barth el haber pasado de ser un desconocido pastor suizo y convertirse en un famoso profesor. El traductor cita en el prólogo estas palabras del católico L. Fendt, profesor en Berlín, dirigiéndose a los estudiantes: "Como teólogo, desconocer el *Comentario a los Romanos* de K. Barth y *Lo sagrado* de R. Otto sería haber vivido en vano".

La obra ha sido un éxito. La edición primera apareció en 1918. La décima es de 1967. La figura de Barth es una singular aparición en la teología del s. XX. Su nombre está vinculado indisolublemente a la "Dogmática eclesiológica", que no pudo concluir. Pero también como exegeta es digno de ser tenido en cuenta. H. Schlier nos dijo en una clase, al conocerse la muerte de Barth, que con su comentario a los Romanos despertó a la exégesis del letargo en que estaba sumida. Y H. U. von Balthasar se pregunta: "¿Quién como él ha sabido interpretar la Escritura en los últimos decenios: no 'exegética' y 'biblicísticamente', ni de modo constructivo-tendencioso, ni con retórica pastoralista, sino concentrado totalmente en la palabra de modo que sólo ésta brilla en su plenitud y esplendor?" (Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, 35).

San Pablo, que como profeta y apóstol del Reino de Dios se dirige a los hombres de todos los tiempos (pref. a la primera ed.), tuvo en Barth un buen vocero para el s. XX. El no se contentó con reeditar el comentario ligeramente corregido. En el prefacio a la segunda edición, 1921, escribía que presentaba su obra de forma que "de la primera no ha quedado, por así decirlo, piedra sobre piedra".

El libro que aquí se presenta comienza con una nota preliminar del traductor. Siguen los prólogos a las seis primeras ediciones. Falta cualquier clase de introducción a la carta que tratara cuestiones como: autor, tiempo de composición, contenido, etc., algo que contribuiría a preparar la comprensión del comentario.

Este procede por perícopas. Pero repite en cursiva el verso que se va a comentar. Las citas de los autores van en el mismo texto con el nombre entre paréntesis sin indicación alguna de la obra de que se trata. No tiene lista bibliográfica a que remitieran las citas.

Después de la tesis doctoral de H. Küng, el pensamiento de Barth sobre la justificación no debía ser picante para los católicos. Aunque uno se encuentre con frases como éstas sobre *Rom.* 1, 17 que cita a *Hab.* 2, 4: "Vivirá de la fidelidad de Dios. Dígame: de la fidelidad de Dios, o: de la fe del hombre. Todo es lo mismo" (p. 47); "la justicia de Dios es *justitia forensis, justitia aliena*: no ligada a nadie, si no es a su propia justicia; el juez habla. Y las cosas son como él declara que son (y no de otra manera). Se dirige a nosotros, sus enemigos, como a amigos suyos". No se dice, por ejemplo, que realmente somos pecadores, aun habiéndonos declarado Dios justos. Más bien se resalta el hecho de que *somos lo que Dios dice*: justos.

La negativa de Barth a prestar el juramento de fidelidad al Führer le costó el ser expulsado de Alemania. Esa negativa le resultaba incomprensible a

Bultmann. A la luz de esa postura valiente habrá que leer quizá las reflexiones de Barth sobre *Rom.* 13, 1-7. Su postura respecto de la revolución es muy sobria, equilibrada, a veces, reticente y hasta puede llegar a desconcertar. "La revolución, incluso la más implacable, no es sino una revuelta; y conviene decir en este sentido que lo expuesto vale también para las revoluciones llamadas 'espirituales' o 'pacíficas'. La revolución, incluso la más implacable, no es, en sí, más que la justificación y reforzamiento de lo establecido" (p. 454). La vida enseña la profunda sabiduría de esta observación: "La victoria de una revolución no puede sino deshacer la energía revolucionaria y volverla inofensiva" (p. 455). Pero que nadie explote esta especie de reticencia porque el mismo Barth advierte al final del comentario a 13, 3: "(Y se sobreentendiendo que los contra-revolucionarios también deben meditar todas estas cosas desde su punto de vista, y que no se sientan confirmados aquí)" (p. 461).

Este comentario cumple lo que el mismo autor esperaba: que se vea cómo se escribió con la alegría de haber descubierto algo nuevo (p. 10). También para el lector ha sabido Barth conservar ese sabor.

Las obras puramente exegéticas de Barth no son muchas. Pero la exégesis está presente en todas. Piénsese en los excursos exegéticos de la "Dogmática eclesialística".

Para quien no pueda llegar al original alemán, la traducción francesa es un sustitutivo digno de toda confianza. Si los editores hubieran puesto los números de los versos a la cabeza de página, se facilitaría mucho el uso. Porque los títulos que lleva no son suficientes para la orientación del lector.

El comentario de Barth no se conforma —como escribe al defenderse de la acusación de que es "enemigo jurado de la crítica histórica" (pp. 13-17)— con constatar lo que está en el texto. El intenta más bien re-pensarlo, transponerlo a la nueva situación. También esto es un método de hacer buena exégesis. Quizá más comprometedor incluso para el lector.

S. Talavero Tovar

J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung* (Regensburg, Pustet, 1972) 400 pp.

La obra es una tesis doctoral presentada en la Facultad Teológica de la Universidad de Munich en 1970. Se divide en dos partes: "Principios de una teología y ordenación paulina de la comunidad" y "Estructuras de la teología y ordenación paulina de la comunidad", con siete y ocho capítulos respectivamente. La literatura que da el autor ocupa las pp. 366-83. Tiene un largo índice de lugares bíblicos y de autores, entre los que no he visto *ni un solo nombre español* (¿?).

Como todo hombre es esencialmente heredero, da el autor una cumplida relación de lo investigado con anterioridad a él, cosa que ayuda a conocer el punto en que se está y su propia contribución.

El fin que Hainz se propone es determinar la eclesiología paulina al menos en sus rasgos más característicos y determinar la contribución de Pablo y de sus comunidades a la historia de la organización eclesialística.

La primera parte estudia los temas de cada carta por separado y por orden cronológico: *1 Tes.*, *1 Cor.*, *Gál.*, *2 Cor.*, *Rom.*, *Flm.*, *Fil* Prescinde totalmente de *2 Tes.*, *Col.*, *Ef.*, Pastorales, "porque siendo su procedencia discutida, su inclusión sólo traería consigo dificultades innecesarias" (p. 9) y además, para no alargar el trabajo, no discute en detalle *Gál.* 6, 6, *Fil.* 1, 1. Pienso que el precio de sacrificar unas cartas en un trabajo tan profundo, sólo porque su paternidad es discutida, es demasiado caro al empobrecer la perspectiva. Por fijarme en una de ellas: es extraña la supresión de Efesios. H. Schlier en su comentario, al tratar la cuestión del autor, escribe: "A la vista de estas discusiones y de sus razones parece lo más natural e históricamente proporcionado aceptar lo que la carta misma dice: que la escribió el apóstol Pablo" (p. 27).

Pero este reparo no puede ni debe obstar al reconocimiento de los valores del trabajo. Procede con detalle admirable en el análisis de cada una de las cartas elegidas. Apenas habrá un tema que se le escape.

En la segunda parte el autor sistematiza en estos capítulos: La comunidad como *ekklesia tou theou*, Determinaciones esenciales de la comunidad, La comunidad y su apóstol, Los "sucesores" de los apóstoles, El métron *tou kánonos* del ministerio, La comunidad escatológica llena del Espíritu, La estructuración de las comunidades paulinas, La dialéctica del ministerio.

El deseo de autonomía de las iglesias locales ha existido siempre. También en Pablo y en sus comunidades. Hoy habrá que aprender no poco de "La relación de las comunidades paulinas con Jerusalén", donde se tratan, junto al acuerdo con las autoridades de Jerusalén, las tendencias antijerusalimitanas del concepto paulino de *ekklesia* y en la interpretación de las colectas. Pablo lucha "no contra exigencias justificadas de Jerusalén y sus autoridades, pero sí por la autonomía e independencia de sus comunidades". Siempre fue difícil concordar estas dos cosas: "Comunidad local" e "iglesia universal". Y el autor llega a escribir: *Pablo no conoce una "iglesia" universal* (p. 251).

Es quizá sospechoso hablar de democracia en la Iglesia. Reconocer poderes —de la naturaleza que sean— al pueblo de Dios no es cosa fácil. Pero es una de las enseñanzas de Pablo. Existe dependencia en ambos sentidos por parte del apóstol y de la comunidad. "Koinonia es un principio del recíproco dar y tomar" (p. 290).

Espinoso para la vida de la Iglesia es el problema "Autoridad y obediencia". Ambos aspectos se relacionan con la fe. "La *hypakoé* que deben las comunidades o todos los creyentes es siempre *hypakoé pisteos*, es decir, se dirige primariamente al mensaje de fe y es por lo mismo fundamentalmente obediencia de fe; surge de la fe y permanece determinada por ella —aun cuando se refiera a quienes predicán el mensaje de fe" (p. 355). Creo que no será errado decir que la obediencia enseñada por Pablo poco tiene que ver con la que se encuentra muy comúnmente en la vida. Volver a las fuentes para aprender y examinarse es una tarea ineludible y urgente para todos.

De las consideraciones finales deseo resaltar lo siguiente: No se puede aceptar como origen o concepto fundamental de la *eclesiología* paulina la idea de el "verdadero Israel" o "pueblo de Dios". Es verdad que Pablo no habla de la Iglesia "universal". Pero la evolución posterior en este sentido se deduce de su doctrina, "pues lo que dice de cada comunidad, vale de todas, también en definitiva de la 'Iglesia'".

Un trabajo tan extenso tiene que tener sombras. Pero las luces las sobrepasan en gran medida. Ya noté el prescindir de algunas cartas. Algunas más se podrían citar. No debía haber traducido —aunque no falsee el sentido— "en *hymn*" por "in *ih*", etc. en *1 Tes.* 5, 12, las tres veces que sale el pronombre en plural (p. 33).

S. Talavera Tovar

M. García Cordero, *Teología de la Biblia, II-III, Nuevo Testamento* (Madrid, BAC, 1972) 684 y 508 pp.

Como justamente hacen notar los Editores, "es la primera Teología bíblica hecha en español". Teníamos sí estudios parciales, ciertamente muy beneméritos, como la *Teología de San Pablo* del P. Bover o la *Teología moral en San Juan* del P. Casabó, pero hasta ahora ningún autor español se había atrevido a estructurar una teología bíblica de conjunto, no ya sólo respecto de todo el Nuevo Testamento, sino incluso abarcando también el Antiguo Testamento. Es lo que ahora ha realizado el P. Maximiliano G. Cordero, profesor de Antiguo Testamento en la Universidad Pontificia de Salamanca.

Los dos volúmenes que presentamos (684 y 508 pp. respectivamente) se refieren al Nuevo Testamento; pero anteriormente (Madrid, BAC, 1970),

formando parte de la misma obra, había publicado ya el volumen I, referente al Antiguo Testamento. Naturalmente, la empresa es difícil y arriesgada. Lo sabe muy bien el P. Maximiliano (cf. Prólogo, p. X). En efecto, todos de acuerdo en que una Teología bíblica debe tratar de sintetizar y exponer el contenido teológico de la Biblia; pero ¿cómo proceder?. O nos reducimos a una exégesis profunda doctrinal de cada libro y autor, tratando de enmarcarlos en su ambiente y en su época; o agrupamos todo el material bíblico por capítulos, de modo semejante a como proceden nuestros Manuales de teología dogmática: Dios, Jesucristo, la Iglesia... En el primer caso, nuestra visión de la teología bíblica resultará sin duda realista y podremos apreciar fácilmente el largo proceso evolutivo de la Revelación y sus variados matices, pero nos faltará esa sistematización conceptual y de síntesis que parece pedir la noción misma de *teología*; en el segundo caso, conseguiremos fácilmente esto último, pero ¿no habrá peligro de que encasillemos dentro de nuestros esquemas mentales a autores que escriben bajo otra perspectiva, con categorías mentales bastante diferentes a las nuestras? El peligro es real. De ahí que haya autores que desesperen de poder escribir una verdadera *teología bíblica*.

Con todo, hoy las así denominadas *Teologías bíblicas* abundan bastante; no ya sólo entre los protestantes (Stauffer, Bultmann, Conzelmann...), sino también entre los católicos (Meinertz, Bonsirven, Schnackenburg, Cerfaux...). Bajo uno u otro matiz, se trata siempre, en todos estos autores, de un análisis o exposición por temas, pero procurando mantener cada texto y cada autor en su ambiente y en su época. Es lo que trata también de hacer el P. Maximiliano.

Partiendo de Jesucristo, tema central del kerygma cristiano, distingue ocho capítulos o partes generales: *Jesucristo - Iglesia - Dios uno y trino - redención - esperanza cristiana - vocación cristiana - sacramentos - obligaciones morales*. En torno a estos ocho grandes temas, va luego recogiendo y exponiendo los diversos textos bíblicos que hacen al caso. Su método de exposición lo precisa así él mismo en el prólogo: "Como método de exposición, hemos procurado seguir en cada tema el proceso evolutivo histórico del mismo según la sucesión de los libros del Nuevo Testamento, tomando como base inicial siempre los Evangelios sinópticos, que reflejan de modo más arcaico el mensaje de Jesús. Luego lo estudiamos tal como se manifiesta en el *kerygma* apostólico primitivo, como se relata en el libro de los Hechos de los Apóstoles; después, en las epístolas apostólicas, que son escritos circunstanciales y reflejan diversas facetas del Credo primitivo de los cristianos; y, finalmente, estudiamos cada tema en los escritos de San Juan (Evangelio, Epístolas y Apocalipsis), que cronológicamente representan el último estrato literario neotestamentario y reflejan unas preocupaciones antigónicas" (II, p. VIII).

El método nos parece bien. Sin embargo, en la práctica las dificultades no quedan resueltas. De acuerdo en que se tomen "como base inicial los Evangelios sinópticos, que reflejan de modo más arcaico el mensaje de Jesús"; pero hoy es ya un axioma afirmar que en las narraciones evangélicas han entrado ideas y expresiones que son más bien de la época postpascual. El mismo P. Maximiliano nos dirá que la fórmula trinitaria de Mt. 28, 18-19, no obstante estar puesta en boca de Jesús, parece ser más bien "un eco del rito eclesial de la segunda generación cristiana" (III, p. 171). Es obvio suponer que, como este caso, haya otros muchos, aunque no siempre resultará fácil hacer precisiones. Ahí está precisamente uno de los más graves problemas al estudiar los Sinópticos en orden a una teología bíblica. Este problema apenas es tocado por el P. Maximiliano sino en pocas ocasiones y muy de pasada, v. gr. al referirse a textos que hablan del valor expiatorio de los sufrimientos de Jesús (II, p. 41) y a la conciencia mesiánica de éste (II, p. 49). Es algo que sin duda muchos echarán de menos.

Aparte este reparo, no podemos menos de admirar la gran capacidad de síntesis y el vasto conocimiento del mundo bíblico que muestra el autor, obligado a tocar tantas y tan complejas cuestiones. Su exposición es clara y

abundantemente documentada, aunque en ocasiones quizás para el gusto de muchos resulte algo difusa. Obras de esta envergadura, que abarcan desde el Génesis al Apocalipsis, suelen estar hechas en equipo. El P. Maximiliano se ha atrevido a realizar él solo la tarea, y ha salido airoso. Estamos convencidos de que su obra ha de resultar muy útil a teólogos y estudiosos en general. En orden a un mejor aprovechamiento, hubiéramos deseado un *índice bíblico*, además de los índices ya existentes, cosa que nos facilitaría encontrar los lugares donde se comenta y expone cualquier determinado texto bíblico que interese. Lo esperamos para una nueva edición.

Nuestra felicitación más efusiva y sincera al amigo y colega de profesorado en la Universidad Pontificia.

L. Turrado

H. Strathmann, *La Epístola a los Hebreos. Texto y comentario*, Actualidad Bíblica, vol. 25 (Madrid, Edit. Fax, 1971) 217 pp.

La obra original, escrita en alemán, forma parte de la famosa colección "Das Neue Testament Deutsch", serie de comentarios al Nuevo Testamento debidos a la pluma de destacados especialistas bíblicos de Alemania. Todos los autores son protestantes.

Dentro del espíritu ecuménico que caracteriza los tiempos actuales, la Edit. Fax ha querido incorporar a su conocida biblioteca "Actualidad Bíblica" diversos volúmenes de esta colección protestante, entre los cuales, éste de Strathmann. Cree Strathmann que la carta a los Hebreos, aunque no sea de Pablo, "difícilmente pudo construirse sin un influjo del mundo ideológico de Pablo" (p. 16). Los destinatarios inmediatos, según Strathmann, habrían sido probablemente judeocristianos de la comunidad de Roma y las persecuciones aludidas habrían sido las desencadenadas por Nerón que parece se alargaron bastante tiempo (pp. 13-15).

En cuanto a la estructura temática de la carta, supone Strathmann que el punto central está constituido por los cap. 7-10, en que se describe la superioridad del sacerdocio y obra de Jesús respecto al sacerdocio veterotestamentario. Todo lo que antecede (cap. 1-6) constituiría una especie de introducción a esta enseñanza central, mientras que lo que sigue (10, 19 - 12, 29), exhortando a perseverar en la fe y advirtiendo sobre las dañosas consecuencias de una defección, sería como una consecuencia. El cap. 13, con sus exhortaciones singulares, constituiría como un colofón de todo el contenido.

Tal es el esquema que propone Strathmann, y que le va sirviendo de línea directriz en su comentario a la carta. El comentario es sólido y jugoso, ni demasiado breve ni demasiado extenso, pero suficiente para dar al lector una idea bastante completa del rico contenido de este escrito, uno de los más enigmáticos del Nuevo Testamento.

L. Turrado

H. Conzelmann - G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad. Texto y comentario*, Actualidad Bíblica, vol. 29 (Madrid, Edit. Fax, 1972) 231 pp.

La obra original pertenece a la célebre colección protestante "Das Neue Testament Deutsch", varios de cuyos volúmenes la Edit. Fax está traduciendo al español e incorporando a su biblioteca "Actualidad Bíblica".

El presente volumen incluye los comentarios a las cuatro cartas de la cautividad: *Efesios*, *Filipenses*, *Colosenses*, *Filemón*. El comentario a *Efesios* y *Colosenses* está hecho por H. Conzelmann, el de *Filipenses* y *Filemón*, por G. Friedrich. Son comentarios breves, de carácter científico, aunque sin tecnicismos ni aparato bibliográfico. En pasajes difíciles se suele seguir sin más la propia opinión interpretativa, sin hacer referencia a otras posibles interpretaciones. Ello tiene sus inconvenientes, máxime teniendo en cuenta que los autores, como en general todos los de la escuela de Bultmann, están

convencidos del ambiente *gnóstico* en que fueron escritas estas cartas, cosa que consideramos muy problemática, sobre todo si tratamos de situarnos en términos de verdadera *gnosis*.

Según Conzelmann, la carta a los Efesios no es de Pablo, sino que "fue redactada por un discípulo suyo en el cual está viva con desacostumbrado vigor la herencia del maestro" (p. 15). Más indeciso se muestra respecto a Colosenses, aunque también en esta carta encuentra serias razones conceptuales y de estilo para negársela a Pablo (pp. 176-77). Por lo que hace a Filipenses y Filemón, Friedrich las considera como de Pablo, si bien la de Filipenses, tal como la tenemos actualmente, incluiría "dos epístolas distintas del Apóstol reunidas posteriormente en una sola" (p. 98). El lugar de composición, lo mismo para Filipenses que para Filemón, habría sido durante una prisión en Efeso (pp. 97 y 236).

L. Turrado

G. Pérez Rodríguez, *Josué en la historia de salvación* (Historia. Género literario. Mensaje religioso). (Madrid, La Casa de la Biblia, 1972) 415 pp.

Estas páginas tratan de enmarcar la azarosa historia de la conquista dentro de la "historia de salvación" a base de los conceptos de "promesas" y "alianzas", ya que la religión bíblica es esencialmente histórica, puesto que se basa en "confesiones de fe" que actualizan en cada generación las gestas salvíficas de Yahvé en favor de su pueblo. Bajo este aspecto la historia bíblica tiene una clara unidad esquemático-teológica, ya que los avatares de la época de los patriarcas, los de los tiempos del éxodo y los de las conquistas son considerados a la luz de unas "promesas" en orden a la posesión de una tierra en la que los patriarcas fueron extraños y peregrinos. Hay, pues, una obsesión teológica por querer justificar la conquista de Canaán subyugando a sus legítimos habitantes. En efecto, la conciencia de "elección", y la creencia en una "alianza" por la que se comprometió a Yahvé con la historia del pueblo de Israel como "propiedad" suya entre todas las naciones, condicionan toda la interpretación de la historia primitiva de Israel que se concibe como una epopeya religiosa idealizada en la que las causas segundas tienen poco relieve, ya que Yahvé interviene directamente en los momentos más cruciales de su historia.

El autor de estas páginas trata de enmarcar los principales hitos de la conquista dentro de esta visión convencional teológica, que, como tal, puede tener vigencia espiritual aun para gentes de nuestro tiempo. Porque el relato esquematizado de la conquista trae ante todo un mensaje de esperanza: Dios no abandona a los suyos en los momentos más difíciles; pero exige fidelidad a las cláusulas de la alianza. Estas ideas centrales configuran la redacción del libro sobre la conquista de la tierra prometida. No se trata sólo de relatar unos hechos, sino de "interpretarlos" a la luz de unos principios teológicos bien definidos en las escuelas levítico-proféticas de los tiempos de la monarquía. Porque los redactores bíblicos son "intérpretes" que imprimen a los acontecimientos una plusvalía "profética", ya que cada etapa del pueblo elegido es un paso más hacia un futuro esperanzador del encuentro con el Dios Salvador.

Creemos que el autor ha logrado una síntesis clara de la problemática del libro de Josué, y lo ha enmarcado con nitidez dentro de las coordenadas de la "historia de salvación" que va a continuarse con la caótica historia del libro de los Jueces que representa una auténtica Edad Media bíblica en la historia de Israel.

M. García Cordero

J. Caba, *De los Evangelios al Jesús histórico* (Madrid, Ed. BAC, 1971) 433 pp.

Este volumen se presenta dentro de la colección "Historia salutis" como una "Introducción a la Cristología", ya que el estudio de la persona de Jesús

es la base de toda "Cristología", y la "Teología del NT" es en el fondo una "Cristología". El autor quiere captar al "Jesús histórico" a través y a partir de los Evangelios que no son biografías en el sentido técnico moderno, sino interpretaciones teológicas de unos hechos y unas enseñanzas de Jesús por la primera generación apostólica. Por eso en estas páginas primero se estudia la *historicidad* de los relatos evangélicos según la escuela liberal y racionalista, y luego según la tradición eclesiástica. Luego se hacen unas consideraciones sobre la formación de los cuatro Evangelios, y sus estructuras internas. Sigue el estudio del problema sinóptico. Finalmente se estudia la supuesta situación de la comunidad cristiana en los tiempos apostólicos de la que surgieron las diversas tradiciones sobre los hechos y dichos de Jesús cuando este era ya considerado como Mesías e Hijo de Dios. Porque los apóstoles bajo la dirección de Pedro constituyen el equipo que organizado jerárquicamente en la Iglesia madre de Jerusalén irradiará hacia las diversas partes del imperio romano llevando la "Buena Nueva" del que han visto primero en vida mortal y luego resucitado. Esta convicción es la base del *kerygma* primitivo apostólico. En efecto las comunidades que surgen a la sombra de la Iglesia madre de Jerusalén no emergen de modo incontrolado, sino bajo la supervisión directa de algún apóstol que procura reflejar la tradición común predicada en la Iglesia nacida de la experiencia pascual y pentecostal.

Por eso, el autor de estas páginas insiste en el hecho del nacimiento de una *comunidad orgánica y jerárquica*, a base de una autoridad que vigila y controla la expansión de la Iglesia; y así "no se puede asimilar la Iglesia a una colectividad popular sin consistencia, sin personalidad. Pues tiene un guía, una autoridad, unos testigos que la garantizan en su expansión" (p. 358). No se puede, pues, hablar de conciencia anónima de la comunidad objetivando preocupaciones doctrinales al margen de la tradición evangélica. Porque si hay homogeneidad doctrinal en el "credo" de las primitivas iglesias dispersas en el Imperio Romano, a pesar de sus tensiones judaico-cristianas y helénico-cristianas, se debe a ese control de los "testigos de la palabra" que no se presentan como innovadores, sino como intérpretes de unos hechos que han visto con sus propios ojos. Por eso la "tradición" fiel es la base de la autenticidad del mensaje; así Pablo trata de transmitir lo que "ha recibido" (I Cor. 15, 3) de la Iglesia madre de Jerusalén. Y los apóstoles, a la luz de las Escrituras empiezan a "interpretar" el misterio de la persona y mensaje del Jesús histórico con el que han convivido. Los Evangelios, pues, surgen de esta primera tradición interpretativa de los "testigos oculares" de los hechos; por lo que el Jesús histórico surge nítido en su contexto ambiental palestiniano.

Estas ideas expuestas por el autor con claridad dan idea de su criterio seguro en una materia que tanto se intenta hoy día oscurecer en función de determinados prejuicios racionalistas.

M. García Cordero

W. R. Farmer, *Synopticon* (The verbal agreement between the Greek Texts of Matthew, Mark and Luke contextually exhibited). (Cambridge, University Press, 1969) 229 pp.

Esta obra incluye el texto griego de la 25 edición de Nestle-Aland de los tres Evangelios sinópticos. Para estudiar las semejanzas y desemejanzas en esta sinopsis evangélica, en lugar de sacar los textos de su lugar para establecer la comparación entre los mismos a base de una distribución en diversas columnas como se suele hacer, aquí se mantiene el texto seguido y completo de cada Evangelio; pero cubriendo las líneas con distintos colores según las semejanzas: las palabras que aparecen en los tres Evangelios están recubiertas de azul; las que coinciden en Mt. y Mc., pero no en Lc., van recubiertas en amarillo-naranja; las coincidentes en Mt. y Lc. pero no en Mc., van recubiertas de rojo; y las que coinciden en Mc. y Lc., pero no en Mt., van recubiertas de verde. Todas las otras palabras van sin ser recubiertas de

color. Cuando las palabras no son exactamente las mismas, sino que son diferentes formas de la misma raíz, están marcadas por una tenue línea debajo según el color de la distribución anterior. Cuando las palabras no son las mismas, pero aparecen en secuencia similar, se extiende una línea o banda de color entre el espacio de ellas. Al lado, en el margen, están los lugares paralelos en gran profusión. Y el aparato crítico de las notas es de lo más exigente. El efecto estético del conjunto de las páginas a base de los colores no es muy atrayente, ya que los colores superpuestos dan la impresión de líneas borradas, y oscurecen la lectura. A principios de siglo se hicieron impresiones de líneas con colores distintos, lo que daba un resultado más logrado; esta superposición de colores sobre las líneas resulta un atraso en comparación con aquellas bellas impresiones; pero sin duda el nuevo sistema obedece a razones económicas de composición. Con todo, la actual edición resulta útil para cotejar los textos sin sacarlos de su lugar en cada Evangelio.

M. García Cordero

V. Taylor, *La personne du Christ dans le Nouveau Testament*, "Lectio divina" (Paris, Ed. Du Cerf, 1969) 306 pp.

Esta obra incluye las conferencias dadas en Oxford en los años 1951-1956. Ya antes se habían publicado otras bajo el epígrafe de "Los nombres de Jesús", porque los títulos aplicados a Cristo constituyen ya un esbozo de "Cristología" en la primitiva Iglesia, reflejando a la vez la vida litúrgica y la reflexión teológica, y en otra serie se ha estudiado la "Vida y misterio de Jesús", desde el punto de vista histórico. Todas ellas sirven de preparación para esta magnífica síntesis sobre la interpretación teológica de Jesús en el Nuevo Testamento. En una primera parte de tipo exegético-analítico sobre los Evangelios sinópticos, los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas paulinas y los escritos joánicos el autor estudia los diversos enfoques sobre la persona de Jesús como hombre, como Mesías, y como Hijo de Dios con las diversas matizaciones conceptuales según el enfoque de cada escrito neotestamentario. En una segunda parte de síntesis teológica aborda los grandes problemas con visión panorámica sobre todos los escritos del NT: la conciencia divina de Jesús, su conciencia filial respecto de Dios. Luego, aborda la Cristología de las primitivas comunidades cristianas, destacando las limitaciones de la misma. Finalmente, se estudian temas de la envergadura de Cristología y Trinidad, Cristología y *kenosis*, Cristología y Psicología.

En realidad, para valorar bien la obra del autor hay que tener delante sus trabajos anteriores sobre los nombres o títulos de Jesús, estudio anterior al de la "Cristología del NT" de Cullmann, pero con el que coincide fundamentalmente en sus puntos de vista. El autor trata de destacar la originalidad de la conciencia superior de Jesús por encima de todas las concepciones helenísticas y judaicas; es ella la que le hace superar todo mesianismo estrecho, lanzando el ideal del universalismo espiritualista a base de la idea del Padre celestial y del valor de la persona humana en su decisión existencial en una proyección de trascendencia hacia la vida futura. Por ello Cristo es el gran misterio, y "hacer de la persona de Cristo un problema de orden puramente intelectual es llegar a un punto muerto, a un enigma" (p. 298). Para llegarse a Cristo hace falta ante todo fe fundada en unos hechos que se interpretan en unas confesiones eclesiales a raíz de unas experiencias históricas personales de unos "testigos" directos de esos acontecimientos.

El autor, consciente de la compleja problemática cristológica, confiesa la impotencia del racionalismo para entender la persona y el mensaje de quien trasciende a un ambiente concreto de la historia y se proyecta hacia lo eterno. Bajo este aspecto el presente libro, además de ser una obra profundamente científica, rezuma sinceridad y humildad intelectual. Es el planteamiento opuesto al de Bultmann. Por eso, a nuestro entender, este libro es de manifiesta actualidad frente a determinados mitos artificiosamente montados.

M. García Cordero

C. Westermann, *El Antiguo Testamento y Jesucristo* (Madr. d, Ed. Fax, 1972) 164 pp.

Hemos de aclarar al lector que de las 164 páginas de este libro 58 están dedicadas a presentar al autor, haciendo una amplia síntesis de la historia moderna de la exégesis. A todas luces nos parece desproporcionada esta introducción debida a un autor español que se presenta a sí mismo con cuatro licenciaturas, lo que resulta un poco anacrónico a estas alturas en las que los títulos universitarios parecen ser simples "carnets" para iniciar una singladura científica.

La relación entre los dos Testamentos en la Biblia no es fácil de dilucidar: desde los tiempos de Marción se ha pretendido oponer el mensaje del Antiguo al del Nuevo; y viceversa, hoy día hay una corriente integradora que quizá sobrevalorice el mensaje del Antiguo respecto del Nuevo; incluso hay hoy una propensión a querer "judaizar" el Cristianismo, a pesar de que Jesús de Nazaret representa la gran vertiente de la historia cuando con énfasis proclama: "Habéis oído que se dijo a los antiguos, pero yo os digo", o cuando habla de dar culto a Dios "en espíritu y en verdad", o cuando habla de la "Nueva Alianza". Para Pablo el AT fue el "pedagogo" que llevó a Cristo; pero al aparecer Cristo "ya no estamos bajo el pedagogo". El autor de estas páginas puntualiza con claridad que al hablar del AT hay que entenderlo como algo global en su relación con el NT y con Cristo. Más que textos y vaticinios concretos interesa la marcha general ascendente de la revelación. Esto tiene particular aplicación a la relación de los vaticinios sobre el "Siervo de Yahvé" y sobre Cristo-Víctima y Mesías doliente. Por eso es muy interesante concebir la historia bíblica en su dimensión "profética" general. Y los anuncios "salvíficos" de los profetas desentrañan este sentido "profético" ascensional de la historia.

Esta es la orientación de estas páginas llenas de sugerencias luminosas, aunque las precisiones no sean muy concretas. El lector podrá ver en ellas una invitación a descubrir en el AT una apertura global a través de los protagonistas de la historia de salvación (patriarcas, profetas, sabios y piadosos) hacia Cristo.

M. García Cordero

O. García de la Fuente, *La búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento*, Publicaciones de la Fundación Juan March (Madrid, Guadarrama, 1971) 591 pp.

Buscar a Dios es un tema fundamental de la teología bíblica y, sin embargo, hasta ahora no se la había dedicado un trabajo amplio y sistemático. De ahí que la presente obra sea la primera que se ocupe ampliamente de estudiar los conceptos de consultar a Dios (primera parte) y buscar a Dios (segunda parte) en la literatura extrabíblica del antiguo Próximo Oriente (Egipto, Asiria y Babilonia, religión hitita y en Canaán) y en el Antiguo Testamento. El autor, bien pertrechado con amplios conocimientos lingüísticos y bíblicos, estudia los mencionados conceptos en la literatura extrabíblica y pone de relieve, en la exégesis de los textos bíblicos, las peculiaridades de dichos conceptos en los libros del Antiguo Testamento, frente a las concepciones de las religiones paganas. Empieza por determinar la raíz etimológica y los posibles significados de los verbos *biqqēš*, *dāraš*, *ša'al* y *šāhar* en aquellos lugares en que dichos verbos tienen por complemento directo a Dios o algo relacionado directamente con Dios (p. 14). En la exégesis de los mencionados textos el autor propone sus puntos de vista personales y enjuicia las hipótesis emitidas por otros autores, la mayor parte de procedencia anglosajona. La sólida preparación del autor y sus dotes de exegeta logran que su libro no revista un carácter puramente lingüístico y semántico, sino que predomine en él la exégesis teológica, enmarcada dentro del contexto religioso de la vida de Israel. De ahí que no solamente los especialistas en filología semítica, sino

que cualquier lector culto puede abordar el libro y seguir el hilo de su exposición sólida y segura.

El autor ha utilizado una amplia bibliografía, que inserta al fin de cada capítulo, y que, en gran parte, reproduce al final de la obra en su forma completa. Termina el libro señalando una lista de comentarios bíblicos que utiliza en su labor exegética. Creemos que el autor ha logrado la finalidad que se propuso al estudiar en toda su amplitud un tema básico en la teología bíblica del Antiguo Testamento, y en este aspecto ha sido el primero en abordarlo con la altura y seriedad que dicho tema merecía.

L. Arnaldich

R. Tournay - M. Nicolay, *El Cantar de los Cantares*. Texto y comentario (Madrid, Ed. Fax, 1970) 230 pp.

Con una presentación tipográfica que recrea la vista del lector, Ediciones Fax nos ofrece este delicioso comentario a uno de los libros más discutidos y difíciles de interpretar del Antiguo Testamento, en el que se tienen en cuenta las últimas aportaciones de la ciencia y las exigencias de un lector poco avezado a una exposición recargada de palabras técnicas y de disquisiciones de crítica textual y literaria. Para los especialistas, remiten los autores al comentario técnico publicado en *Etudes Bibliques*, París 1963, por A. Robert y R. Tournay. Precede al comentario una introducción (pp. 11-31), en la que se pondera la inmensa riqueza espiritual de este pequeño libro bíblico, cuya lectura presupone un somero conocimiento del AT y de la historia bíblica. Las características de la lengua y otros indicios dejan entrever que el Cantar fue escrito por un autor anónimo de la segunda mitad del siglo V a.C. No es únicamente en sí mismo un simple poema nupcial, pero tampoco tiene una significación meramente simbólica y alegórica (p. 24). Se trata de un canto de amor y midrash alegorizante, con resonancias mesiánicas. "Como un símbolo viviente, la realidad carnal del amor humano expresa en el Cantar de los Cantares la unión de Yahvé con su pueblo y, para nosotros, los cristianos, la unión de Cristo con su Iglesia" (p. 211). Los autores dividen el libro en título, prólogo, cinco poemas (1, 5 - 8, 4), epílogo (8, 5 - 7a) y adiciones (8, 7b - 14). El comentario es suficientemente amplio para poner al descubierto el contenido doctrinal del texto sagrado, lo cual se logra con el desplazamiento del mismo dentro del contexto general de la historia y literatura israelitas. El comentario es objetivo y científico, aunque no aparezca exteriormente lo que se suele llamar aparato científico. Quienes deseen ahondar más en el conocimiento del texto pueden echar mano de la bibliografía que los autores señalan en pp. 213-15, en donde solamente figuran libros y artículos publicados recientemente, y que no figuran en las bibliografías del gran comentario publicado en *Etudes Bibliques*. Actualmente el número de títulos podría ampliarse.

Dos apartados enriquecen este importante comentario: en uno se señalan algunos lugares paralelos extrabíblicos sobre el tema del amor (pp. 187-207), en el otro, y como apéndice, se reproduce la traducción del Cantar de los Cantares de Fr. Luis de León (pp. 219-28).

L. Arnaldich

G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. I. *Teología de las tradiciones históricas de Israel*. Ed. preparada por Luis Alonso Schökel (Salamanca, Ed. Sígueme, 1972) 591 pp.

Desde su aparición (Heidelberberg 1957) el libro de von Rad llamó poderosamente la atención por presentar unas características distintas de las otras Teologías bíblicas (Hans-Joachim Kraus, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn 1970; L. Ramlot, 'Une décade de théologie biblique', *Revue Thomiste* 64 (1964) 65-96; 65 (1965) 95-135). No es una sistematización teológica, como las Teologías de Heinisch y

Eichrodt, por ejemplo, ni una teología de la religión de Israel, como la de G. Fohrer y otras. Para von Rad, el objeto de la teología bíblica consiste en la exposición de la fe de Israel, tal como Israel la ha concebido, o sea, la historia de la fe vivida y proclamada por Israel, y que ha llegado a nosotros a través de sus tradiciones. Su obra se divide en dos grandes partes. En la primera, con el título: *Compendio histórico de la religión yahvista y de las instituciones sagradas de Israel* (pp. 25-144), desarrolla, basándose en los resultados de la crítica histórica, el origen, contenido, vicisitudes de esta religión y señala las instituciones culturales y carismáticas de la fe israelita. En la segunda, con el título: *La teología de las tradiciones históricas de Israel* (pp. 147-379) estudia lo que Israel mismo dijo explícitamente de Yahvé (p. 148). Israel ve sus relaciones con Dios como una actuación continua suya en la historia, sobre todo en aquellas acciones de Dios que la fe de Israel consideró como tales (vocación de los patriarcas, liberación de Egipto, entrega de Canaán, etc.). Lo cual significa que la fe de Israel se basa esencialmente en una teología de la historia (p. 148). Dios seguirá en el futuro obrando a favor de Israel como lo hizo en el pasado. Dios se reveló en la historia en sucesos y palabras.

Las tradiciones históricas de Israel se han conservado en lo que von Rad llama teología del Hexateuco, de la monarquía, del deuteronomista y del cronista. Pero esta teología, ¿se basa sobre una historia objetiva, o parte de una reflexión creyente de algunos hechos? Se dijo que von Rad negaba la historicidad de los acontecimientos bíblicos, no habiéndose preocupado suficientemente por cimentar el kerigma en la historia. De esta acusación se defiende el autor en el prólogo a la cuarta edición, apelando al concepto de historia eficaz, que desarrolla Gadamer (pp. 19-20). Los conceptos de *Historie* y *Geschichte* al estilo de Bultmann viene a la memoria del lector a medida que se adentra en el libro; pero, en el fondo, para von Rad, historia factual e interpretación constituyen conjuntamente la historia real. Pero de la lectura del libro se saca la impresión que más que llegar a lo que realmente a hecho o dicho Dios, se conoce lo que Israel cree que Dios ha hecho o dicho. Pero nunca en el libro de von Rad se encuentra la afirmación explícita de que la proclamación de la fe de Israel crea el núcleo central de los hechos que le sirven de punto de partida.

Ha sido un acierto la versión al castellano de esta Teología en que se hermanan la labor del hombre de ciencia, que tiene en cuenta las conclusiones ciertas de la ciencia crítico-histórica, y del hombre religioso que ausculta en el texto sagrado la fe del pueblo de Israel, proclamada en sus diversas tradiciones y vivida en sus manifestaciones culturales. Israel reflexionó sin interrupción en la historia de su pasado, y sus reflexiones de fe se han plasmado en el texto bíblico, que recoge diversas relecturas teológicas, nuevas interpretaciones existenciales, actualizaciones y readaptaciones de una fe dinámica en las inserciones de Dios en la historia. Ediciones *Sígueme* ha prestado un servicio meritorio al público culto de lengua hispana, que cada día se interesa más por los temas bíblicos, y lo ha hecho ofreciéndole un volumen espléndidamente editado, magníficamente traducido y cuidadosamente revisado en sus más mínimos detalles.

L. Arnaldich

2) Teología Dogmática

M. Seckler, *Hoffnungsversuche* (Freiburg - Basel - Wien, Ed. Herder, 1972) 192 pp.

Se trata de una serie de ensayos independientes, algunos aparecidos anteriormente en revistas o libros. En una introducción sobre el modo de uti-