

## RECENSIONES

### 1) SAGRADA ESCRITURA

J. L. Cunchillos, *Estudio del salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaan*, Institución S. Jerónimo 6 (Valencia: Artes Gráficas Soler 1976) 308 pp.

Jesús Cunchillos alterna la publicación de libros de orientación catequética (*La Biblia. Una lectura catequética del AT I; Una lectura catequética de San Pablo*, PPC, Madrid 1974 y 1975; texto francés en Beauchesne, París) con trabajos de profunda investigación, centrados fundamentalmente en el estudio de los orígenes de la religión de Israel y sus relaciones con el baalismo cananeo. El libro que ahora presentamos, precedido de una extensa bibliografía y seguido de diversos índices (de autores, de textos bíblicos, de textos ugaríticos y de etimologías) está dedicado al estudio del salmo 29. Consta de las siguientes partes: a) *Estudio filológico* (pp. 33-126), realizado en diálogo con los mejores especialistas del momento: analiza de manera especialmente detallada las referencias a los textos y temas cananeos. b) *Estudio de la forma* (pp. 127-34): El texto es un himno unitario en el que Yahveh aparece como único sujeto, domina la tormenta y es rey por su poder sobre las fuerzas de la naturaleza. c) *Estructura, unidad interna, metro...* (pp. 135-74): Cunchillos supone que el texto es unitario y ha sido compuesto en honor de Yahveh a quien se presenta como Señor de la naturaleza y Dios supremo. d) *Sitz im Leben* (pp. 175-84): Hay en el fondo de salmo 29 un esquema cultural; se trata de una composición israelita, pero con gran influencia cananea; ha surgido en el momento en que entre Israel y Canaán existe una profunda relación religiosa. e) *Interpretación de conjunto* (pp. 185-96): el Salmo 29 ha sido compuesto por un autor israelita (adorador de Yahvé), de cultura cananea, en una lengua hebrea muy antigua; refleja una preocupación primordial: presentar a Yahvé como Señor de la naturaleza y Dios supremo al que los otros dioses obedecen. Yahveh, que se ha identificado con el Dios El de la tradición cananea, recibe los atributos de Baal. Entre Yahvé y Baal ha existido una lucha; las dos divinidades ocupan el mismo campo: la lluvia, la fecundidad-fertilidad. Pues bien, frente a Baal se afirma en salmo 29 que Yahvé es el Dios de la naturaleza; ningún poder se le resiste, ha vencido a las aguas originales del caos y recibe la adoración de los dioses inferiores. f) En los dos *apéndices* que siguen (pp. 197-270) el autor ha estudiado el sentido de la *Qól Yhwh* y las relaciones 'EL-BAAL-YHWEH en Israel. Sobre este último punto la opinión del autor se ha clarificado en la elaboración de

otro trabajo de investigación que debemos recordar; nos referimos a *Cuando los ángeles eran dioses* (Bibliotheca Salmanticensis XIV, Estudios 12, Salamanca, 1976) donde se dedica al salmo 29 las pp. 118-138: *Baal* representa en Ugarit una divinidad nueva, que se sobrepone sobre *Mot* y relega a *El* a una situación de *Deus Otiosus*; pues bien, con la llegada del yahvismo se realizará la identificación entre Yahveh y El, mientras que entre Yahveh y Baal se establece una lucha a muerte. El Salmo 29 refleja la victoria de Yahveh sobre Baal. Nadie hasta ahora en España había estudiado estos problemas con la competencia y profundidad del prof. Cunchillos.

X. Pikaza

José Caba, *El Jesús de los Evangelios*, Historia Salutis, BAC 392 (Madrid: Editorial Católica 1977) 336 pp.

El Prof. José Caba ha completado en esta obra el trabajo comenzado en *De los Evangelios al Jesús Histórico* (Madrid 1971). Allí estudiaba el proceso que conduce de Jesús a la fijación de los textos evangélicos. Aquí se centra en la figura de Jesús, estudiándola en los tres momentos fundamentales de ese proceso. a) En una primera parte trata *De la figura de Jesús en cada uno de los evangelios* (pp. 5-102); nos parece particularmente valioso y documentado el estudio sobre Marcos, donde analiza el comienzo (1,1), el centro (8, 27-30) y el final (15,39) del evangelio para estudiar después el sentido del secreto mesiánico. Menos afortunados nos parecen los capítulos que se dedican a Mateo (desconoce prácticamente la peculiaridad redaccional del evangelio), Lucas (no ha estudiado la relación Jesús-Espíritu) y Juan (elude casi completamente los problemas hermenéuticos). b) La segunda parte de la obra se titula *Contenido evangélico de los títulos cristológicos* (pp. 106-218); los títulos que escoge son Cristo, Hijo del Hombre e Hijo de Dios; en cada uno de ellos estudia el trasfondo veterotestamentario judío y el uso evangélico. Como recopilación de datos históricos el trabajo nos parece bueno. Deficiente es a nuestro juicio la interpretación. Se supone que esos títulos transmiten una realidad o acontecimiento que son obvios e inteligibles, cuando la verdad es todo lo contrario. A mi juicio, los datos exegéticos se siguen manejando de una forma quizá un poco ingenua, como sin atreverse a sospechar lo que está detrás de ellos. c) La tercera y última parte de la obra trata del *Proceso de formación de los diversos títulos* (pp. 223-313); en ella se intenta fijar el origen jesuánico de los títulos y se llega a las conclusiones conocidas de la exégesis tradicional: Jesús se ha atribuido el título de Cristo, aunque dándole un contenido diferente; se interpreta a sí mismo como Hijo del Hombre que ha de venir en el futuro y que actúa en humildad en el presente; se manifiesta, en fin, como el «Hijo» por sus relaciones especiales con el Padre. «Jesús mismo... se manifestó como el Mesías anunciado, como el Hijo del Hombre transcendente y paciente, como el Hijo de Dios en unidad con el Padre» (pp. 316).

Evidentemente, no estamos de acuerdo con todas las afirmaciones de esta obra. Pero juzgamos que el problema principal no está en lo que dice (que en el fondo hasta se podría aceptar); el problema está en lo que omite. Nos parece que aquí no se ha logrado ver la originalidad radical de cada una de las presentaciones redaccionales de Jesús; tampoco se ha marcado con suficiente claridad el corte que ha existido entre las tradiciones judías y la novedad cristiana... En fin, nos parece que el Jesús terreno (o de la historia) tiene muchas más facetas, más problematidad y más hondura,

más riqueza y más misterio, que lo que deja presentir esta exposición. Quizá el método utilizado, como apologista que se centra en los títulos cristológicos, ha impedido ver mejor la riqueza del Jesús de los evangelios.

X. Pikaza

M. J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders*, SpNT 51 (Leiden: E. J. Brill 1978) XII, 104 pp.

Este estudio parece arrancar de unos enunciados un tanto apriorísticos. Los evangelistas *mismos* no tenían claro cuáles de esos grupos de líderes judíos que mencionan han estado de hecho en tiempo de Jesús. El tratamiento de estos grupos por Mt y Lc es esencialmente preservación y ocasionalmente embellecimiento libre del relato de Mc. Cook sostiene la tesis de que Mc mismo conoce muy poco sobre los grupos de líderes que presume activos en tiempo de Jesús; pues depende pesadamente de tres fuentes escritas, que incorpora en su evangelio acomodándolas entre sí, y el retrato resultante de las autoridades judías es artificial. El autor descubre una radical separación de los grupos de líderes judíos en dos campos separados de conspiradores (separación radical que sólo se da una vez que ha acomodado los textos a su tesis). La explica dando por supuesto que Mc utiliza: 1) una fuente de pasión que le provee de príncipes de los sacerdotes, escribas y ancianos, en Jerusalén; 2) una fuente que enfoca sólo a escribas, en Jerusalén; 3) una fuente que menciona a fariseos y herodianos, en contexto galileo. Marcos falla por eso al distinguir entre escribas y fariseos y de este fallo provienen Mc 2, 16; 7, 1.5 y en consecuencia Act 23, 9.

Tras describir su tesis en la introducción (p. 1-14), el autor pasa a mostrarla con detalle. Señala razones para sospechar que Mt no está familiarizado con los escribas y se remite a Mc. Tampoco Lc distingue claramente fariseos y escribas; define lo que tienen en común infiriendo de Mc y (acaso también de Mt). Mc a su vez depende tanto de sus fuentes como Mt y Lc de él. Mc parece distribuir los conspiradores contra Jesús en dos campos: 1) príncipes de los sacerdotes + escribas + ancianos; 2) fariseos + herodianos. Escribas y fariseos sólo aparecen combinados en 7, 1.5 (cf. 2, 16). Por lo demás los dos campos quedan radicalmente segregados, mientras que en cada campo algunos grupos quedan rígidamente entrelazados. La tesis de Cook es que este esquema se debe a la utilización que hace Mc de tres fuentes para su conocimiento de los líderes judíos y a su intento de acomodarlas entre sí. Como corroboración previa pasa revista a la teoría de M. Albertz sobre dos colecciones de controversias premarcanas: una (Mc 2, 1-3, 6) que Mc habría incorporado casi intacta y otra que se puede detectar tras el texto actual de Mc 11, 15-12, 40. Cuestiona la tesis de Albertz en tres aspectos principales y toma también elementos de la revisión de la obra de Albertz hecha por Easton, para llegar a su propia tesis de tres fuentes. En la primera se integrarían Mc 7, 1 ss.; 2, 15-3, 5; 12, 13-17.34b; 3, 6 y caracterizaría primariamente a los fariseos. La segunda, que enfoca primariamente a los escribas, abarcaría Mc 12, 18-27.28-34a; 9, 11-12a.13ab; 12, 35-37, 38-40. Ve como radicalmente diversa la imagen de los escribas en Mc 12 de la de Mc 14-15. En el relato de la pasión quedan en nebulosa, lo mismo que en los pasajes editoriales basados en él: 8, 31; 10, 33-34; 11, 18.27. Mientras que en Mc 12 su identidad y papel social quedan definidos más netamente. Además, en la

colección propuesta subyacente a Mc 12, los escribas tienen un sabor distintamente *farisaico*; en tanto que según el relato de la pasión se los podría tomar por saduceos. Cree también que Marcos arregló Mc 1-13 a la luz de su tradición de la pasión. Para su reconstrucción del extracto más primitivo de Mc 14-15 tiene en cuenta los versículos en que concuerdan Dibelius, Bultmann y Sloyan, a los que añade Mc 14, 10.53. Su reconstrucción incluye así Mc 14, 1-2.10-11.17-20.26.32.35-36.43-46.53; 15, 1.3-5.15b.21-22.25-27.34.37. Asevera que los pasajes en Mc 1-13 que atañen príncipes de los sacerdotes y escribas, o príncipes de los sacerdotes, escribas y ancianos son retrotracciones redaccionales de Mc: 8, 31; 10, 32 ss.; 11, 18.27. Mc sitúa a escribas en Galilea, «donde ninguna de sus fuentes los colocaba». En definitiva, Cook considera como editorial toda mención de los príncipes de los sacerdotes y ancianos en Mc 1-13; y aún cada mención de los escribas fuera de la presunta fuente-escribas premarcana. Sostiene por lo tanto que las menciones de estos en 9, 11; 12, 28.32.35.38 derivan de esa fuente y que las menciones en 1, 22; 2, 6.16; 3, 22; 7, 1.5; 9, 14 son editoriales. Desaparece así la necesidad de concluir en base a Mc que los escribas eran la «élite» intelectual de los fariseos o que eran grupos separados cuya mutua relación habría que definir.

Tras pasar revista al análisis de P. Winter, descubre cuatro estratos de un modo algo diferente al de aquél. Sostiene que los pasajes provenientes de la colección escribas no muestran disensión sobre la validez de la Ley (disensión que surgió sólo bajo influencia de la enseñanza paulina). Las cuestiones aquí discutidas: resurrección, venida de Elías, ascendencia del Mesías, reflejan primitivos intereses de la Iglesia (¿palestina?) en disputa con críticos judíos; pero son posteriores al ministerio de Jesús. Los pasajes de la colección fariseo/herodiana reflejan, en su denigración de la Ley el período en que las enseñanzas paulinas habían llegado a ser influyentes en el contexto gentil-cristiano. Mc incorporó este material, porque tales controversias eran muy relevantes para las comunidades cristianas de la gentilidad; pero sólo al precio de introducir algunas discordancias y discontinuidad en su evangelio. Tenía que suavizar la transición entre encuentros con fariseos y herodianos (que localiza en Galilea) por un lado y la caída de Jesús en manos de príncipes de los sacerdotes, escribas y ancianos, en Jerusalén, por otro.

Pasando a las implicaciones para el historiador, subraya que, aún la información histórica exacta que Mc puede habernos transmitido, era incidental para sus intereses teológicos y está tallada para acomodarlos a éstos. Las mismas tres fuentes premarcanas pueden reflejar adaptación de las tradiciones a las necesidades teológicas y socio-políticas de la primitiva Iglesia. Los Sinópticos no proveen pues información histórica sobre si los escribas eran una subdivisión de los fariseos o los saduceos tenían escribas como los fariseos. Los escribas mencionados en la pasión pueden haber sido fariseos.

El autor reconoce que no hay prueba suficiente ni para verificar del todo ni para invalidar plenamente sus propuestas. Reconoce el peligro de la circularidad en los argumentos de crítica de las fuentes. En efecto, su distinción de tres fuentes y de añadiduras redaccionales motivadas por el acoplamiento entre ellas resulta algo totalmente coherente y respuesta atractiva a una serie de problemas. El problema básico sigue siendo si no se trata de una construcción enteramente artificial. Una serie de datos han sugerido la hipótesis y los datos que quedan fuera son forzados a

entrar en ella. No pretendemos descalificar rotundamente la tesis del autor, sino señalar, como él mismo hace, que no pasa de ser un caso plausible; pero que ha de ser revalidado por otros estudios que desde otras perspectivas y con métodos distintos, concuerden en la misma conclusión. No podemos dejar de señalar que el escepticismo del autor sobre el valor histórico de las fuentes evangélicas queda prejuzgado por dos aprioris históricos: 1) la insistencia en el factor apologético, prorrromano y antijudío, como factor constitutivo de la composición de Mc; 2) el desligar básicamente las controversias del ministerio de Jesús y en particular el sostener que la controversia sobre la Ley sólo surge como efecto de la enseñanza paulina. A estos apriorismos históricos podemos añadir otro literario: su seguridad excesiva en el manejo de la hipótesis de Mc, que descarta tajantemente el valor histórico de los testimonios de Mt, Lc y Act.

R. Trevijano

N. Perrin, *The Resurrection Narratives. A New Approach* (London: SCM Press 1977) 86 pp.

Esta obra merece nuestra atención, tanto por la importancia del tema que analiza como por ser publicación póstuma de un exegeta de bien ganado prestigio. Es un libro sobre los relatos de los acontecimientos tras la muerte y sepultura de Jesús, llamados narraciones de resurrección en Mt, Mc y Lc, prestando atención a lo que estos escritores tratan de decirnos.

Tras recordar el alcance vital de estas narraciones en el contexto de una liturgia de la mañana de Pascua, recuerda que, en el contexto de un estudio de historiador crítico se notan en seguida las llamativas discrepancias que hay entre ellas: un joven/ un ángel/ dos hombres —las mujeres callan/ cuentan— no se aparece/ sólo en Galilea/ sólo en Jerusalén. Cada evangelista tiene su propia comprensión de la naturaleza de la resurrección de Jesús y las discrepancias son una consecuencia de estas diferentes comprensiones. La cuestión evangélica es qué es lo que el escritor está incitándonos a aceptar o negar por medio de su narración particular. Recordando a los críticos formales que han catalogado las narraciones de resurrección como mito. Perrin dice que es una tragedia de la discusión contemporánea de textos bíblicos que el término *mito* haya acarreado la connotación negativa de algo opuesto a los hechos, algo no verdadero. En realidad los mitos son la expresión narrativa de las realidades más hondas de la experiencia humana. Así el mito del «english gentleman» en Inglaterra, el mito de «the South» en Georgia y el de los acontecimientos de 1776 en los Estados Unidos: el mito fundacional de los orígenes americanos. Mito fundacional e historia constitutiva o historia fundacional o mito constitutivo son términos intercambiables. Al ser contada y recontada la historia de 1776, al funcionar como lo que constituye la base para la vida en comunidad del pueblo americano como *americanos*, entonces las barreras entre historicidad factual, acrecencia legendaria e interpretación mítica, llegan a ser borrosas. No hay diferencia respecto a las narraciones evangélicas en general o las de resurrección en particular. El historiador crítico determinará las proporciones de la mezcla, pero sus hallazgos no afectan la adecuación funcionante de estas narraciones como el mito fundacional o la historia constitutiva de los *orígenes cristianos*.

Luego analiza la narración de resurrección en Mc. Si el evangelio acababa originalmente en 16,8, nunca tuvo historias de aparición; pero si

esto es así Mc tuvo una comprensión de la resurrección radicalmente diferente de la de Pablo o los otros evangelistas. El estado de Jesús tras su resurrección queda representado por el relato de la trasfiguración (Mc 9, 2-8): Jesús está en el cielo, con Moisés y Elías, esperando el momento de su retorno a la tierra como Hijo del hombre. El énfasis de Mc queda en la parusía (Mc 9, 1; 13; 14, 62). Lo que Mc ve en 14, 28 y 16, 7 no es restitución y renovación de confianza mediante una aparición del resucitado, sino el juicio de la parusía inminente. Para Mc decir que Dios ha resucitado a Jesús de los muertos significa que Dios ha vindicado a Jesús de su muerte y lo ha recogido en los cielos para estar con Moisés y Elías hasta el momento, inminente, de su parusía. Para Perrin decir «Jesús ha resucitado» en términos marcados significa decir que experimento a Jesús como «ultimacy» en la historicidad de mi cada día, y que esta experiencia transforma mi cada día como Mc esperaba que la venida de Jesús como Hijo del hombre transformase el mundo.

A continuación enfoca las narraciones de resurrección en Mt (Está convencido de que Mt y Lc han utilizado a Mc y Q y son independientes entre sí). Con la introducción de «poca fe» y otros cambios redaccionales, Mt a lo largo de su evangelio, cambia las historias de fallos de los discípulos de Mc en alegorías del estado de la Iglesia de su tiempo. El evangelista introduce cambios redaccionales importantes en Mt 28, 1-10 y añade nuevos elementos: la historia de la guardia en la tumba (leyenda apologética) y la aparición a los discípulos en Galilea. En este relato, Mt entiende al Jesús resucitado como ejerciendo ya aspectos de poder y autoridad *mediante la Iglesia*. Mt ve la resurrección como la inauguración de una nueva edad distintiva, la edad de la Iglesia cristiana, con su límite en la parusía (Mt 13, 39-49; 24, 3.27.37.39). Entre tanto el Señor resucitado está presente en medio de ella (Mt 8, 23-27; 18, 20. Las narraciones de resurrección de Mt hacen de la historia de Jesús el mito fundacional de los orígenes cristianos. Escribe para una generación de cristianos que sentían la urgente necesidad de identificarse como *cristianos*; mientras que la generación para la que Mc escribía era todavía fundamentalmente *judía*; se identificaba con el gran mito de los orígenes judíos y vivía de la esperanza apocalíptica judía. Plagiando a Bultmann dice Perrin que hablar de resurrección en términos mateanos es decir que Jesús hace posible la vida de la Iglesia y la vida de la Iglesia es la convalidación del reclamo «Jesús ha resucitado». En cuanto a la parusía, decir «el fin de la edad» es decir que en última instancia todas las cosas —el mundo, la iglesia y el creyente— están en las manos de Dios.

El elemento redaccional más interesante de Lc, respecto a la narración marcana, es que el mensaje de las mujeres ya no concierne ver a Jesús en Galilea, sino que es una predicción de la pasión, como la de Mc 9, 31. Hay nuevos elementos: 1) la narración del camino de Emaús (Lc 24, 13-35), en la que hay un fuerte énfasis sobre la necesidad de interpretar y comprender la vida y destino de Jesús mediante las Escrituras (cf. Lc 4, 16-20) y también sobre la eucaristía (Lc 24, 30.35). El lector puede ahora conocer a Jesús como resucitado en la eucaristía; 2) La aparición a los discípulos como grupo en Jerusalén (Lc 24, 36-49). La primera parte (Lc 24, 36-43) es esencialmente una leyenda apologética. El discurso de Jesús resucitado (Lc 24, 44-49) es una aseveración principal de la teología lucana; 3) La ascensión (Lc 24, 50-53): Lucas parece ser el primer escritor cristiano que entiende la ascensión como acontecimiento distinto de la resurrección mis-

ma. Como Mt, Lc también trasforma la historia de Jesús en un mito fundacional de los orígenes cristianos. La función del viejo centro sagrado es ahora cumplida por el mismo movimiento cristiano en su progreso ineludible desde Jerusalén a los fines de la tierra. Las narraciones lucanas invitan al lector a pensar su religión en términos de la imitación de Jesús, aceptar responsabilidad por el evangelio como Jesús la aceptó por su misión, y en términos de vivir del poder del mismo Espíritu que dotó a Jesús. Plagiando de nuevo a Bultmann, hablar de resurrección en términos lucanos es decir que Jesús ha resucitado en la vida del creyente y en la vida común de los creyentes.

Como conclusión dice que no ha discutido la cuestión ¿qué ocurrió de hecho la primera mañana de Pascua? porque es esencialmente una cuestión moderna, ajena a los antiguos textos religiosos. Lo que ocurrió según los evangelistas es que se hizo posible conocer a Jesús como lo definitivo en la historicidad de cada día (Mc), que se hizo posible vivir la vida de cristiano dentro de la Iglesia (Mt), que se hizo posible imitar a Jesús con una vida llena de sentido en el mundo (Lc). Para un lector moderno, que se plantea la cuestión, hay que localizar los datos del N.T. en una especie de escala cronológica. Lo más temprano es el testimonio de Pablo en 1 Cor 15, 3-7. La tradición de las apariciones tiene un base firme. Tenemos el testimonio de Pablo mismo: 1 Cor 15, 8; Gal 1, 15-16; 1 Cor 9, 1-2; Flp 3, 7-11. No tiene nada de sorprendente que las historias de aparición en Mt y Lc sea difíciles de reconciliar con la lista de 1 Cor 15, porque hemos de tener en cuenta no solo el contar y recontar durante unos 30 años sino también la intensiva motivación teológica de los evangelistas. De algún modo a los testigos les fue concedida una visión de Jesús que les convenció de que Dios había vindicado a Jesús de la muerte.

Consideramos que este libro contiene elementos de valor muy desigual. En primer lugar hay algunas contrucciones que se apoyan sobre conclusiones exegeticas muy discutibles. Así la interpretación de Mc se funda en la tesis de Lohmeyer y sobre todo de Marxsen de que este evangelista remite a una parusia inminente en Galilea. Es también muy discutible el afirmar que Mc no está interesado por la fundación de una comunidad cristiana en cuanto distinta de la judía (como muestra de perspectiva contraria, remitimos a nuestra recensión del libro de Cook). Podríamos seguir indicando cuestiones de detalle, pero preferimos señalar en segundo lugar una serie de intuiciones válidas sobre el mensaje propio de cada evangelista. Eran de esperar de un exegeta que trabajó intensivamente sobre los Sinópticos. El mismo Perrin se excusa (p. 9) de tratar sólo de estos «por no tener competencia en Jn». Queremos destacar un último aspecto: en estas páginas alienta un espíritu profundamente religioso, un hombre de fe. Pero se nota demasiado la herencia bultmanniana. Hay un evidente agnosticismo sobre todo el proceso de revelación que encontró su cauce en categorías apocalípticas. Entender la resurrección como vindicación de Jesús de la muerte es insuficiente. Esto podría entenderse como «la cosa de Jesús sigue adelante» de Marxsen; aunque opinamos que Perrin quiere decir algo más. Reducir la parusia a la afirmación de que en última instancia todo está en las manos de Dios, es retrotraer la esperanza del creyente al nivel de fe de un Abraham o de un deuteronomista.

R. Trevijano

F. Stegmüller, N. Reinhardt, *Repertorium Biblicum Medii Aevii*, t. VIII: *Supplementum*, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez 1976) 410 pp.

Resulta muy grato para el estudioso presentar al público la coronación de una obra de consulta básica para la historia de la exégesis, como lo ha sido y será por mucho tiempo *Repertorium Biblicum Medii Aevii*, de Stegmüller. Los siete volúmenes anteriores aparecieron hace ya una veintena de años en el CSIC, instituto Francisco Suárez, dirigido a la sazón por Joaquín Blázquez, gran estudioso del Tostado y de la historia de la teología española. Stegmüller continuó su paciente y callado trabajo, reunió numerosas fichas de manuscritos y comenzó la larga y fatigosa preparación de un Suplemento que ahora cristaliza en dos volúmenes. Una grave enfermedad le impidió perfilar la obra en sus últimas fases y preparar la edición. De este trabajo fue encargado el profesor Nicolás Reinhardt, a quien tanto tienen que agradecer las letras españolas, gracias a su exhaustiva publicación sobre los autores bíblicos españoles hasta el Concilio de Trento, Salamanca, 1976, Instituto de Historia de la teología Española, Subsidia n.º 7 y otras obras. Reinhardt completó la obra de su maestro y se responsabilizó de la edición.

El presente volumen, primero de los dos del suplemento, contiene muchas y nuevas referencias complementarias de manuscritos y de bibliografía sobre apócrifos y comentarios bíblicos. Conserva la misma disposición de los volúmenes anteriores, y solamente resulta inteligible y manejable con utilidad teniéndolos delante. El material presentado de manuscritos y otras muchas referencias bibliográficas resulta riquísimo y muy preciso. No existe catálogo de biblioteca que los autores ignoren e incluso hayan visitado en la mayoría de los casos. Este primer volumen dedica 229 páginas a los Apócrifos del Antiguo y Nuevo Testamento y el resto a Comentarios a la Sagrada Escritura, ordenados por orden alfabético de autores, desde la A hasta la E (Eustathius Afer).

Mi enhorabuena a Reinhardt, que ha sabido completar y coronar la obra de su maestro, y a todos los que han hecho posible la edición de esta obra en España. De ella vivirá la historia de la exégesis medieval durante muchos años.

Melquiades Andrés

## 2) PATROLOGIA

E. Lucchesi, *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de saint Ambroise. Une «Quellenforschung» relative aux commentaires d'Ambroise sur la Genèse*, ALGHJ 9 (Leiden: E. J. Brill 1977) XII, 140 pp.

El autor comienza trazando la historia de la tradición textual del corpus filoniano. Sostiene que los manuscritos medievales de Filón (el más antiguo del s. X) provienen todos de un mismo arquetipo: los papiros de la biblioteca fundada por Orígenes en Cesarea. Tanto los papiros de Orígenes como los de Coptos, recíprocamente independientes, pero de una forma textual próxima, proceden de la didascalía de Alejandría. En cambio Ambrosio es el único testigo de otra rama de la tradición textual de Filón, más antigua y más íntegra que la que pasa por Cesarea.