

## RECENSIONES

### 1) SAGRADA ESCRITURA

H. Stadelmann, *Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Söfer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum*, WUNT 2. Reihe 6 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1980) XIV-346 pp.

Analizando la situación social de Ben Sira, el autor no lo ve en posiciones extremas de la escala social, sino como un escriturista y sabio sacerdotal (Sir 38, 24), que no precisa otra profesión para ganarse la vida. Había sacerdotes en Jerusalén que, sin pertenecer a la aristocracia clerical, disponían de una buena situación. En Ben Sira se vinculan los objetivos de la investigación escriturística referente a la Torah con la doctrina de sabiduría tradicional; y la primera actividad iba conectada con el sacerdocio. Ya de antiguo era competencia de los sacerdotes la interpretación de la Ley y su doctrina. Aún en tiempo postmacabeo, en que entra en escena un movimiento laical hasídico-fariseo de eruditos de la Ley, sigue apareciendo la doctrina de la Ley como propio del sacerdocio (*Aristeas* 130-70; *Jub* 45, 16; *Test Levi* 4.13; *Qumran*). Ben Sira (45, 17) es un «Sofer», que, como Esdras y la larga tradición de eruditos de la Ley sacerdotales, era sacerdote. Sólo que este Sofer no limita su interés a la investigación escriturística sino que se aplica de nuevo e intensivamente a la doctrina sapiencial, al estilo de los sabios reales de Israel pre-exílico. Pero está claro que no era su objetivo formar funcionarios estatales (Sir 7, 4.6). La mayoría de aquéllos a quienes se dirige parecen jóvenes, pero no todos (Sir 30, 28-32). Socialmente parece que pertenecen a una clase media alta, pero no a la superior (4, 7: 34, 12 ss. etcétera). En lo que toca a la actitud interior, se dirige a los «piadosos» (39, 13; 43, 53 etc.).

El autor constata la gran diferencia de opiniones sobre la actitud de Ben Sira hacia sacerdocio y culto. Frente a la literatura sapiencial canónica (tengamos en cuenta que el *Eclesiástico* no es libro canónico para el autor), que dedica relativamente poca atención al culto y no lo hace propiamente objeto de enseñanza, llama la atención el mayor goce cultural del Siracida. El respeto a los sacerdotes y los deberes para con ellos quedan destacados en 7, 29-31. El tratado sobre el culto sacrificial: 31, 21-32, 20 (Rahlf's 34, 18-35, 16) es en el libro lo más explícito e importante sobre el tema del culto. Polemiza contra un culto malentendido mecánicamente, que sirve de escapatoria para una conducta inmoral; porque vincula el interés sacerdotal por el culto y el reclamo profético de moralidad. No es que espiritualice al

culto como tal, sino que subraya tanto y por buenas razones las predisposiciones éticas que las eleva a una posición cuasi cultural. Hasta Aristeas, Qumran y Filón no se sobrepasa la línea de una «culturalización de la moralidad» para llegar a una «espiritualización del culto». Ben Sira queda aún muy lejos de tal devaluación de los ritos externos. Concluye la primera parte de la *laus patrum* (45, 25-26), como luego la segunda parte (50, 22-23), con una apelación de tipo himnico dirigida a los sacerdotes.

Para Ben Sira el profeta es preservador y restaurador de la herencia del pueblo de Dios. El relativo predominio que da a los hechos del profeta frente a su enseñanza depende del carácter literario de la *laus patrum* (una especie de aretalogía). Los profetas tienen un puesto importante en la visión histórica de Ben Sira, que no amenaza la posición de los sacerdotes, sino que les favorece enteramente. En su síntesis personal, investigación de la Torah y dedicación práctica al temor de Dios son las características de los escrituristas. En el ideal siracida del «Sofer» quedan combinados tres tipos originalmente separados: el del sabio (en el sentido más antiguo), el del erudito de la Escritura o de la Torah y el del «justo» del A. T. El mismo se coloca en una tradición de maestros de sabiduría inspirados que, fenomenológicamente, por su experiencia de revelación (no por la forma o contenido de su mensaje) se sitúan en proximidad analógica al profetismo. Pero no se designa nunca como profeta. No conecta directamente con el movimiento profético (24, 33; 39, 6) sino que, como escritura viene de la tradición sacerdotal; como maestro de sabiduría, de la sapiencial. Considera que los profetas tuvieron su tiempo entre la trilogía sacerdotal del desierto (Moisés, Aarón, Pinehas) y la hierocracia postexílica.

Como escriturista tiene diferentes deberes: por un lado el cultivo de la piedad y por otro la investigación. Es una personalidad carismática, que combina la profesión básica de escriturista sacerdotal con la de sabio tradicional. Defiende la posición privilegiada de los escrituristas sacerdotales (45, 6-22, 25-26; 38, 24 ss.). Ben Sira distingue dos niveles de educación: el exclusivo de los escrituristas, vinculado con la clase sacerdotal (que defiende contra la penetración de fuerzas laicales) y un ideal de educación popular, que constituye un segundo nivel, con el que se compromete afanosamente. El presupuesto de este programa de educación popular es la universal capacidad de educación del hombre, que procede de una teología de la creación. En el camino de la sabiduría es esencial la piedad.

La obra concluye con páginas de literatura (pp. 311-22), índices de textos citados (pp. 324-40), autores (pp. 340-3) y temático (pp. 344-6). El autor arguye de modo convincente sobre el trasfondo sacerdotal de Ben Sira y su positivo interés por culto y sacerdocio, en discusión ponderada con otras interpretaciones recientes. Su método riguroso de análisis es muy propio de una tesis. Tiene en cuenta las diversas recensiones del texto. Sitúa el texto analizado en su contexto inmediato. Intercala cuatro excursos complementarios. Remite tanto a las tradiciones bíblicas precedentes como a las tendencias subsiguientes del judaísmo intertestamentario. Pese a esta complejidad estructural la exposición es clara y el estilo diáfano, a veces un poco repetitivo. Contribuye sin duda a iluminar aspectos muy importantes del periodo oscuro entre el s. III y los Macabeos, para el que el Siracida es prácticamente la única fuente histórica.

Ramón Trevijano

August Strobel, *Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus*, WUNT 21 (Tübingen, J. C. B. Mohr 1930) 150 p.

El autor pertenece a ese grupo de exegetas y teólogos protestantes que pudiéramos llamar «postbultmannianos», por su deseo de reformular la crítica bíblica, uniéndola a una comprensión más positiva de los acontecimientos de la historia y de las afirmaciones teológicas de la iglesia. Prescindiendo de ciertos trabajos sobre vida cristiana y dejando de lado sus comentarios al NT, su obra fundamental se titula *Kerygma und Apokalypik* (Vandenhoeck, Göttingen, 1967); en ella intenta fundar la cristología en una visión más positiva del mensaje de Jesús acerca del Hijo del Hombre; también valora, de forma más realista, los acontecimientos pascuales. En aquel libro y en el trabajo que ahora presentamos, el autor se mueve en un campo de tres fidelidades: a) quiere ser fiel a las exigencias de la crítica literaria; b) se sitúa ante los textos evangélicos en actitud de aceptación, sin sospechas precedentes; c) en una línea abierta por J. Jeremías, intenta relacionar con más hondura la historia evangélica y los presupuestos de la confesión de fe cristiana.

Esos supuestos permiten comprender nuestra obra. El autor toma como punto de referencia la postura de H. Lietzmann quien, ya en 1931, afirmaba que los judíos del tiempo de Jesús tenían el derecho de condenar a muerte a los culpables en contra de la ley; como Jesús fue crucificado según el derecho romano, eso significa que en todo su proceso no tomó parte la justicia israelita; los relatos evangélicos reflejarían en este punto, una teologización posterior. Pues bien, en contra de ese supuesto, A. Strobel quiere mostrar y muestra la historicidad básica de los relatos evangélicos, tal como aparecen en Mc 14, 53-65 y 15, 1-15. Para ello realiza un minucioso trabajo de crítica histórica, presentando, valorando y comentando todos los documentos contemporáneos sobre el derecho de muerte en Israel, para leer desde ahí la historia evangélica. El autor tiene la ventaja de prescindir de los presupuestos dogmáticos, prejuicios o antijudíos, de los investigadores anteriores; tampoco le determina la sospecha de la ahistoricidad de Marcos. Por eso puede llegar a resultados sorprendentes que, curiosamente, vuelven a situar el proceso de Jesús a la luz de lo que había sido la interpretación tradicional. Sus afirmaciones se pueden condensar de esta manera. a) Roma se reservaba el derecho de muerte en Judea, excepto en casos muy concretos, como podía ser la profanación del templo. b) Los sacerdotes de Jerusalén condenan a Jesús por blasfemo, según la palabra de Mc 14, 61-2, que ha de tomarse como básicamente histórica; parece también cierto que el Sanedrín ratifica esa condena, según Mc 15, 1. c) El Sanedrín entrega a Jesús a Pilato, situando la acusación religiosa en un plano político. En esta nueva perspectiva cobra sentido nuevo la escena de Barrabás (Mc 15, 5-15) que permite situar en su justo lugar la actitud de Pilato que, finalmente, condena a Jesús a muerte.

La obra de Strobel termina con un capítulo de carácter más teológico en el que pretende interpretar el sentido de la condena de Jesús partiendo de Israel y Roma. Es aquí donde el autor refleja de un modo más nítido sus presupuestos protestantes, en el mejor de los sentidos. Cuando Caifás condena a Jesús lo hace desde la misma exigencia de la ley del Antiguo Testamento, que acaba mostrando así su ambigüedad y falta de sentido salvador; Pilato le condena desde la ambigüedad de las verdades de este mundo. Ambas instancias quedan de esa forma situadas ante el misterio superior del Dios que se hace presente en Jesucristo.

Tal es el contenido de esta obra que juzgamos excelente. Es indudable que el problema sigue abierto; habrá que seguir buscando motivos y elementos en el juicio de Jesús. También la valoración teológica sigue abierta, lo mismo que las consecuencias eclesiales y políticas de la condena del Señor. Pero hay algo que es indudable: tenemos que dar fe a los relatos básicos del evangelio, al menos en este campo.

X. Pikaza

V. Gatti, *Il discorso di Paolo ad Atene (Storia dell'interpretazione, esegesi, teologia della Missione e delle Religioni)* Pontificia Universitas Gregoriana, Facultas Theologiae (Parma 1979) 312 p.

Esta obra reproduce, con ligeras variantes, la tesis doctoral en teología, presentada por el autor en la Universidad Gregoriana, en 1977, bajo la dirección de E. des Places. El trabajo se mueve en dos niveles: histórico-literario y teológico-religioso. Ambos se van entremezclando a lo largo de sus cinco capítulos. 1) El *cap. primero* (pp. 1-46) está dedicado a recopilar la historia de la investigación de Hech. 17, 22-29, desde los trabajos de E. Norden hasta nuestros días. El autor ha podido constatar un notable corrimiento: frente al viejo antagonismo, que enfrentaba a los partidarios de la interpretación helenista y paulina del texto, se va abriendo campo una nueva perspectiva, aquella que se fija en la literatura judeo-helenista intertestamentaria. Basado en esta constatación, el autor deja de lado el origen paulino o lucano del texto y estudia directamente su contenido, a la luz de la literatura contemporánea. 2) El *cap. segundo* (pp. 47-165) se ocupa de la exégesis de Hech. 17, 24-29, a partir de los paralelos helenistas y judeohelenistas más importantes. El autor se fija, básicamente, en los siguientes elementos: el Dios creador o principio de las cosas, la búsqueda humana de Dios, el parentesco del hombre con lo divino. Sin embargo, ninguno de estos temas constituye el objeto central de su trabajo. 3) A ese campo central se llega con el *cap. tercero* (pp. 166-228), dedicado al análisis de Hech. 17, 28b, donde se afirma que Dios determina los tiempos y lugares de vida de los hombres. ¿Qué significa esta determinación teológica de tiempos y espacios? Después de haber presentado las diversas interpretaciones posibles, el autor termina afirmando que, según Hech 17, 28b, Dios mismo ha fijado para el hombre el ritmo de los movimientos cósmicos, que se reflejan en la misma realidad antropológica; de esa forma se reasume el mensaje de Gen 1, con la afirmación de Dios como creador de cielo y tierra (del tiempo y el espacio). 4) A partir de aquí, se analiza en un *cuarto capítulo* (pp. 229-56), la relación que esos datos protológicos de orden cósmico tienen con la escatología a que se alude en 17, 30-31. Estos últimos versos afirman que, superando el tiempo de la ignorancia, Dios abre para los hombres un tiempo de conversión-fe, determinado por la resurrección de Jesús. En perspectiva veladamente protestante, el autor interpreta esa resurrección como meta donde confluye y se cierra la realidad. 5) Sigue un *capítulo final*, de carácter conclusivo y más teológico (pp. 257-82) donde el autor intenta sacar las conclusiones de su planteamiento. A su juicio, a partir de Hech 17, 22-31 se puede afirmar que Dios se revela a través de la historia humana, de tal manera que creación y redención aparecen como unidas. La experiencia religiosa de la humanidad queda asumida en la predicación del evangelio.

Tales son los motivos fundamentales de esta obra, que nos parece especialmente valiosa en un plano histórico-literario, por la abundancia de ma-

teriales que recoge y analiza. Debemos afirmar, sin embargo, que sus aplicaciones teológico-religiosas nos parecen eclécticas e ingenuas. Pienso que el autor no ha sabido captar adecuadamente lo que significa la resurrección en este contexto. Tampoco ha sabido distinguir y unificar al Dios filosófico y al Dios religioso. Curiosamente, después de hablar de la experiencia religiosa de la humanidad como camino asumido en Cristo, el autor —guiado por una palabra de Ratzinger— devalúa de pronto al Dios religioso para quedarse con el Dios filosófico. Esto había que matizarlo mucho mejor. Tampoco me parece adecuado el modo en que se aborda la relación entre naturaleza e historia, a pesar de las citas que se hacen de Pannenberg. En resumen: estamos ante un buen trabajo de exégesis filológico-histórica, aunque las aplicaciones teológicas resulten menos convincentes.

X. Pikaza

J. Lambrecht (ed.), *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament*, BEphThLov, 53 (Gembloux: J. Duculot/Leuven: University Press 1980) 458 p.

El volumen contiene las actas de la XXX sesión del *Colloquium Biblicum Lovaniense* (28-30 agosto 1979). Tras una introducción de J. Lambrecht (en inglés), *El libro del Apoc y la apocalíptica en el N. T.* (pp. 11-8) comienza una primera parte dedicada al Apocalipsis: U. Vanni (en francés), *El Apocalipsis joánico. Estado de la cuestión* (pp. 21-46). P. M. Bogaert (en francés), *Los apocalipsis contemporáneos de Baruc, de Esdras y de Juan* (pp. 47-68). Y. Yanssens (en francés), *Apocalipsis de Nag Hammadi* (pp. 69-75). J. Lambrecht (ing.), *Una estructuración de Apoc 4, 1-22, τ* (pp. 77-104). E. S. Fiorenza (ing.), *Apokalypsis y Propheteia. El libro del Apoc en el contexto de la primitiva profecía cristiana* (pp. 105-28). L. Hartman (ing.), *Forma y mensaje. Una discusión preliminar de «textos parciales» en Apoc 1-3 y 22, 6 ss.* (pp. 129-149). J. Delobel (fr.), *El texto del Apoc: Problemas de método* (pp. 151-66). G. Mussies (ing.), *El griego del libro del Apoc* (pp. 167-77). J. Lust (ing.), *El orden de los acontecimientos finales en el Apoc y en Ezequiel* (pp. 179-83). A. Y. Collins (ing.), *Apoc 18: «Taunt-Song» o «Dirge»* (pp. 185-204). M. Wilcox (ing.), *Tradición y redacción de Apoc 21, 9-22, 5* (pp. 205-15). A. P. Van Schaik (en alemán), *«Allos angelos» en Apoc 14* (pp. 217-28). J. Coppens (fr.), *La mención de un Hijo del hombre angélico en Apoc 14* (p. 229). P. Prigent (fr.), *El tiempo y el Reino en el Apoc* (pp. 231-45). T. Holz (al.), *Dios en el Apoc* (pp. 247-65). M. de Jonge (ing.), *El uso de la expresión «ho christos» en el Apoc de Juan* (pp. 267-81). B. Dehandschutter (ing.), *El significado de testigo en el Apoc* (pp. 283-88). O. Böcher (al.), *La relación del Apoc de Juan al Evangelio de Juan* (pp. 289-301).

En la segunda parte, el Nuevo Testamento, A. S. Geysler (ing.), *Algunos pasajes salientes del N. T. sobre la restauración de las Doce tribus de Israel* (pp. 305-10). M. Rese (al.), *El papel de Israel en el pensamiento apocalíptico de Pablo* (pp. 311-8). G. Mayeda (ing.), *Apocalíptica en la Epístola a los Romanos - Un esbozo* (pp. 319-23). R. F. Collins (ing.), *Tradición, Redacción y Exhortación en 1 Tes 4, 13-5, 11* (pp. 325-43). J. Coppens (fr.), *El «kathéchon» y el «kathéchôn»: últimos obstáculos a la parusia del Señor Jesús* (pp. 345-348). T. Korteweg (ing.), *«Me buscareis y no me encontrareis» (Jn 7, 34). Un molde apocalíptico en la teología joánica* (pp. 349-54). R. Pesch (al.) *Mc 13* (pp. 355-68). F. Neiryneck (fr.), *Mc 13. Examen crítico de la interpretación de R. Pesch* (pp. 369-401). E. Lövestam (ing.), *La escatología «he genea*

*haute* en Mc 13, 30 par (pp. 403-13). R. Beasley-Murray (ing.), *Jesús y la Apocalíptica. Con referencia especial a Mc 14, 62* (pp. 415-19). La obra concluye con índices de autores (pp. 433-9) y de citas (pp. 440-58).

Vamos a limitarnos a breves referencias al contenido de algunos de los artículos. U. Vanni esboza el desarrollo de los estudios sobre el Apoc desde 1963. En los trabajos de introducción la dimensión fundamental del Apoc queda situada en la esperanza, en su aspecto litúrgico, su perspectiva escatológica o su simbolismo. Hay diversidad de opciones hermenéuticas, según se tome como método fundamental el de la historia del pasado, el de la historia contemporánea del Apoc o el de la escatología inminente o referida al futuro de la Iglesia. P. M. Bogaert arguye, como hipótesis de trabajo, que el Apoc cristiano de Jn conoce al Apoc judío de Baruc; y el Apoc judío de Esdras conoce al cristiano de Jn. Y. Yanssens comenta los cinco escritos de Nag Hammadi que llevan explícitamente el título de «apocalipsis» y otros que presentan caracteres de «apocalipsis» o «revelaciones» de tipo gnóstico. Queda claro que los gnósticos gustaban del género literario apocalíptico; pues al menos un quinto de los escritos de Nag Hammadi son «apocalipsis». J. Lambrecht describe la combinación de recapitulación y progreso en la estructura de Apoc 4, 1-22, 5: el autor ha logrado crear una interpretación nueva y poderosa de la historia del mundo y su fin. Hay mucho de paralelismo y simetría en su composición; pero la repetición misma funciona como graduación y esta incluye progreso. Lambrecht juzga que el autor trata de sugerir que su presentación literaria no es igual a una concretización literal en la historia futura. E. S. Fiorenza se pregunta si queda justificada la pretensión histórico-teológica del Apoc de ser una expresión profética del cristianismo primitivo en Asia Menor. Concluye que hay que tomar en serio al Apoc como profecía cristiana primitiva; pues su objetivo no es instruir en la apocalíptica judía veterotestamentaria o en tradiciones cristianas primitivas sino proclamación y *parenesis* profética. Juan parece ser el líder de un grupo de profetas que, como Jezabel, son miembros de las siete comunidades a las que ha dirigido el Apoc. Este se sitúa en el contexto teológico de Asia Menor, muy determinado por la teología paulina y postpaulina. Hay una continuidad histórica desde los círculos profético-apocalípticos prepaulinos al Apoc, Papias y el movimiento montanista en Asia Menor. L. Hartmann mira al Apoc como un instrumento de comunicación. Al tratar de cada pasaje se pregunta: 1) cómo queda delimitado de su contexto, 2) qué función literaria desempeña y cómo se relaciona con el contexto. Concluye que Apoc 2-3 debe considerarse como mensajes proféticos, que apuntan a la situación real de aquellos a quienes se dirigen; sobre la que, a partir del c. 4 recibirán más luz desde una perspectiva más alta, divina. M. Wilcox sostiene que Apoc 21, 9-22, 5 no es una mera invención literaria del autor, sino que depende de un modo más bien básico de material tradicional exegético judío. A. P. Van Schaik ve en la expresión de Apoc 14, 14 una terminología cristofánica: el contexto deja en claro que Cristo aparece como juez. El *allos angelos* del v. 15 no se refiere pues a la figura del v. 14 sino que, con los otros ángeles de vv. 16-18 y vv. 6-8, ha de entenderse como una fórmula introductoria para predicar de nuevo la apremiante palabra de Dios del A. T. en la situación del tiempo final. J. Coppens piensa en cambio que también el mencionado en Apoc 14, 14 es un ángel. P. Prigent reconoce que el Apoc habla del futuro, pero se preocupa constantemente del presente. El autor parece a veces confundir el presente y el futuro, lo mismo que mezcla tierra y cielo; pero el verdadero mensaje es que el «Reino» trasciende

nuestras categorías tanto espaciales como temporales. La verdadera fidelidad a su mensaje podría consistir en atenerse a creer en la realidad presente del «Reino», obra de Dios que domina soberanamente el tiempo y el espacio. T. Holtz expone que, al destacar la relación singular entre Cristo y Dios, el Apoc afirma el monoteísmo y con ello la teocéntrica propia de la apocalíptica que procede del A. T. A la par se atiende a la peculiar posición e importancia de Cristo, cuya integración en la herencia teocéntrica es esencial para la apocalíptica cristiana. M. de Jonge concluye que, al retomar la noción familiar de un reino futuro de los creyentes con Jesucristo en su parusia, el autor ha reelaborado a su manera, escogiendo su propia terminología, influido por nociones del A. T. sobre el rey davidico escogido y ungido por Dios. O. Böcher acepta que se da una tradición común entre el Apoc y el evangelio de Jn, trasformada con más fuerza por el evangelista que por el apocalíptico.

Ramón Trevijano

J. I. H. McDonald, *Kerygma and Didache. The articulation and structure of the earliest christian message*, SNTS MS 37 (Cambridge, Cambridge University Press 1980) 247 p.

El autor critica una comprensión inflexible del *kerygma* como fórmulas profesionales supuestamente primitivas y relativamente estereotipadas. Insiste además en que el término *kerygma* es más de teología bíblica que bíblico. Opina que ha de ser usado con la máxima cautela en los estudios sobre la emergencia y primitiva articulación del mensaje cristiano. Trata de sustituirlo por una terminología más representativa del uso neotestamentario. Denuncia que se ha elaborado sin razón un dualismo entre *kerygma* y *didache* y se propone subrayar más el «Sitz im Leben» de las aseveraciones primitivo-cristianas. Tras recordar las clasificaciones de intérpretes católicos (Jungman: *kerygma* y catequesis; Rétif: *kerygma*, *didaché* y *didaskalia*; Grasso: evangelización, catequesis y homilía) y escandinavos (Reicke: conversión, instrucción y edificación, testamento, revelación; Riesenfeld: predicación misionera, predicación comunitaria y *paradosis*), propone las categorías siguientes: 1) *propheteia*: los profetas ocupan una posición de considerable preminencia en el N.T.; 2) es evidente la importancia de la *paraclesis* en el N.T.; 3) estructuras típicamente didácticas parecen bien representadas por *paraenesis* y *catechesis*; 4) finalmente la importancia de la *paradosis* (o trasmisión de tradición), destacada por Riesenfeld.

1. *Propheteia*. Las formas básicas de la profecía cristiana derivaron en lo principal de la tradición profética de Israel. Siguiendo la identificación de formas primarias del oráculo profético de R. B. Y. Scott y C. Westermann, identifica estas formas (amonestación a arrepentimiento, anuncio de salvación, anuncio de juicio, acción profética o signo) en el ministerio de Jesús. Considera razonable entender también las experiencias de resurrección en términos de «*propheteia*». El relato de Act 2 atestigua la preminencia de fenómenos proféticos y pneumáticos por lo menos en algunas iglesias del tiempo de Lucas. Las formas proféticas se manifiestan en muchos puntos de la predicación de Pablo. Profetismo, situación litúrgica y tradición de tipo sinóptico se conjuntan en Jn. La profecía hizo una contribución genuinamente creativa a la articulación y evolución del mensaje cristiano. Pero McDonald insiste en que los cristianos primitivos supieron distinguir entre las aseveraciones de profetas cristianos y los dichos de Jesús en la tradición

sinóptica. Considera que fue en las áreas crecientes de cristología y apocalíptica donde las aseveraciones profética cristianas fueron atribuidas a Jesús.

2. *Paraclesis y Homilia* (Act 13, 15; Heb 13, 22). Paraclesis puede significar tanto amonestación a decisión como ánimo a perseverar. El mundo del s. I estaba tan abierto al discurso moralístico como el moderno le está cerrado. La Iglesia comenzó en un ambiente cultural en que la predicación era un modo básico de comunicación. Los cinicos descubrieron el arte de comunicarse a un nivel popular. Por su parte la predicación judía iba referida a una tradición escriturística que desarrolló su propia hermenéutica. Su interés central era de hecho la interpretación y contemporización del mensaje escriturístico. Los *midrashim* homiléticos son en líneas generales de dos tipos: «yelammedenu», que comienza por una cuestión y «proemio», por un texto introductorio, escogido para combinar la lectura de ley y profetas (*seder y haftarah*). Si bien la hermenéutica que Jesús aplicó era de orientación radicalmente profética (o escatológica), usó ambos tipos. También en la paraclesis y homilia de la Iglesia primitiva entran en juego como factores importantes el trasfondo judío de los predicadores cristianos primitivos y su posición radical, escatológica. Queda clara la aproximación a una homilia sinagoga en el *logos paracleseos* de Pablo en Act 13, 15-41: discurso que representa el primer ejemplo de transición formal de la homilia sinagoga tipo «proemio» a la paraclesis cristiana consistente en un discurso temático o sermón. El molde de Act 2, 14-36 es análogo. El discurso de Esteban en Act 7, 2-53 es esencialmente un sermón sinagoga helenístico, pero presentando kerygma cristiano. También Heb 10, 32-12, 29 refleja un modelo de predicación cristiana desarrollado a partir de procedimientos derivados de la predicación sinagoga. Las cartas de Pablo dan prueba del tipo más estrictamente temático de paraclesis. Consecuencia importante del desarrollo de la homilia temática en la primitiva Iglesia fue que proveyó el andamiaje para un nuevo género, el evangelio escrito. En suma, la paraclesis procedió sobre la base de los fundamentales *peshet* y *paradosis* cristiana y contribuyó directamente a la construcción de la tradición exegética cristiana. Lo que el N. T. llama paraclesis es «homilia» para Justino (Apol. I 67) y tras el s. IV «sermo (popularis)».

3. *Paraenesis y Catechesis*. A diferencia de los procedimientos diatribales que caracterizan la paraclesis, la paraenesis tiende a brevedad y a una simple sucesión de unidades imperativas. En el uso helenístico, el *topos* (un tema particular de interés moral) incluye frecuentemente varias figuras: semejanzas y metáforas, parábolas, alegorías, fábulas y mitos. La simple antitesis, tan común en los *topoi* como en la homilia, ha llevado al motivo distintivo de las «dos vías». La práctica retórica de catalogar vicios y virtudes se retrotrae al menos a las sociedades pitagóricas y órficas. Un tipo de paraenesis muy difundido es el del «código familiar». Una forma especial, el discurso de despedida. En el judaísmo hay una tradición parenética que tiene muchos puntos comunes con la grecorromana, sin ser antagonista e la exégesis. Está estrechamente vinculada con el desarrollo de la tradición sapiencial. Lo distintivo de la parenesis de Jesús no queda en la novedad de sus materiales sino en el modo en que los lleva a vida para sus oyentes. El carácter fundamental de la parenesis de la Iglesia primitiva es que está gobernada por el acto de salvación de Dios en Cristo. Va estrechamente asociada con el bautismo y orientada hacia un *telos* escatológico, que es sumariado apropiadamente en términos de Cristo mismo. Tiene un interés fundamental en la «nueva vida en Cristo».

4. *Paradosis* (1 Cor 11, 2; 2 Tes 2, 15). Jesús cesa de actuar típicamente como un *rabbi* precisamente en el punto en que aparece actuando como un profeta y viceversa. Lo que es evidente es la tendencia de la *parenesis* de Jesús a llegar a ser *paradosis* en las manos de los discípulos comprometidos en su misión. Un ministerio de enseñanza que abarca la transmisión de la *parenesis* de Jesús como *paradosis* cristiana corresponde al período después de su muerte. La *paradosis* cristiana consistía, al menos en parte, en las palabras, hechos y destino de Jesús, entendidos a la luz de la fe en la resurrección y formulados conforme a las exigencias situacionales por los primitivos predicadores y maestros cristianos. Inevitablemente la *paradosis* cristiana contiene un alto grado de interpretación religiosa, incluyendo reflexión teológica y penetración profética. La *paradosis* era una fuerza vital y creativa en la primitiva Iglesia. Por medio de la *parenesis* interpretaba la voluntad del Señor para los fieles. La *paradosis* difiere de las otras tres estructuras en que les provee de datos básicos.

McDonald concluye que la expresión cristiana tiende a ser tanto *kerigmática* como *didáctica*. Una no es necesariamente anterior a la otra. En la evolución de la fe cristiana, la *didache*, en forma de *paradosis* procedente de Jesús y en la forma de *midrash* escriturístico, informado por experiencias particulares de las primeras comunidades, fue ciertamente el precursor del *kerigma* como proclamación cristiana. Concluye su exposición con unas aplicaciones muy sugestivas a los problemas de la comunicación cristiana hoy día.

Pese a lo que parece indicar el título, McDonald ofrece una corrección muy digna de tener en cuenta a la simplificación corriente de la transmisión del mensaje cristiano primitivo en términos de *Kerygma* o *didache*. Ha logrado destacar el valor de otras categorías neotestamentarias para percibir mejor la articulación de la doctrina cristiana en sus primeras formulaciones. Es un estudio que obliga pues a revisar clasificaciones que parecían firmes. Pero hay que esquivar el peligro de sustituir la anterior dualidad de *kerigma* y *didache* por una catalogación cuatripartita igualmente rígida, pasando también por alto la interrelación entre esas categorías. Nos sorprende que el autor, al tratar de la *paraclesis*, no haga ninguna referencia a Act 14, 2 y que no analice la relación entre profetismo y *paraclesis* que subraya Act 15, 32. Hay también aspectos especulativos de la tradición sapiencial y apocalíptica, con ecos neotestamentarios, que no parecen encajar en esta clasificación. Con estas salvedades, nos parece una publicación muy interesante y que ha de influir positivamente tanto en estudios neotestamentarios como en el campo de la teología pastoral. Es una lástima que las notas (pp. 133-204) no estén a pie de página sino tras la conclusión; pues ha de contribuir a que muchos lectores pierdan de vista apreciaciones valiosas.

Ramón Trevijano

[G. Bornkamm] *Kirche. Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag*. Hrsg. von D. Lührmann - G. Strecker (Tübingen, J. C. B. Mohr 1980) X-525 pp.

Reseñar una miscelánea de homenaje, como esta dedicada al Prof. Bornkamm da margen para poco más que enumerar las contribuciones publicadas. Damos sus títulos en traducción castellana. H. H. Schmid, *Seré vues-tro Dios y sereis mi pueblo. La llamada fórmula de alianza y la cuestión*

sobre el centro del A. T. (pp. 1-25). L. Perlitt, «Un único pueblo de hermanos». *Sobre el origen deuteronomico de la designación bíblica hermanos* (pp. 27-57). O. H. Steck, *Acontecimiento mundial y pueblo de Dios en el libro de Daniel* (pp. 53-78). H. J. Held, *El camino de Cristo y el seguimiento de la comunidad. Cristología y eclesiología en el evangelio de Marcos* (pp. 79-93). K. P. Donfried, *Los relatos de alimentación y la comunidad marcana. Mc 6, 30-45 y 8, 1-10* (pp. 95-103). H. W. Kuhn, *Seguimiento después de Pascua* (pp. 105-32). A. Lindemann, *Comunidad y mundo en el evangelio de Juan* (pp. 133-61). H. Thyen, *La salvación viene de los judíos* (pp. 163-84). U. Wilckens, *El Paráclito y la Iglesia* (pp. 185-203). W. Schrage, *¿Es la Iglesia la « semejanza de su muerte »? Sobre Rom 8, 5* (pp. 205-19). W. H. Ollrog, *Las relaciones de composición de Rom 16* (pp. 221-44). R. L. Jeske (en inglés), *La Roca era Cristo: La eclesiología de 1 Cor 10* (pp. 245-55). G. Barth, *La suficiencia del predicador en 2 Cor 2, 14-3, 6* (pp. 257-70). D. Lührmann, *¿Comunidad de Cena? Gal 2, 11 ss.* (pp. 271-86). H. Köster, *Apóstol y comunidad en las cartas a los Tesalonicenses* (pp. 287-98). H. Löwe, *Confesión, apostolado e Iglesia en la carta a los Colosenses* (pp. 299-314). Ch. Burchard, *Comunidad en la Epistola pajediza. Conjeturas sobre Santiago* (pp. 315-28). A. Satake, *Iglesia y mundo hostil. Sobre la concepción dualista del mundo humano en el Apocalipsis de Juan* (pp. 329-49). D. Georgi, *Las visiones de la Jerusalén celeste en Apoc 21 y 22* (pp. 351-72). K. Berger, *Los enemigos implícitos. Sobre el método de sacar a luz adversarios en los textos neotestamentarios* (pp. 373-400). E. Lohse, *La Iglesia a diario. Consideraciones sobre la fundamentación teológica de la ética en el N. T.* (pp. 401-14). F. Hahn, *Tesis sobre la cuestión de los elementos unificantes en la doctrina y praxis de la Cena cristiana primitiva* (pp. 415-24). G. Strecker, *¿«Teología bíblica»? Notas críticas sobre los esbozos de H. Gese y P. Stuhlmacher* (pp. 425-45). H. E. Tödt, *Iglesia y ética. Las decisiones de D. Bonhoeffer en los años críticos 1929-33* (pp. 474-63). D. Rössler, *El concepto de Iglesia de la Teología Práctica. Notas a Confessio Augustana VII* (pp. 465-70). K. Wegenart, *La Iglesia - ¿oferta o posibilidad obstruida? Sobre el problema de la relación entre la juventud y la comunidad cristiana a la luz de los modos de comprensión de la Iglesia en el cristianismo primitivo* (pp. 471-90). R. Morgan (en inglés), *Günther Bornkamm en Inglaterra* (pp. 491-506). *Bibliografía de G. Bornkamm* (pp. 507-525).

Como anuncia el título y destaca la carta dedicatoria de los editores, el tema «Iglesia» se sigue a través de las colaboraciones, porque la Iglesia ha sido el trasfondo de la actividad del homenajeado durante casi cinco decenios. Esta concentración en la eclesiología, en concreto la neotestamentaria, es un rasgo que tiene en común esta obra con otras varias misceláneas recientes, p. e., *Studies in Honour of N. A. Dahl* (1977), *Festschrift P. Meinhold* (1977), *Für H. Schürmann* (1978), *Festgabe E. Schick* (1979).

Para dar una orientación tan rápida como parcial del interés de estos estudios, ofrecemos unas notas breves sobre algunos de ellos. El criterio de selección no ha sido el renombre de los autores escogidos, sino simplemente los intereses más inmediatos del que esto escribe: H. J. Held aplica la crítica redaccional a la cristología y eclesiología de Mc. Al adoctrinamiento cristológico de los discípulos sobre el camino de pasión de Jesús (8, 31-33) sigue de inmediato el adoctrinamiento eclesiológico sobre el discipulado (8, 34-9, 1). Queda clara la conexión de cristología y eclesiología. El camino de la comunidad de discípulos sigue al del Cristo paciente. El problema eclesiológico queda reflejado en los esfuerzos de Jesús por sobrepasar la incomprensión de sus discípulos frente a su camino y en correspondencia su incapacidad

de seguimiento y su falta de disponibilidad a padecer. K. P. Donfried apoya la opinión de que los dos relatos de multiplicación de los panes en Mc se deben a Marcos, que reelaboró y duplicó una tradición oral de una sola historia de alimentación. Lo hizo para subrayar el tema de la incompreensión de los discípulos. Lo que los discípulos debían de haber percibido y entendido en Mc 6 y 8 por vía de anticipación queda claro en 14, 22 ss. El pan simboliza a Jesús como el cuerpo que se va a entregar en recate de muchos por su muerte. H. W. Kuhn destaca que la tradición evangélica no permite dudar del hecho de que el Jesús de la historia sólo tomó en su seguimiento a individuos determinados, en tanto que ofrecía a todos la acogida del Reino de Dios. Después de Pascua, y por primera vez en una fase más tardía de la tradición, el seguimiento ha sido puesto en el horizonte de la comunidad y reclamado de todos los fieles. En la situación de los carismáticos itinerantes, como Jesús mismo la había sido, se dió una continuidad histórica inmediata entre Jesús y sus discípulos por un lado y los trasmisores de una parte de la tradición de Jesús por otro. La idea de seguimiento se refiere aquí al círculo «activo» del grupo limitado de los «discípulos». Hay que distinguir entre los carismáticos itinerantes postpascuales y la «comunidad primitiva». Sólo a medida que la «Iglesia» se afianzaba se fue extendiendo la idea de seguimiento a todos los fieles. A. Lindemann cuestiona la interpretación de Käsemann, que califica la comprensión joánica de la relación entre comunidad y mundo como un «docetismo ingenuo». En Jn el amor de Dios vale para el mundo precisamente porque le odia a El y a su revelador y por lo tanto está perdido sin el amor de Dios. La comunidad se entiende como la grey de los que han reconocido en la fe que vale para ellos el sacrificio del Pastor y que se sabe a la par llamada a ser grey y a preservar esa solidaridad con el amor. La comunidad está sin duda separada del mundo, pero por eso mismo se sabe a la par enviada a él. U. Wilckens señala que el Paráclito en Jn es a la vez el representante del Jesús terreno y el mediador del Jesús glorificado. El «discípulo amado» representa a la comunidad que el Paráclito funda de nuevo; y el Paráclito da y preserva su imagen para la Iglesia postpascual en el «discípulo amado» prepascual. A. Satake destaca que Apoc 4-22 queda recorrido por una concepción dualista del mundo humano. El ser soberano de Cristo aparece de dos maneras: como salvador de los fieles y como juez de los adversarios. En la parte principal del Apoc, Juan concibe a la humanidad dualísticamente de manera mucho más consecuente que la apocalíptica judía. La misma actitud es constatable en el c. 1; pero en los c. 2-3 (las siete cartas) la frontera entre Iglesia y mundo exterior queda en parte trasladada al medio de la comunidad. Juan considera que los herejes pertenecen al mundo enemigo. No puede por lo tanto mantener enteramente la concepción dualista cuando considera con más precisión la realidad de la Iglesia. D. Georgi traza una correspondencia entre la visión de Juan en Apoc 21 y 22 y la ciudad helenística ideal. La nueva Jerusalén es una ciudad abierta y democrática. Juan afirma para la ciudad escatológica los ideales de la ciudad helenística orientada pluralísticamente: reconciliación e integración de todas las naciones, igualación de las clases, integración de la naturaleza. El Apoc se muestra hijo de la cultura helenística, de un mundo de ciudades.

Ramón Trevijano

J. L. Espinel, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*. Estudio Teológico de San Esteban, Glosas 7 (Salamanca, Ed. San Esteban 1980) 300 pp.

No es frecuente en autores españoles el abordar en profundidad el tema de la Eucaristía desde la vertiente bíblica. Si la memoria no me traiciona, creo que en los últimos veinticinco años no existe un sólo libro de primera mano y autor español en este sentido. Sólo por eso habría que saludar ya con satisfacción esta obra. Pero si, además, se trata de un trabajo serio, bien documentado y sobrio, como el presente, el motivo de alegría es mucho mayor.

El presente libro, que continúa y profundiza el trabajo del mismo autor sobre «La cena como acción profética» (Madrid 1976), se estructura en un triple paso: palabras y acciones de Jesús (investigación sobre el Jesús histórico de la Cena), reflexión teológica del NT acerca de la Eucaristía, la liturgia eucarística en el NT. Historia, Teología y Liturgia son pues los tres momentos en que se desarrolla el estudio, si bien no estrictamente separados, porque esto es imposible en documentos neotestamentarios.

En la primera parte, con muy buen criterio, el autor aborda la cuestión de la Cena del Jesús histórico desde todo el contexto de su vida y predicación sobre el Reino, pues de otro modo sería difícil de comprender. Particularmente interesantes son las aportaciones sobre la alegría de Jesús, su identificación personal con el mensaje del Reino, la aceptación de su vida como existencia y servicio «para los otros» (proexistencia) y su aceptación libre de la muerte por los demás. Inmediatamente se estudian los relatos de la institución con sobriedad, aportando los elementos esenciales, tratándose a continuación en un capítulo sugestivo, y en línea con anteriores estudios del autor, la Cena de Jesús como acción profética. En el campo de la reflexión teológica del NT sobre la Cena es notable el elenco, denso y sugerente, de textos neotestamentarios con contenido, alusiones o reminiscencias eucarísticas. Muy sugerente también y con aportaciones válidas la tercera parte, que propone en un marco amplio la celebración litúrgica de la Cena en la Iglesia neotestamentaria, con observaciones inmediatamente prácticas para nuestras actuales celebraciones.

Naturalmente, en una obra amplia, en la que se trabaja a menudo con hipótesis, el autor toma opciones que son discutibles e inevitablemente deja aspectos no clarificados. Con ánimo de continuar un diálogo sobre el tema, no muy abundante por desgracia en la literatura bíblica española, ofrezco una serie de sugerencias críticas.

En el estudio sobre los textos de la institución eucarística (pp. 43 ss.) parece percibirse una cierta tendencia, hoy en auge, a negar el «humus» judío de la Cena de Jesús, como si esto fuese en detrimento de la novedad y originalidad cristiana. Igual tendencia se nota en el capítulo siguiente, donde parece afirmarse que las parábolas son invención de Jesús (p. 78) o se intenta explicar la «copa de bendición» y la «fracción del pan» con hipótesis bastante más forzadas, que el simple recurso al esquema de cena festiva judía (pp. 95-96). Se rechaza toda referencia a la antigua alianza, para hacer resaltar la novedad de la alianza nueva en Jesús (pp. 99-101) y, posiblemente, esta misma actitud sea la que provoque un tratamiento del tema del memorial no muy a fondo (pp. 103-7). Esta tendencia, que se percibe en otros estudios actuales, no me parece correcta del todo. Buscar las raíces del NT en el Antiguo no tiene por qué suponer una negación de la radical novedad de Jesús y sus creaciones institucionales, sino simplemente aplicar el principio básico de la encarnación: igual que Jesús no surge de

la nada, y es la gran novedad, lo mismo las instituciones cristianas y, en concreto, la Eucaristía. Completar el trabajo con los estudios de L. Bouyer y L. Ligier, entre otros, ayudaría a superar estas dificultades.

Una derivación de esta tendencia se percibe también en el tratamiento de la Eucaristía como sacrificio. Se subraya bien, en efecto, la novedad que supone la Eucaristía con respecto a los sacrificios del AT y, por supuesto, a los de otras religiones; igualmente hay una lúcida exposición de los intentos actuales para interpretar la Eucaristía neotestamentaria como sacrificio único y original, y no en paralelo con los del AT, reflejando bien los límites de las formulaciones neotestamentarias, que son todavía una teología baibuciente (pp. 155ss.). Sin embargo no se aprovechan quizás todas las posibilidades ofrecidas por la idea de memorial bíblico, la cual puede permitir una conexión con el AT, subrayando al mismo tiempo la novedad del Nuevo, al estilo como intentó ya en 1960 P. Neuenzeit en su estudio sobre la Eucaristía paulina (que, por cierto, no se usa). La conclusión de este capítulo es, que se percibe bien cómo no debe entenderse la naturaleza sacrificial de la Eucaristía, pero no hay aportaciones decisivas en sentido positivo. Algo parecido podría decirse sobre el estudio acerca de la presencia del Resucitado en la Eucaristía: son originales las sugerencias que nacen del estudio del vocabulario personalizado, pero no son totalmente convincentes las conclusiones deducidas (pp. 179 ss.).

Estas notas críticas y otras que lógicamente podrían hacerse (p. e., sobre la identificación de *eulogein* y *eucharistein*), no disminuyen en absoluto el valor de la obra, que es un estudio serio, documentado, con un manejo abundante de bibliografía actual y siempre estimulante. Una palabra sobre la presentación: es agradable y correcta, y sólo se echa de menos un mayor cuidado en los acentos de las palabras griegas, que se distribuyen irregularmente. En resumen, una buena obra, que honra a la exégesis española y que se recomienda no sólo a los exegetas, sino a los estudiantes de teología, a todos los sacerdotes, que deberían leerla íntegra, y a cualquier cristiano que desee tener sobre la Eucaristía en el NT una información actual, fundamentada y abierta a la praxis de vida cristiana.

J. M. Sánchez Caro

*Repertorium Biblicum Medii Aevi* collegit, disposuit, edidit Fridericus Stegmüller, adiuuante Nicolao Reinhardt; T. I: *Initia Biblica; Apochrypha, Prologi* (Madrid 1940, reimpr. Madrid 1940) 310 pp.; T. II: *Commentaria; Auctores A-G* (Madrid 1940, reimpr. Madrid 1981) 440 p.; T. III: *Commentaria; Auctores H-M* (Madrid 1951, reimpr. Madrid 1981) 582 pp.; T. IV: *Commentaria; Auctores N-Q* (Madrid 1954) 496 pp.; T. V: *Commentaria; Auctores R-Z* (Madrid 1955) 452 pp.; T. VI: *Commentaria; Anonyma A-O* (Madrid 1958) 530 pp.; T. VII: *Commentaria; Anonyma P-Z* (Madrid 1961) 510 pp.; T. VIII: *Supplementum I* (Madrid 1976) xii+412 pp.; T. IX: *Supplementum II et Glossa ordinaria* (Madrid 1977) viii+568 pp.; T. X: *Initia graeca. Initia latina A-K* (Madrid 1979) 560 pp.; T. XI: *Initia latina L-Z* (Madrid 1980) 578 pp.

Friedrich Stegmüller es autor de dos grandes instrumentos de trabajo, cada uno de los cuales bastaría holgadamente para justificar e incluso inmortalizar una vida dedicada a la investigación básica. Me refiere naturalmente a sus dos obras tituladas *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, iniciado en 1940 y concluido el año pasado, y su *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* 1-2 (Würzburg 1947) xvi+848 pp. El primero de

estos *Repertorios* comienza a aparecer en plena guerra mundial. La segunda de estas obras se edita en la zona americana de ocupación de Alemania, concretamente en Würzburg, donde a la sazón enseñaba el Autor en la Universidad, en papel de escasa calidad debido sin duda a las estrecheces de aquellos momentos inmediatos todavía a la gran contienda. Entre los temas favoritos de Stegmüller figuraron muy pronto autores, obras y escuelas ibéricas. De ello son clara muestra algunos de los primeros trabajos que brotaron de su fecunda pluma: *Die Gnadentehre des Jungen Suárez* (Freiburg i. B. 1933), *Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina* (Barcelona 1934) *Geschichte des Molinismus* (Münster i. W. 1935) etcétera. Quizás por ello eligió España, entre los países neutrales en la gran guerra, para editar la obra objeto de la presente reseña. Sobre temas hispanos volverá muchas veces a lo largo de su vida, que no es el caso referir aquí. Pero no sólo se trata de sus publicaciones, sino que institucionaliza un gran tema hispánico con la creación del *Raimundus Lullus Institut* de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, que hizo posible la edición crítica de las obras del gran autor mallorquín.

Pero volvamos al *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, cuyo enunciado encabeza esta reseña. Junto con el de los comentarios al *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo representa una importante piedra miliaria para la investigación y estudio del pensamiento medieval. Ambas obras resultan un punto de partida de obligada consulta para los medievalistas, cualquiera que sea su parcela de especialización. En una edad de estructura unitaria como el medioevo, no se puede ser especialista en nada si se ignora el resto, sobre todo cuando en ese resto se encuentran sectores tan importantes como la Biblia, el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo y sus comentarios.

El enunciado del contenido de todos los volúmenes del *Repertorium Biblicum*, con que se inicia esta reseña, me exime de explicitarlo más aquí. Los siete primeros volúmenes son obra exclusiva de Stegmüller, mientras que la publicación del octavo y noveno sólo fue posible gracias al empeño y valiosa colaboración de Klaus Reinhardt, discípulo aventajado de Stegmüller, y hoy muy conocido entre nosotros por su magistral trabajo *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient*, aparecido en el *Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España*, 5 (Salamanca 1976) 1-242 pp., aparte de otros trabajos sobre tema hispánico como los dos libros siguientes: *Pedro Luis (1538-1602) und sein Verständnis der Kontingenz, Praescienz und Praedestination. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Molinismus* (Münster i.W. 1965) y *Pedro de Osma y su comentario al Símbolo 'Quicumque'* (Madrid 1977). Es, además, colaborador asiduo y miembro del Comité de redacción de la *Revista Española de Teología* del CSIC, donde se publicó recientemente una bio-bibliografía del Prof. Klaus Reinhardt (t. 39-40, 1979-80, pp. 421-37).

Los dos tomos finales (décimo y undécimo) del *Repertorium Biblicum* son obra exclusiva de Klaus Reinhardt, aunque él modestamente mantiene en portada la fórmula de mero ayudante de su maestro Stegmüller. Quizá sea oportuno advertir aquí que en los dos tomos de suplemento (t. 8-9) se contienen adiciones a autores y obras descritas en los siete primeros volúmenes, por lo que es preciso ver la adición y el lugar donde se habla del mismo tema en los primeros siete volúmenes. Según Reinhardt, el Prof. Stegmüller ya había concluido este *Supplementum* cuando cayó gravemente enfermo de la dolencia que aún le mantiene alejado del trabajo. En realidad, el texto que fue a la imprenta fue compilado a base de las fichas del maestro y las aportaciones de la investigación del discípulo.

España y Portugal no han sido insensibles a la gran labor de Stegmüller, que reconocieron concediéndole diversas distinciones, entre las que sobresalen un doctorado honoris causa por la Universidad de Coimbra (1959) y otro por la Pontificia de Salamanca (1961). Pero hay que confesar que el impacto de sus obras dedicadas a temas hispánicos es mayor en el extranjero que en España. Creo que esto se debe a que entre nosotros no hay especialistas en el estudio de la historia de la interpretación y uso de la Biblia en nuestro país, y mucho menos fuera de él. Los temas de la historiografía que se estilan entre nosotros son, salvo raras excepciones, cuestiones que no rebasan el mundo hispánico. Pero la gran obra llevada a cabo Stegmüller y Reinhardt contribuirá (y está contribuyendo ya) a subsanar esta carencia en nuestra investigación y estudio. Una obra de la magnitud del *Repertorium Biblicum Medii Aevi* constituye también un ejemplo de sabiduría y tenacidad digno del mayor encomio e imitación.

Ni que decir tiene que una obra de este género merece todos los plácemes y congratulaciones. Es obvio, por otra parte, que un repertorio de tal magnitud, que viene a colmar una inmensa zona lacunar, por fuerza no es la última palabra sobre cada obra y autor en él estudiados. Este tipo de obras son el comienzo, no la meta de un camino. Sólo un lector distraído o insuficientemente impuesto en estos temas puede echar las campanas al vuelo porque encuentra algún códice obra o autor que añadir a este monumental *Repertorium*. Si este no existiese no habría lugar a añadir dato alguno. Mi enhorabuena por la feliz culminación de esta obra se extiende también al Instituto Francisco Suárez del CSIC, que acogió la edición de esta magna obra en su sección de Historia de la Teología.

Antonio García y García

## 2) TEOLOGIA MORAL

A. Hortelano, *Problemas actuales de Moral, I. Introducción a la Teología Moral. La Conciencia Moral* (Salamanca, Ediciones Sígueme 1979) 604 pp.

El autor, redentorista, profesor en la Academia Alfonsiana de Roma y en el Instituto de Teología Moral de Madrid, ha publicado dos apretados volúmenes que recogen unos cuantos problemas actuales en torno a la Moral Fundamental y a la Moral Especial de la Persona. En este momento nos fijaremos en el primero.

La obra está dividida en dos partes bien diferenciadas. La primera de ellas es una amplia introducción de doscientas páginas a la Teología Moral.

Se estudian ahí el talante moral del hombre hoy, así como la situación moral del mundo moderno, crucificado por crisis de todo signo y asediado por las reacciones de los bloques humanos del este, del tercer mundo o... del occidente en descomposición.

El análisis de la respuesta moral en los últimos tiempos recoge el ya tópico listín de las críticas a la moral tradicional para codificar luego las diversas tendencias de la moral en nuestros días, como la mística, la personalista o la científico-positiva. Se imponía, tras el pasado y el presente, un vistazo rápido a lo que ya Fourastié había llamado «una moral prospectiva», descrita con unos rasgos más o menos aventurados, como la secularización, la exigencia-condescendencia, el dinamismo comunitario, el plu-