

por el ambiente de presión cultural helénica, con las consecuencias religiosas que registra ya el primer capítulo de I Macabeos. Con agrado recibimos esta obra de un investigador que trabaja entre nosotros. J. S. C.

También la exégesis de los evangelios ha recibido el aporte considerable de dos obras; sobre todo la primera a la que nos vamos a referir en seguida: el comentario al evangelio de Lucas.

El comentario al evangelio de Lucas pertenece a la prestigiosa serie Comentario teológico de Herder, que hemos ido presentando a medida que los volúmenes iban llegando a nuestra redacción (cartas de Pedro y Judas, Schelkle, en CyF., 18 [1962], p. 467; cartas de Juan, Schnackenburg, en CyF., 19 [1963], p. 540; carta de Santiago, Mussner en *Stromata* [CyF.], 21 [1965], p. 122; el evangelio de Juan, primera parte, Schnackenburg, en *Stromata*, 22 [1966], p. 260 s.; carta a los Filipenses, Gnlika, en *Stromata*, 24 [1968], p. 430), y está bajo el cuidado del conocido exegeta de la facultad teológica de Erfurt, H. Schürmann⁸. El profesor Schürmann nos había bridado con anterioridad, algunas obras que recopilaban sus artículos sobre los evangelios sinópticos: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Ver *Stromata* 24 [1968], p. 527) y *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum N. T.* (1970), en las cuales muchos problemas particulares son discutidos por el A. Ahora se aboca Sch. a la tarea de un comentario completo al evangelio de Lucas, que constituye, sin lugar a dudas, la obra más completa hasta ahora publicada sobre el tercer evangelista y que sobrepasa a todos los comentarios conocidos. Una obra así se hacía necesaria en consideración a los avances en el campo de los evangelios sinópticos realizados en los últimos tiempos. La obra no tiene introducción, pues ésta será dada al final del comentario, aunque Sch. en la pág. 16 nos brinda ya algunas apreciaciones sobre la obra de Lucas. En relación a Marcos es Lucas el primer gran evangelio, y en comparación a Mateo y Juan, el último, aunque Lucas se esfuerza por presentar las tradiciones más antiguas en forma de historia de salvación, transmitiéndolas en forma fiel, sin traducirlas en forma kerigmática o catequística. De allí que Lucas deba ser entendido no como un historiador sino como un redactor de las tradiciones apostólicas. Por otra parte, afirma Sch. que Lucas no ha concebido su evangelio en relación con los *Hechos*, es decir como si Lucas hubiera concebido, desde el comienzo, *Evangelio y Hechos*, como una unidad. Ambas obras sirven a su tiempo pero sin constituir una unidad literaria. Nosotros no podemos menos que alabar una obra tan rica en bibliografía; detenernos en sus aspectos exegéticos sobrepasa la intención de esta simple presentación. Sólo nos resta desear que el A. nos brinde las partes restantes de esta obra monumental. D. L.

⁸ H. Schürmann, *Das Lukas-evangelium*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1969, XLVIII - 592 págs.

Junto con el de Lucas aparece otro comentario, de distinto tipo, al evangelio de Marcos, incorporado a otra serie *Stuttgarter Biblische Monographien*, cuyas características quedan reflejadas en la presentación del libro de Keel, *Enemigos e impíos*, hecha a poco antes en este mismo boletín.

En su tesis doctoral presentada en la Universidad de Würzburg. K. G. Reploh estudia en el evangelio de Marcos, desde 1,14 hasta 10,52⁹, las perícopas concernientes a los discípulos que en la primera parte de la obra aparecen como representantes de la comunidad. En un primer capítulo analiza el autor 1,14-15 en que ve al evangelio de Marcos como un llamado a la comunidad para convertirse y creer. En un segundo capítulo Reploh se aboca al estudio del llamado de los discípulos (1, 16-20), la constitución de los doce (3, 13-29) y el envío de los doce (6, 6b-13.30). Todas estas perícopas están concebidas por Marcos, según el A., para la comunidad, lo que justificaría los retoques y orden de las perícopas. En un tercer capítulo es estudiado el problema que las parábolas de Jesús ofrecen en el cap. 4 del evangelio de Marcos, con la consabida dificultad de la incompreensión. La segunda parte de la obra está dedicada a la theologia crucis. El A. estudia las tres profecías de la pasión con sus respectivos contextos, para pasar al siguiente capítulo con el análisis y estudio de 8, 34-9, 1; 9, 33-50 y 10, 35-45, tres textos referidos a las condiciones del seguimiento de Jesús. El libro se continúa con el estudio de 10, 1-31 caracterizado como una concreta instrucción sobre la vida de la comunidad, y 9, 14-19 en que la comunidad primitiva se concibe como en un estado de crisis. El capítulo final está dedicado al estudio de Mc. 10, 46-52. El método adoptado por Reploh es el de la historia de la redacción a través del cual el A. analiza lo que Marcos ha cambiado o ree leído en sus fuentes; de esta manera Reploh está continuamente a la búsqueda de la idea personal, los motivos, temas y teológicas concepciones e intenciones de Marcos. El libro nos parece a todas luces interesante y de suma ayuda a la comprensión del segundo evangelista. D. L.

TEOLOGIA BIBLICA

J. S. Croatto - H. Bojorge SI. - J. M. Casabó SI.

El presente boletín ofrece obras de distinto nivel científico, pero que tienen algo común: iluminar uno u otro aspecto de la teología bíblica.

⁹ K. G. Reploh, *Markus - Lehrer der Gemeinde*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1969, 240 págs.

Por eso las incorporamos a este boletín; juzgamos que el aporte de cada una ganará en riqueza al ser examinada en relación con las otras¹.

El problema más amplio que se ofrece al lector de la Biblia es el de la unidad de todos los escritos sagrados. Lo ha tratado recientemente H. Lubczyk en un folleto titulado *La unidad de la Escritura*². El A. comienza planteándose el problema de la autodefinición de la fe de la Iglesia a través del canon. Los métodos histórico-críticos de la exégesis aparentemente llevan a un pluralismo que parece oponerse a la unidad de la fe. Con razón busca una pista en el hecho de que la revelación fundamental de Dios tiene lugar en el *acontecimiento* que luego es manifestado y participado en la palabra, encarnada a su vez en las distintas situaciones humanas. Por eso en la pluralidad de las teologías puede darse una continuidad en la confesión de fe. Y la "teología" no debe cumplir una función "reduccionista" y unificadora, sino comprender las diversas concepciones teológicas a la luz del "suceso" personal y social expresado en las fórmulas de fe. El autor recuerda oportunamente que en los dos Testamentos la confesión fundamental no es fruto de una reflexión teológica sino el testimonio del obrar de Dios. Los "credos" del *Deuteronomio* (6, 20-25 y 26, 4-9) aparecen en contextos distintos, el de la Ley y el del culto, como el de *Josué* 24, 2-13 en el de la Alianza y el de *1 Samuel* 12 en el de la institución de la realeza. De allí dos reflexiones: por un lado, estas cuatro realidades mayores (Ley, culto, Alianza, realeza) sobre las que se mueve la mayor parte de los libros sagrados quedan así, por el "credo", enclavadas en el suceso salvífico central que se hace normativo de la fe; por otro, esa *unidad* en la fe permite una variedad de interpretaciones teológicas (tradiciones) que responden a distintas situaciones y formas de pensar. Es una única experiencia originaria que se prolonga y enriquece. Lo mismo sucede en el Nuevo Testamento, donde las confesiones originarias (cf. 1 Cor 15, 3ss; Hechos 10, 34ss; ¡esta última corresponde al esquema del evangelio de Marcos! cf. p. 22 s) se desarrollan en *cuatro* evangelios. Por otra parte, L. señala la compenetración —en Israel y en el cristianismo— de los tres elementos básicos de la fe: experiencia del Dios salvador, la ética (alianza, ley, etc.) y la "presencia" de ese Dios en el "ahora". Y también la "totalización" de la comprensión del mundo y del hombre (cf. el "yavista" o san Pablo) responde a la "confesión de fe" originaria. La función profética que "actualiza" el acontecimiento salvífico primordial expresado en la pro-

¹ En este boletín participan varios colaboradores. Para que el lector quede informado a quién pertenece el juicio crítico de cada libro, ponemos a continuación las abreviaturas de los reseñantes: J.S.C. es José Severino Croatto, H.B. es Horacio Bojorge, J.M.C.S. es José María Casabo Suqué. La articulación del boletín corre a cargo de José Ig. Vicentini.

² H. Lubczyk, *Die Einheit der Schrift. Zur biblischen Hermeneutik*, KBW, Stuttgart, 1970, 56 págs.

clamación de fe es continuada en las cartas apostólicas del NT. Al final, L. retoma el planteo del principio para insistir en que toda teología, lejos de ser un sistema cerrado, debe constantemente "referirse" al acontecimiento originario; aquí el autor esboza algunos principios de la "nueva hermenéutica", pero hubiera sido oportuno "declararse" en favor de una revelación de Dios también en los acontecimientos presentes. La "pre-comprensión" de la hermenéutica bultmaniana y aun de la "nueva hermenéutica" no sale todavía del horizonte del "individuo" y eso es fatal. Por eso los teólogos europeos no "salen" de un impasse (comp. el congreso de teología de Bruselas, en 1970) que les bloquea el camino a una "relectura" en serio de los sucesos salvíficos originarios. J. S. C.

La Biblia, en cuanto lenguaje humano está enraizado en el espacio y el tiempo. Por eso, siempre se ha considerado valioso cualquier aporte que ilustre la situación o *Sitz im Leben* de los escritos sagrados. En este aspecto, y teniendo en cuenta la calidad de los autores, resulta interesante señalar un volumen celebratorio del gran historiador del mundo de la Biblia, Kurt Galling (desde 1925 hasta ahora sigue publicando cosas importantes...), titulado *Arqueología y Antiguo Testamento*³. Los artículos recogidos en este volumen se distribuyen entre las áreas de la historia bíblico-oriental, de la arqueología y de la exégesis. Para mencionar algunos, citemos el de H. Donner sobre la estatua de Adadnirari III de Asiria recientemente exhumada en al Rimah (Irak) y que menciona al rey israelita Joás (cf. 2 reyes 13, 9ss; sobre esta inscripción hay otros dos trabajos de 1970, uno de Soggin en *VT* p. 366 ss. y el segundo de Cody en *CBQ* p. 325 ss.). G. Fohrer, por su parte, analiza la crítica profética al culto en la época postexílica (generalmente los autores tratan el tema en el horizonte del pre-exilio o del exilio mismo) señalando tres aspectos: una polémica contra los cultos extraños a Yavé, una defensa del culto (hasta con un sentido de sacralización de las empresas humanas como en *Ageo* y en el *Protozaccarias* o en *Malaquías*) y por fin una crítica al mismo (cf. Is 66, 1-8; 58, 1-12; *Miq* 6, 6-8 considerado tardío) o una compensación de los sacrificios por la alabanza (influencia de la diáspora, etc.), tema que se hace más explícito en la himnología (cf. Salmos 40, 7; 69, 31 s.; 141, 2; 50, 9-15) y que deduce también de *Qoh* 4, 17-5, 6. O. Eissfeldt se refiere brevemente a la ambigüedad de ciertos textos de *Qoh* (v. gr. la visión pesimista de 3, 1-9 y la más optimista de 8, 12b-13, etc.) previniendo la tentación de considerar los últimos como de una redacción posterior (compara esa ambigüedad *natural* con otros escritores cristianos). E. Kutsch escribe un ensayo muy sugestivo sobre el sentido del hebreo *berit* que suele traducirse por "alianza", pero que él prefiere entender como "determinación, obligación",

³ A. Kuschke - E. Kutsch, *Archäologie und Altes Testament*, Mohr, Tübingen, 1970, 363 págs.

más en la línea de la promesa que de los pactos clásicos. Refiere el vocablo al verbo *bara* II (no *bara'* !) "ver", "observar", de allí "determinar" (cf. el acádico *barû*). Para la relación entre "ver" y "determinar/obligar" analiza de una manera novedosa, y creo que feliz, los pasajes de *1 Samuel* 17, 8d "mirad=determinad un hombre para que baje a mí" y de *Isaías* 28, 15 donde *berit* está en paralelo con *joze* "visión" que aquí tiene el sentido de *berit* "obligación (impuesta)" (sin que sea necesario corregir el texto, cf. Biblia de Jerusalén, etc.). El análisis es sugestivo, lo mismo que los ya publicados sobre el mismo tema y que conviene conocer: *Gesetz und Gnade. Probleme des altt. Bundesbegriffes*: ZAW 79 (1967) 18-35; *Der Begriff "berit" in vordeuteronomischer Zeit*: BZAW 105 (1967) 133-143; *Von berit zu "Bund"*: Kerygma und Dogma 14 (1968) 159-182. Pero cabe una duda: el autor no alude para nada a los contextos de las grandes alianzas del Sinaí, de Moab, de Siquén, que son las que guardan paralelos estructurales con los pactos internacionales. Es verdad que Kutsch insiste en la *unilateralidad* del *berit* "determinación/obligación" (que es una nota también de las alianzas de soberanía orientales, y de las alianzas bíblicas mayores); es verdad también que se refiere al sentido etimológico y más arcaico del vocablo en el uso bíblico. Pero sus cuatro estudios traslucen una desconfianza a la comparación del esquema formal de las alianzas bíblicas con los pactos internacionales. Esa dicotomía está fuera de lugar. En todo caso se pueden conjugar el valor etimológico y las resonancias de la voz *berit* que él descubre muy certeramente, con el valor contextual y estructural-teológico de las alianzas clásicas del Sinaí, etc. Es interesante también señalar el pequeño ensayo de Vriezen sobre Amós 3, 2 ("solamente a vosotros conocí", de todas las familias de la tierra"), donde remarca la contraposición con 9, 7 (Yavé ha guiado también a los arameos y filisteos) como típica de la predicación profética que parte de la "situación" y no de esquemas recibidos: en otras palabras, la historia obliga a releer y reformular el mensaje recibido para profundizarlo. El artículo además muestra cómo Amós retoma las tradiciones patriarcales sin negarlas, pero como punto de partida para el "juicio" a Israel, cosa que no puede hacer con las otras naciones. Este panorama nos dice de la importancia del presente volumen. J. S. C.

Entrados en el corazón de la Biblia no sería superfluo recordar que somos introducidos a vivir una historia donde hay hombres como nosotros, y donde Dios mismo se hace historia. El relato de esa historia contiene un mensaje que ofrece a los hombres de hoy posibilidades de existencia.

Tal es en el fondo la temática de una obra sencilla de P. F. Ellis, bien expresada en su título, *Los hombres y el mensaje del A. T.*⁴ Esta obra "se concibió inicialmente para principiantes solamente", alumnos de College

⁴ P. F. Ellis, *Los Hombres y el Mensaje del Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander, 1970, 604 págs.

norteamericano que estudian la Biblia por primera vez. Está escrita para "introducir a" y "familiarizar con" los libros sagrados. Luego se añadió una segunda meta: el análisis literario de los libros con una rápida mirada a la correspondiente teología bíblica, en atención a un público más vasto, para quien el estudio de la Biblia sirve de ayuda en el estudio teológico. Finalmente, la obra se amplió más todavía con el estudio de 75 salmos, en atención a clérigos y religiosos que rezan el breviario. La obra integra orgánicamente esa triple finalidad de servicio. Es pues un "Manual de Introducción al AT.". El A, recomienda al estudiante, que utiliza el texto sin ayuda de profesor, el siguiente método: 1. breve lectura de la introducción de cada libro; 2. inmediata lectura y relectura del correspondiente libro bíblico; 3. estudio de los puntos de teología bíblica que el libro subraya; 4. estudio de los salmos que recapitulan el libro. Este método concéntrico es, sin duda, recomendable y provechoso. El punto 4. encamina, además, fácilmente a una lectura que desemboque en oración. La intuición de colocar cada vez un salmo como resumen de un libro es feliz y obedece a una ley interna del AT. que no ha sido suficientemente explotada. Ellis nos ofrece un excelente manual sistemático que podrá ser usado con provechos como texto de clase, en medios donde la Introducción a la Biblia de Robert-Feuillet resulte excesiva o donde quiera asegurarse una visión de conjunto, por encima de profundizaciones parciales. El plan de la obra consta de cuatro partes: historia del Pentateuco, del Deuteronomista, del Cronista y los profetas de Judá, literatura didáctica e historia de los Macabeos. La información es rica y sucinta, seleccionada con practicidad y objetividad norteamericana. Encontrar el "Abrete sésamo" con que mostrar los tesoros guardados en la Biblia, ha sido el sueño de todos los profesores de Escritura y la ingenua esperanza de los estudiantes. Sin embargo, nadie ha encontrado la palabra mágica. El profesor puede, con todo, vivir su sueño, intentando formular un "Abrete sésamo", propio. Este libro es una tentativa de ello. Es de lamentar que no se haya hecho la trasposición de la bibliografía, señalando, por lo menos, en un apéndice, las traducciones castellanas que ya existen. Pueden señalarse algunos errores pequeños en la edición castellana, v.g. en la paginación señalada en el índice (págs. 522 ss.). H. B.

Otra forma de abordar la Biblia, de acuerdo a lo dicho antes, sería un estudio de *La religión de Israel*. Tal es, precisamente el título de una obra de E. Renckens, cuya primera edición se agotó en seis meses⁵. Traducción de una obra holandesa *De Godsdienst van Israel* (1967) apareció originalmente en una colección dedicada a las religiones de la humanidad y por la conjugación de sus valores científicos y literarios mereció la más alta distinción editorial holandesa del año. J. de Fraine la comentó en *Bijdragen* 20

⁵ H. Renckens, *La religión de Israel*, Ed. Paulinas, Buenos Aires, 1970, 436 págs.

(1963), pp. 320 s. (la primera edición fue en 1962), extensamente y la califica de "estudio magistral". R. Tournay en RB., 71 (1964), p. 616, opina que "esta exposición, a la vez, descriptiva y doctrinal, puede servir de introducción a la lectura inteligente del AT.". G. Fohrer le presta atención en ZATW, 75 (1963), p. 358, sintetizando su contenido en términos que utilizamos más adelante. El A. es conocido en castellano por sus obras "Así pensaba Israel" e "Isaías, el profeta de la cercanía de Dios". De Fraine alaba su "connaturalidad casi carismática para interpretar cómo desde dentro la mentalidad del AT. y del A. Oriente". Renckens se propone historiar el desarrollo de la religión de Israel desde un punto de vista teológico. Tratar de mostrar cómo ella y el cristianismo, que considera su coronación, ocupan un lugar singular entre todas las religiones: son religiones reveladas y la religión de Israel forma parte del misterio cristiano. El c.l. analiza el misterio de Israel, que consiste en que el Dios del mundo y de la humanidad eligió una pequeña nación como pueblo de su propiedad y fue, por un período determinado, su Dios-nacional. Esto explica que este pueblo sobresaliera en lo religioso, sobre sus vecinos, siendo en otro sentido uno de tantos pueblos del A. Oriente. Los siguientes capítulos tratan en orden relativamente cronológico: los patriarcas como padres de Israel desde el tiempo de Moisés, el culto (templo, sacerdotes, levitas, sacrificios, calendario litúrgico), el carácter (¿sacerdotal?) del Rey, la institución profética y el tiempo del exilio y post-exilio (cisma samaritano, diáspora, Elefantina y LXX). En la exposición predomina la preocupación teológica. El especialista podrá discutir aquí o allí algún tema controvertible; pero olvidaría los límites que lícitamente se ha fijado el A. en atención a un público no técnico. Traducción cuidadosa que ha sacrificado algo del brillo estilístico original en aras de la claridad. Agradecemos a la editorial que ha puesto a nuestro alcance otra obra que se suma a las valiosas publicadas en su colección Orientaciones bíblicas. H. B.

Menos feliz ha sido la iniciativa de publicar la segunda edición de la obra del mismo autor *Creación, Paraíso y pecado original*⁶. En efecto, hay que tener en cuenta que el original holandés es de 1960. Los capítulos introductorios ayudan al lector a situarse en una perspectiva que no es la de una revelación primitiva. "Dios ha injertado su revelación en el saber humano que poseía ya Israel" (p. 50). En este sentido, Renckens es suficientemente abierto. Ya lo conocemos por su libro clásico "Así pensaba Israel". Pero, situándonos en 1971, el estudio que aquí presentamos resulta una meditación interesante, a veces con datos muy originales. Pero notamos dos ausencias muy significativas. Por un lado, hay muy poco de investigación de las tradiciones subyacentes a los relatos (cf. la "gimnasia" que hace en la

⁶ H. Renckens, *Creación, Paraíso y pecado original*, Guadarrama, Madrid, 1969, 293 págs.

pág. 181 s. para conjugar en Génesis 2, 7 las imágenes del "polvo" con la de la "tierra (=arcilla)" sin ocurrírsele una doble tradición; o la manera como "estira" el concepto de *elohim* en la p. 121 ss en lugar de suponer retoques redaccionales). El autor está en las antípodas de los estudios de Schmidt o Westermann, aun teniendo en cuenta las "minucias" sistemáticas de éstos, en particular de Schmidt. La segunda deficiencia se refiere al descuido respecto al lenguaje simbólico y mitológico de los redactores de Génesis 1 ss. Muchas cosas podrían ser explicadas con mayor profundidad a partir de una explotación de dicho lenguaje. Pero, es comprensible: en 1960, o cuando Renckens escribía su original, los estudios sobre el simbolismo y los mitos no habían florecido, tanto como en la década del 60. Pero entonces, nos preguntamos, ¿por qué se traduce en 1969 un libro de 1960? ¿No es hacer un mal servicio a la "fama", muy merecida, del autor? J. S. C.

Con el libro de Renckens entramos en una temática en plena revisión, temática fundamental en la teología cristiana: el pecado original. Dos nuevos estudios se añaden a los muchos publicados en el último decenio (Ver A. M. Dubarle, *Le peché originel, recherches récentes et orientations nouvelles*, RSPT., 53 (1969), pp. 81-113). Son estudios incorporados a dos colecciones: *Estudios teológicos de Tréveris, Cuestiones disputadas*. Comencemos por la primera colección, donde E. Haag publica *El hombre al comienzo*⁷. El A. se reduce intencionalmente al estudio de Génesis 2-3, la tradición "yavista" del Paraíso, como dice el subtítulo, no tan felizmente por cierto, ya que el tema del "Paraíso" no es el característico de esos capítulos. En la 1ª parte, Haag compara exegeticamente el texto del Génesis con el de *Ezequiel* 28, 1-19, para deducir de allí una forma fundamental (*Grundform*) de relato del Paraíso. Si el "yavista" retoma tradiciones anteriores, también es cierto, según Haag, que otro redactor lo "corrige" con ciertas adiciones (los ríos del Paraíso, la nominación de Eva, la vestición de Adán y Eva por Yavé), mientras un segundo re-lector, inspirado en la mentalidad profética y deuteronomica, hubiera interpolado los vv. 22-23 del capítulo 3. Todo este "desmantelamiento", trabajo muy querido por los *Formgeschichtler* alemanes, es muy cuestionable. Una investigación de las "intenciones" del "yavista", iluminadas a la luz de su contexto vital y del ambiente de los mitos orientales (sobre todo los relacionados con la cultura) no se deja impresionar por las razones de Haag. Tampoco vemos en este autor una idea clara sobre el mito. El negar el carácter mítico del relato del Paraíso y del Pecado para decir que el "yavista" está usando imágenes que no tienen nada que ver con el mito, significa probablemente que Haag confunde entre lenguaje mítico (que supone el "relato" mítico, innegable en Génesis 2-3) y cosmovisión mítica. A ésta, no a aquél, se opone la "fe yavista" a la que alude (p. 96 s). Si los relatos

⁷ E. Haag, *Der Mensch am Anfang, Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn. 2-3*, Paulinus Verlag, Trier, 1970, 209 págs.

de Génesis 2-3 no son míticos, habría que concluir que son *históricos*... Se puede observar que los comentarios al Génesis aluden mucho al mito pero sin valoración de su capacidad intuitiva y metafísica, muy explotada por la "revelación" de la Palabra inspirada que le da una "intención" nueva, pero en su propia línea.

En una segunda parte, el autor se concentra en el estudio de las tradiciones que subyacen en los temas de los dos capítulos indicados (Dios, creación del hombre, jardín, árboles, ríos del Paraíso, el conocimiento, la mujer, etc.). Haag cree que la representación veterotestamentaria del Paraíso en Génesis 2-3 (la de Ezequiel 28 sería más mítica y posterior) tiene su origen en la teología de la *elección* de David y de Sión, concretamente, en las tradiciones de 1 Samuel 4-6, y 2 Samuel 6-8 y 24 (del Arca al Templo, con David como figura central). ¿No es esto ver "en telescopio"? ¿Y quién puede asegurarle a Haag que las tradiciones del libro de Samuel ya eran conocidas en la época del "yavista", sobre todo aquellas que revelan una sedimentación muy larga y una evidente "teologización"? Y concluir (p. 157 s) que Génesis 2-3 está escrito en un género "parabólico" es caer nuevamente en la incompreensión del lenguaje mitológico. En la tercera parte, por fin, Haag expone la significación teológica de los temas estudiados y su relación con Génesis 1-11 y la historia salvífica. A pesar de estas críticas, que revelan un "malestar" frente a mucha exégesis científica algo "distraída", reconocemos los valores de esta obra, que abre los ojos o llama la atención sobre muchos problemas y posibilidades del texto bíblico. J. S. C.

Las Cuestiones disputadas presenta *La Teología del pecado original*, obra de K. H. Weger⁸. Comienza el A. exponiendo la enseñanza tradicional sobre el pecado original, y sus presupuestos, con una referencia sucinta a la nueva orientación en la teología, especialmente en lo que se refiere a la relación o conflicto entre aquella y la idea de un monogenismo, teológico o biológico. Rahner escribe el "excursus" sobre "pecado original y monogenismo". En su segundo momento, recorre el tema del pecado original en el resto de la Escritura, deteniéndose en Romanos 5, 12 ss. La tercera parte, muy significativa, quiere elaborar una antropología teológica a la luz de la enseñanza bíblica del pecado original, analizando los presupuestos antropológicos (libertad y "ser-con" del hombre, libertad e historia) y teológico-soteriológicos (designio salvífico de Dios, la mediación histórica de la salvación) de aquella enseñanza. Lo principal del libro: Weger "desenmascara" los equívocos de la teología escolástica del pecado original, fundada en una visión, radicalmente griega, de la naturaleza del hombre, y remarca su *historicidad* radical (sea la existencial sea la "ex-sistencial", que le viene dada por el "ser-con" de los otros hombres). Este libro invita a la reflexión. J. S. C.

⁸ K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, Herder, Freiburg - Basel - Wien, 1970, 230 págs.

En la obra de Renckens aludimos a los estudios de Westermann. Precisamente tenemos entre manos uno de 1968 titulado *La bendición en la Biblia y en el actuar de la Iglesia*⁹. En su nuevo comentario al Génesis —todavía en curso—, Westermann remarca la significación de la *beraka* o "bendición" como línea de pensamiento en los primeros capítulos de ese libro que preparan la historia de los patriarcas, portadores precisamente de una "bendición" divina. En la presente obra, Westermann ya había estudiado el tema —su historia, su significación, su relación con el saludo— en el AT, en el NT y en el culto cristiano. Respecto al AT nos hace tomar conciencia de que la "bendición" es entendida de una manera pluriforme según las tradiciones; en cuanto al NT analiza los pasajes en que se sigue el sentido judío y aquellos en que la *beraka* aparece cristologizada (cf. Gálatas 3, 8 s.; Hechos 3, 25 s.; Efesios 1: 3). En otra parte nos llama la atención sobre los elementos "mágicos" de la bendición, pero advirtiéndonos contra nuestro rechazo intelectual y cultural de todo lo que aparezca como "magia" sin captar su valor profundo. J. S. C.

El tema de las bendiciones trae consigo, por oposición, un problema realmente arduo del AT., sobre todo en los salmos: las maldiciones. El tema es abordado en un estudio monográfico de la colección Stuttgarter Biblische Monographien, con el título *Enemigos e impíos*. Estudios sobre la imagen de los opositores en los salmos individuales¹⁰, tesis doctoral retocada para su publicación. O. Keel publica así el resultado de un largo estudio y profundización de un espinoso y discutido tema de la exégesis de los salmos. De este estudio damos cuenta en esta misma entrega de la revista en el boletín de exégesis. Hacemos mención de él aquí porque podría ser considerado un estudio de teología bíblica.

Al comienzo de este boletín hablamos del mensaje de la Biblia que abre posibilidades de existencia para el hombre de hoy. Una colección de 14 exposiciones titulada *Espera, promesa, realización*¹¹, pretende ofrecer un servicio a los cristianos que se interrogan sobre el "sentido" del mensaje recibido en las presentes condiciones del mundo y de la historia. Los temas expuestos están relacionados especialmente con el futuro del hombre y con sus angustias presentes. El artículo de J. Schreiner (*¿Qué prometen los profetas de Israel?*) nos enseña que éstos no eran unos utópicos que hablaban de un futuro ideal sino que profundizaban en lo que en cierta manera estaba "dado" en la situación presente, pero que también sabían contradecir las esperanzas inauténticas de sus contemporáneos. El Prof. J. B.

⁹ Cl. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, Kaiser München, 1968, 118 págs.

¹⁰ O. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, KBW, Stuttgart, 1969, 251 págs.

¹¹ W. Heinen - J. Schreiner, *Erwartung, Verheissung, Erfüllung, Echter*, Würzburg, 1969, 346 págs.

Metz nos habla del papel de la técnica, de la política y de la religión para el porvenir del hombre. J. Dörmann se pregunta si hay una "promesa" cristiana para las otras religiones. A. Th. Khoury se refiere a los movimientos mesiánicos en Africa. A nosotros nos ha llamado más la atención el ensayo de P. Lengersfeld intitulado: "¿Viene el Reino de Dios por la revolución?" (pp. 254-79). El olvido de la dimensión social y política de la fe, el inmovilismo de las Iglesias y la creciente conciencia de la responsabilidad serían tres factores que llevan a los cristianos de hoy a sondear una "teología de la revolución". Después de definir a la "revolución" (cambio radical, inmediato y extremo, con ideas y normas absolutamente nuevas para establecer un nuevo orden: en cuatro palabras claves "ahora todo debe cambiar") señala que esto no se ha cumplido aún, ni en Cristo (pues sus ideas y gestos revolucionarios no produjeron una "revolución" en su tiempo), la distingue cuidadosamente de la "reforma/reformación" que es un retorno a las fuentes más que una novedad radical. Luego Lengersfeld muestra la fuerza conservadora-reaccionaria de la concepción protestante de los dos reinos, o la católica del "derecho natural" (donde el autor ve actuada una cierta "esquizofrenia", p. 264) que impide todo sentido de evolución en la moral y el derecho por una ecuación con la "naturaleza". Acusa también a nuestra teología de haber sido individualista y haber admitido lo social y universal sólo para lo cosmogónico y lo escatológico, no para el "ahora". Insiste en considerar la acción de Dios de una manera homogénea en la creación, la salvación (ya en este mundo) y la consumación. Es un solo proceso que supone la evolución, el cambio ("la negación del progreso individual o colectivo, es un pecado", p. 275). Al final, vuelve sobre la pregunta inicial, pero la respuesta es fragmentada en muchas direcciones; al referirse a Latinoamérica admite que la revolución pueda ser el único medio de lograr la justicia (su "imagen" del "Che" Guevara, p. 274, parece negativa "a priori"...). J. S. C.

A esta misma preocupación de actualizar el mensaje de la Biblia responde el libro de G. Stemberger, *La simbólica del bien y del mal según San Juan*¹², en el cual trata de relacionar la vida cristiana y su moral con San Juan. Originariamente una tesis doctoral, había partido de la necesidad de suplir lagunas en la teología joanina del pecado, pero por la imposibilidad de tratar ese tema aisladamente, hace una presentación de la simbólica joanina del bien y del mal. El libro resulta dar más y menos de lo que se propone. La teología joanina del pecado sigue siendo fragmentaria, pero a lo largo de la diversidad de temas que trata el A. hay muchos desarrollos y sugerencias interesantes. Después de una introducción sobre la índole del símbolo y el sentido con que lo usa el A.

¹² G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon S. Jean*, Du Seuil, París, 1970, 273 págs.

dentro de la gran diversidad de concepciones, una primera parte indaga la simbólica del dualismo ético, en las antítesis de luz-tinieblas, vida-muerte, servidumbre-libertad, arriba-abajo, amor-odio, verdad-mentira. El material está algo juxtapuesto y las reflexiones sobre la ética de Jn no llegan a mostrar la coherencia de sus articulaciones internas, aunque señalen con acierto su cristocentrismo y su carácter teologal. El sentido que el A. da al símbolo abre indudablemente a una buena intelección de Jn., a pesar de que algunos se sorprenderán al encontrar la verdad, la mentira o el juicio tratados como símbolos. Adecuadamente el A. encuentra el trasfondo de Jn en el A. T. y la literatura del judaísmo tardío, en marcada superación de las interpretaciones helenizantes o gnósticas. Toda la segunda parte del libro aclara el dinamismo y la lucha entre Cristo y el mal y su repercusión en vida de los hombres, contra el peligro de una interpretación estática, o meramente espacial-vertical de Jn. La estructura procesal de todo el Ev. está muy bien evidenciada, y muchos de los problemas joaninos, asaz difíciles, bien presentados y sensiblemente resueltos, como el de la impecabilidad del cristiano, la simbólica bautismal, el sentido de "anomía", el pecado "que va a la muerte", la apariencia de predeterminismo, el significado de "verdad", la riqueza y sentidos básicos de la escena del lavamiento de los pies, el juicio... Sin embargo, acerca de estos dos últimos, la argumentación sobre el simbolismo del sacramento de la penitencia en el lavamiento de los pies no es convincente y parece anacrónica, particularmente el argumento de su repetibilidad, si se lo sitúa dentro de la historia de ese sacramento. En el problema del juicio reacciona contra los excesos de la escatología realizada, y muestra la concordancia de fondo con la presentación de los sinópticos. Sin embargo, incluye demasiado bajo el juicio el aspecto salvífico, que Jn no considera parte de la "crisis" y, a nuestro parecer, da demasiada formalidad de juicio a la presencia de Jesús en la tierra como juez que provoca la autocondenación de los que lo rechazan, si no se la relaciona con el juicio formal de la cruz en que Satanás es echado fuera. Pero básicamente el complejo problema del juicio y la escatología están bien encuadrados. Algunos temas tocados como el de Dios-luz, no están suficientemente profundizados, y a veces se echa de menos en la exégesis de la 1ª Ep. la comprensión de su estructura espiralica. Asimismo en la explicación básicamente correcta, de la expresión joanina "hacer la verdad", no percibe la importancia de la interiorización de la verdad por la fe y la acción del Espíritu. Las inevitables limitaciones de la obra, o las divergencias en las interpretaciones posibles, no disminuyen el valor de este libro, que enfoca desde un punto de vista novedoso muchos aspectos de la rica teología joanina, con buena información y juiciosa opción. Trae aportes interesantes a la ética de Jn., inseparable del conjunto de su teología, por ser tan personalista, relacional y dinámica. J. M. C. S.

Finalmente, en continuidad con la misma preocupación de los libros recién reseñados, ofrece Fr. Grütters algunos *Textos fundamentales de la Biblia*¹³. El A. comienza con una referencia a la "hermenéutica", inspirada, sobre todo, en Gadamer. Luego escoge pasajes típicos del AT. (relato de la creación, historia del paraíso y la caída, relato de Caín y Abel, la historia de Abraham, Moisés, David, misión y tarea de los profetas, el libro de Isaías) y del NT. (la resurrección de Jesús, encarnación e infancia de Jesús, el tiempo se ha cumplido, primera bienaventuranza, alguna parábola, el centurión, curación del paralítico), para hacer cada vez algunas consideraciones hermenéuticas (exegéticas, más que en la línea de la "nueva hermenéutica"!), un análisis didáctico y unas indicaciones metódicas para la escuela. En realidad, más que un comentario a la Biblia (para lo cual, cabe señalar, usa buenos autores) es un manual para el catequista que quiere instruir a los jóvenes en el mensaje bíblico. Puede ser útil para quien se sienta "perdido" ante tantas novedades en el campo de la exégesis y no sepa cómo transmitirlos. O habrá servido al autor mismo. Pero uno se pregunta si un catequista *debe* atenerse a este tipo de manuales o si no es mejor que tome un comentario de la Biblia adaptado a su nivel y que personalmente *Cree* las dimensiones pedagógica y didáctica. J. S. C.

IGLESIA Y SOCIEDAD HUMANA

E. J. Laje

La problemática de *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo se centra hoy principalmente en el problema de la relación de la Iglesia con el orden económico, político y social, y en el problema de la desacralización. Presentamos en este boletín algunas obras recientes que aportan a esta problemática.

El libro de J. L. Segundo, *De la Sociedad a la Teología*¹, es "una recopilación de artículos escritos en diferentes tiempos y a requerimientos de diferentes revistas. En la mayoría de los casos, y especialmente cuando se trata de planteos o descripciones de la realidad latinoamericana, van destinados al que mira nuestro continente desde la sociedad opulenta, europea o estadounidense. En algunos casos, el artículo, pensado original-

mente para un público latinoamericano, fue luego modificado para llegar con su mensaje a ese otro público tan diferente" (p. 9). El autor entiende "que esta recopilación constituye un ensayo teológico latinoamericano. *Ensayo* no tiene aquí un sentido de falsa modestia. Realmente se ensaya en este libro atacar los problemas desde dos ángulos: el de la comprensión, más o menos sociológica de los hechos, y el de la Revelación, hecha teología en vistas a esa misma situación" (p. 10). Después de la introducción titulada una *Iglesia sin teología*, la obra se divide en cuatro partes: 1. Un nuevo comienzo pastoral; 2. Intelecto y salvación; 3. Una política para el hombre latinoamericano; 4. El cristianismo en un continente violento. De los documentos del Magisterio social, dice Segundo: "A pesar del malentendido pertinaz, de una *democracia cristiana*, la llamada *Doctrina Social* de la Iglesia Católica (es decir de su jerarquía) en la que se inscriben estos documentos, no es ni puede ser una plataforma política, ni una ideología más, ni una tercera posición, de equilibrio más o menos estable, entre el mundo capitalista y el socialista... El Cristianismo no es una ideología filosófica, ni un sistema económico, ni un procedimiento de análisis de la realidad social, ni menos un régimen político... Podríamos tal vez presentarla (a la experiencia cristiana) como una inspiración, como un estilo de vida, como una orientación global de todas las dimensiones humanas. Todo ello, indicado y contenido en el mensaje de Jesús, que el cristiano cree revelación divina" (p. 129). En cuanto al derecho de propiedad en el contexto latinoamericano, habla "de un socialismo donde se ejerza la propiedad, siempre que sea posible, en comunidades reales, evitando el estatismo inútil. Porque cualquier latinoamericano sabe que todo no estaría realmente al servicio de todos si todos no pueden ejercer en ello su responsabilidad y hacerlo así suyo" (p. 138). Respecto de la violencia como medio para el cambio social, Segundo dice que "el cristiano que piensa, no puede evitar a la larga el plantearse este problema: si el mensaje de Cristo significa algo sobre la existencia humana, ¿llevará únicamente a la identificación con todas las causas estimadas justas, o tendrá también una gravitación sobre los medios que han de ponerse por obra? En otros términos, ¿seguirá solamente la elección de causas, o tendrá también su impacto sobre las actitudes dentro de la causa elegida?" (p. 150). "Digamos que el mensaje cristiano es esencialmente antimaniqueo, mientras que todo movimiento de masas tiende, por su propio peso, a la simplificación de los objetivos y de los medios. La demagogia, el arte de conducir a las masas, no es otra cosa que la simplificación de los objetivos y medios políticos. Consiste en facilitar la acción masiva dividiendo al mundo en dos sectores fáciles de reconocer: lo bueno y lo malo, los buenos y los malos... De esta manera se logran orientaciones claras, instintos seguros, eficacia máxima" (p. 151). El Cristianismo es anti-maniqueo "por el simple hecho de poner el amor fraterno como única ley del universo y hacer de cada hombre un valor absoluto" (p. 152). "Hay en este principio un

¹³ Fr. Grütters, *Grundlegende Texte der Bibel*, Paulinus, Trier, 1970, 260 págs.

¹ J. L. Segundo, *De la sociedad a la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1970, 180 págs.