

añes. Hasta 66 veces se repite la fórmula: "Y conoceréis que yo soy Yavé". A un pueblo que no es capaz de conocer las señales de los tiempos, a una raza rebelde, que se resiste a doblar su cuello bajo la disciplina, Ezequiel anuncia incansablemente, en imágenes y símbolos, lo mismo que en estilo llano, la grandeza y la majestad de Dios. Y lo hace con tal celo y fuerza de expresión que para muchos es el predicador de más vigorosa elocuencia. Cuando el pueblo, bajo el peso de la gran catástrofe, comienza a entrar dentro de sí y a mostrarse accesible al mensaje divino, Ezequiel le habla del amor de Dios y de su bondad, que se inclina al perdón y no quiere la muerte del pecador, sino que éste se convierta y viva. Y esta muerte o esta vida no depende de los deméritos o méritos ajenos, sino de los propios, porque ya no volverá a repetir el antiguo proverbio: Los padres comieron las uvas acedas y los hijos sufrieron la dentera, antes cada uno morirá por su pecado, o vivirá por su justicia.

Los oráculos parecen haber sido ordenados por el mismo profeta; pero su orden debió haberse alterado algo en el decurso de los siglos. Otro tanto debemos decir de la conservación del texto, que ha sufrido bastante de copistas descuidados y de glosadores atrevidos. Para corregirle y restituirle a su original pureza, cuanto lo consenten nuestros medios, tenemos uno importante en la versión griega de los LXX. A ella, más que a conjeturas no siempre fundadas, se atiende el autor en su traducción alemana.

A la luz de estos principios emprende su labor. A la traducción limpia del texto profético sigue la exposición del mismo, sin alardes de erudición ni aparato de textos hebreos o griegos, por no consentirlo, sin duda, la condición de los lectores a quienes principalmente se dirige la obra. Cada capítulo o sección termina con la explicación de su contenido teológico. Sirvanos de ejemplo la primera visión, la más oscura del libro, sobre todo con las glosas del texto masorético, que se hallan también en la Vulgata. La idea de esta visión, según la expone el P. Schumpp, es la del Dios inefable, espiritual y puro, terrible y justo, trascendente, único y soberano, omnisciente y presente en todas partes y, sobre todo, misericordioso.

Y por este método declara todo el resto del libro. Los lectores de este y semejantes comentarios no pueden menos de experimentar que, efectivamente, la Biblia es un libro divino, "útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena" (II Tim. III, 16 s.).

A. COLUNGA, O. P.

ERIC BURROWS: *The Gospel of the Infancy and other biblical essays*.—The Bellarmine series, VI. London, 1940; 22 X 14, X-139 págs.

La serie Bellarmino, que publican los PP. Jesuitas del colegio de Heythrop, recoge en este volumen VI algunos escritos que el P. Burrows dejó inéditos al morir, y algunos de los cuales no habían recibido aún el último retoque. Todos ellos ofrecen un grande interés, y es muy de agradecer al P. Sutcliffe, profesor de A. T. en el mismo colegio, el esmero que ha puesto en publicarlos. Son ocho es-

tudios o ensayos, entre los cuales se destaca considerablemente por su extensión y por su importancia el titulado *The Gospel of the infancy*.

Se refiere éste a los dos primeros capítulos de S. Lucas, y es en su brevedad el estudio más sugestivo que hemos leído sobre esta materia. Ceñido de expresión y denso de contenido, apenas hay párrafo que no haga pensar y sugiera pensamientos nuevos, aunque no siempre se decida uno a compartírselos.

Después de establecer un paralelismo general entre Lc. 1-2 (L) y Sam. 1-3 (S), analiza la estructura de L, que divide en seis secciones, agrupadas de dos en dos: Anunciación a Zacarías y anunciación a María; nacimiento de Juan y nacimiento de Jesús; presentación en el Templo y hallazgo en el Templo. Dentro de cada sección hay una introducción y una salida o retirada de personajes; y en medio, una escena, en que el lenguaje tiende a hacerse poético. En las secciones 2 y 4, que son paralelas, las escenas son dos: anunciación y visitación; anunciación a los pastores y visita de éstos a Belén.

En la atribución del Magnificat cree ser original la fórmula breve $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\tilde{\iota}\pi\alpha\sigma$ sin expresión del nombre de María ni de Isabel, exactamente igual que ocurre con el cántico de Ana en LXX B, aunque no en TM ni en LXX A. Por lo mismo toda argumentación basada en que la última que había hablado era Isabel, carece de sentido, porque la frase $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\tilde{\iota}\pi\alpha\sigma$ no es sino copia de S; ni se puede argüir que Ana es tipo de Isabel, porque la dependencia de las dos narraciones no es real, sino literaria. Tampoco se puede decir que así como al empezar a hablar Zacarías e Isabel se advirtió que estaban llenos del Espíritu Santo, también aquí hubiera debido advertirse esto mismo, si no era ya Isabel la que hablaba; porque la introducción a las palabras de Zacarías e Isabel era espontánea, mientras que ésta es una copia.

En la presentación de Jesús en el Templo ve B. una alusión a la presentación de los Levitas por analogía a la presentación de Samuel. Esta presentación de Jesús como futuro Sacerdote arroja nueva luz sobre las palabras del Niño hallado en el Templo: "¿No sabíais que tenía que estar en la casa de mi Padre?", y, al mismo tiempo que explican el carácter enigmático que tales palabras tuvieron para María y José, establece una relación tan íntima entre la escena de la presentación y la del hallazgo en el Templo, que se comprende que Lc. omitiese el episodio de la adoración de los Magos y la matanza de los Inocentes, que hubieran interrumpido la narración. De esta manera la consagración de Jesús al ministerio divino y sus primeras palabras constituyen el fin de este Evangelio de la Infancia.

Estos y otros problemas parecidos va tocándolos el autor a lo largo de la comparación detallada de L con S, en la que llega a establecer numerosas analogías verbales de L con S hebreo, y no con S LXX, como hacía Harnack.

También la exégesis recibe luz de esta comparación de L con S, permitiendo formular el principio de que las frases que son copia exacta de S, tienen menos significación, mientras que las variaciones y adiciones que el redactor haya introducido en las fórmulas tomadas de S, son más dignas de ser tenidas en cuenta. Especial interés reviste la aplicación al estudio del *Fiat* de la Virgen Santísima.

Finalmente, se pregunta B. quién fué el autor de este Evangelio de la Infancia, que S. Lucas incluyó en su obra. Para contestar a esta interrogante, comienza por

afirmar que es sólidamente probable que fuese un judío-cristiano palestinese; que debió estar íntimamente relacionado con el pensamiento y la historia de María, como ciertamente estuvo Juan; y que la conexión de Lc. en general con Jo. es cierta. Después formula dos hipótesis: a) Cuando S. Lucas reunía materiales para escribir su Ev., pidió datos sobre la infancia de Jesús a Juan, quien escribió para él el Ev. de la Infancia en hebreo, o bien lo tenía ya escrito y se lo dió; Lucas le habría traducido al griego. b) Lucas, antes de escribir su Ev., compuso, como obra separada, y bajo la influencia de sus conferencias con Juan, este Ev. de la infancia.

Los argumentos de B. tienden a demostrar la segunda hipótesis y hacer muy probable la primera, y aunque no siempre resulten convincentes, contienen observaciones muy curiosas en la comparación de L. con Jo. y Ap. c.

El segundo estudio de este libro se titula *The servant of Jahweh in Isaiah: An interpretation*, y se limita a cuatro cantos: Is. 42, 1-4; 49, 1-6; 50, 4-9; 52-53.

Dice que estos cantos se refieren a la casa mesiánica de David, en el pasado, presente y futuro. El título de siervo sería sugerido por el mismo de David. En el pasado la vocación del Siervo para dar la ley a las gentes sería la indicada por las profecías mesiánicas; en el presente, se referiría a la cautividad de Joaquín, representante de la casa de David; en el futuro se refiere al rey mesiánico.

El cántico primero hace alusión a las promesas hechas a David de una antorcha que no se apagará. El segundo es una reminiscencia de Mich. 5, 1-3. Los otros dos cánticos se refieren a la cautividad de Joaquín. Es verdad que en el N. T. se da a Is. 53 una interpretación mesiánica, pero cree B. que se trata de un mesianismo típico.

Psalms. 110 (Vulgata 109) interpreted. Así reza el título de otro ensayo que no carece de interés. Ante todo el Ps. 109 es un desarrollo del Ps. 2. Se divide en dos partes: 1-4, estado sobrenatural del rey; 5-7a, guerra sobrenatural realizada por el rey o (más probablemente) por Jahvé. 7b es una conclusión fuera de verso.

El v. 4 lo traduce así: *With thee is all princeliness in the day of thy power in thy holy splendours: From the womb of the dawn hast thou the dew of thy youth.*

El Salmo se refiere a un futuro rey ideal, y con la división de versículos indicada, resulta un salmo acróstico, en cuyas iniciales se lee שמעי אים que recuerda el "audite, insulae" de Is. 49, 1.

Pasa luego a disertar sobre *Sanctifying grace in the Old Testament*. La idea de la gracia no tiene la misma connotación en los dos Testamentos. En el A., a regeneración es la incorporación a la comunidad, como en Ps. 86. La inhabitación del Espíritu Santo se encuentra en el Miserere ("Spiritum sanctum tuum ne auferas a me") como equivalente de la presencia divina. En la época del destierro hay tres profetas, Ezequiel, Deutero-Isaías y Jeremías, que anuncian una infusión de justicia en el pueblo.

Quando el P. B. se preparaba para el presbiterado, compuso un trabajito en latín, que el editor presenta traducido al inglés con el título *The doctrine of the shekinah and the theology of the Incarnation*. La Encarnación viene a concebirse como una venida del Verbo al tabernáculo de la carne, análoga a la venida de la *shekinah* al tabernáculo del Santuario. La teología judío-cristiana o apostólica y la cristología de la *σάρξ* están estrechamente enlazadas. La identificación de la *she-*

kinah y de Cristo no es el producto de una evolución posterior, puesto que presta a S. Pablo materiales para formular su doctrina acerca de la gloria-gracia.

No falta entre estos escritos uno muy breve de carácter filológico, *The name of Jerusalem*. A base de las cartas de El Amarna, establece la forma antigua del nombre, *uru-salim*, que coincide con la forma asiria y aramea. El segundo elemento, *ŠLM*, aparece en los textos de Ras-Shamra como nombre de una divinidad del sur de Palestina. *Uru* sería, conforme a la tradición aramea, ארר (llama), usado como apelativo divino unido a *ŠLM*. A esta forma primitiva aludiría Is. 31. 9. Después el cambio de ארר en ארר tuvo que ser intencional, y bien pudo ser realizado por David a raíz de la preservación de la ciudad ante el ángel de destrucción (2 Sam. 24).

Por último, *A note on ziqurrats with biblical illustrations*, es un trabajo que empieza hablando de los ziqurrats en general, pero que principalmente se refiere al de Ur, como más conocido. Estas construcciones no tendrían carácter sepulcral, sino religioso. Son montañas artificiales hechas por los sumerios, que procedían de un país montañoso y tenían sus santuarios en la altura. De ahí la asimetría de las terrazas y los árboles plantados en ellas. En el ziqurrat de Ur los dos primeros pisos estaban cubiertos de asfalto, y simbolizaban el mundo subterráneo; el tercer piso estaba recubierto de ladrillos rojos, y simbolizaba la tierra; y el santuario de la cumbre, revestido de ladrillos azules, simbolizaba el cielo.

En esta torre escalonada de Ur busca dos ilustraciones para la Biblia. La primera, y la más interesante, es que las tres escaleras que confluyen delante de una puerta, podían servir para que, subiendo los fieles por una escalera lateral, adorasen delante de la puerta, y descendiesen por la otra escalera lateral mientras que la escalera central estaría reservada para ciertos personajes. De esta misma manera podría entenderse Ez. 46.

Del mismo modo habría que entender la subida y bajada de los ángeles en la escala de Jacob, que tratarían de indicar que el verdadero ziqurrat está en el cielo, y su puerta, en Palestina: "Non est hic aliud, nisi domus Dei et porta coeli" (Gn. 28, 17).

J. ENCISO.

F. M. BRAUN, O. P.: *El Evangelio y los tiempos actuales*.—Lumen, Barcelona. 1943; 19 × 13. 158 págs., 12 ptas.

El P. Braun en este libro es un especialista que vulgariza. Por lo mismo el lector tiene la satisfacción de hallar siempre la expresión precisa sin vaguedades, si bien cada frase cubre a veces todo un mundo de trabajos serios, a los que se alude en notas de bibliografía selecta.

El Evangelio encuentra en nuestro tiempo una triple oposición de carácter crítico, filosófico y afectivo. Esta última la constituyen las mentalidades modernas: la burguesa, la capitalista, la nacionalista y la comunista. Gracias a Dios, en lo que llevamos de siglo, la situación va tomando un sesgo más prometedor. La Crítica, con los trabajos de eminentes católicos y con los últimos descubrimientos arqueológicos, y la Filosofía, al dibujar una corriente antikantiana, tienden a reconocer a los