

## RECENSIONES CRÍTICAS

Cress, James A. <i>Estrategias para retenerlos, si le interesa</i> (Daniel J. Rode) .....	75-77
Esser, Wolfgang. <i>Die philosophische Gottsuche. Von der Antike bis Heute</i> (Raúl Kerbs) .....	78-80
Green, Alberto R. W. <i>The Storm-God in the Ancient Near East</i> (Martin G. Klingbeil) .....	80-84
Kärkkäinen, Veli-Matti. <i>An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives</i> (Daniel O. Plenc) .....	84-87
Knapp, Markus y Theo Kobusch, eds. <i>Religion-Metaphysik(kritik)-Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne</i> (Raúl Kerbs) .....	87-89
Pardee, Dennis. <i>Les textes rituels. Fascicules 1-2</i> (Gerald A. Klingbeil).....	90-92
Suh, Myung Soo. <i>The Tabernacle in the Narrative History of Israel from Exodus to the Conquest</i> (Raúl Quiroga) .....	92-95

*Estrategias para retenerlos, si le interesa*, por James A. Cress. Newbury Park, Calif.: Publicaciones El Camino, 2003. Pp. 192. ISBN 0-9728918-2-X.

James A. Cress sirve a la Iglesia Adventista del Séptimo Día como secretario de la Asociación Ministerial de la Asociación General. Escribe desde un trasfondo práctico de actividad pastoral y evangelizadora que ha sido enfocada en transformar nuevos miembros en discípulos. Formar discípulos es el deber y el trabajo de la iglesia local y ¡no puede suceder en ningún otro lugar! El libro surge de un estudio sobre la iglesia adventista de Marietta, Georgia, y fue parte de la tesis doctoral del autor en Fuller Theological Seminary. El libro está contextualizado a una iglesia que intenta un cambio de paradigma: de un interés desmedido en el número de bautismos a la idea de lograr no sólo bautismos sino discípulos comprometidos.

La parte I, “La conversión es un proceso, no un evento”, plantea la importancia de tener en claro que la *conversión como proceso* es el factor determinante para poder asimilar a los nuevos miembros. El autor analiza la frase de Wagner: “Cualquier plan que separe el evangelismo y el seguimiento ha construido en sí mismo la causa de su propio fracaso” (notas personales de la cátedra en *Crecimiento de iglesia I*, marzo 1986). En sus tres capítulos trata cómo desarrollar, alimentar y retener a los discípulos.

El capítulo 1 hace un estudio de la gran comisión de Mt 28:18-20, que desafía la típica forma adventista de medir el éxito evangelizador basado en agregar antes que en hacer discípulos. El autor reconoce que se ha puesto mucho más énfasis en el “id” que en el “hacer discípulos”. Comenta que Satanás entrampó a la iglesia para que divorcie la evangelización de la formación de discípulos y dice que “el evangelismo es el proceso de ganar hombres, habilitándolos para entrar al reino de Dios” (p. 27).

El capítulo 2 hace un estudio bíblico de lo que entendía Jesús acerca del estado del nuevo creyente. Cress sugiere que la iglesia debe aceptar la responsabilidad por los cre-

yentes recién nacidos. El autor asume que la iglesia no ha tomado en serio su responsabilidad de hacer discípulos, de ahí el título “Estrategia para retenerlos, si le interesa”. El capítulo 3 analiza la parábola de la red que atrapa buenos y malos. Con esto se desafía el típico rechazo adventista de los nuevos creyentes que no alcanzan las expectativas. El método de evangelización influye menos en la permanencia que en el ambiente que se encuentra en el primer medio año. Las razones de la apostasía son complejas, pero “la carencia de compañerismo es el factor más fuerte que influye en las decisiones para irse de la iglesia” (p. 53). El autor señala que la iglesia hace poco para retener a los miembros y los pastores no se dedican a lo que no es valorizado por la iglesia.

La parte II, titulada “Estrategias para retener a los nuevos miembros”, trata el hecho que la medida del discipulado para Jesús está basada más en las actitudes que existían entre los miembros de la iglesia que en su ortodoxia teológica. No defiende una teología pobre, pero desafía “a demostrar ortodoxia teológica en el crisol del mundo real” (p. 57). Se invita a adaptarse a las nuevas generaciones sin abandonar “a las que están encaneciendo” y sin comprometer los principios. Los capítulos tratan las doctrinas, los amigos y la participación. El capítulo 4 discute cómo adoctrinar para formar una comunidad abierta. Se mencionan los problemas de las comunidades cerradas formadas alrededor de las grandes instituciones. “La conversión no debe sacar al converso fuera del mundo, sino más bien enviarlo de regreso a él” (p. 64). Cress presenta dos peligros de la idea de “remanente”: (1) glorificar la pequeñez, y (2) el sentido de superioridad basada en un conocimiento de la “verdad”. Fundamenta bíblicamente la necesidad de instrucción pre- y posbautismal y plantea dos peligros posibles: (1) la mucha instrucción prebautismal que hace suponer innecesaria la instrucción posbautismal, o (2) la poca instrucción prebautismal que introduce discípulos que abandonan la iglesia ante los primeros problemas. El capítulo 5 enfatiza la necesidad de instruir en la fe y unir a los nuevos creyentes con otros discípulos. Se comenta “que lo contrario a amor no es el odio; es la indiferencia” (p. 80). La gente es sólo un número hasta que encuentra a un amigo. Por eso, cuando alguien abraza la iglesia, la iglesia debe abrazarlos. El estudio es respaldado con estadísticas. Según Schaller, tres grupos permanecen en la iglesia: (1) los que encuentran un grupo antes del bautismo, (2) los que lo encuentran después, y (3) los que encuentran una responsabilidad. Se van los que no encuentran ninguna de las tres opciones. El capítulo 6 plantea la necesidad no sólo de integrar a los nuevos miembros en el compañerismo, sino en la utilización de sus dones en una diversidad de ministerios apropiados a cada uno. “La testificación cristiana no es opcional. Pero tampoco es obligatoria. Es inevitable” (p. 97). El autor enfatiza que el proceso de conversión es incompleto hasta estar involucrado en un ministerio y hace diferencia entre ministerio y evangelización. Todos tenemos dones para cumplir un ministerio que debe apoyar la evangelización, pero no todos tenemos el don de la evangelización.

La parte III, “Asuntos sociológicos particulares, únicos de la congregación de Marietta”, presenta el estudio de la iglesia de Marietta. En el capítulo 7 se hace un análisis de quienes constituyen la iglesia comparada con la comunidad. El estudio reveló que

los miembros saben más acerca de lo que “deben hacer” que lo que realmente “están haciendo”. Los miembros saben que para atraer, mantener activos, evitar que se vayan y hacer regresar a los miembros que se fueron debe existir compañerismo, participación y sólida alimentación doctrinal. El capítulo 8 es un entendimiento demográfico de la comunidad en donde viven los miembros de Marietta. La iglesia propició la formación de iglesias étnicas y esto hizo que Marietta, con un 94% de anglos, apelara más a los anglos de la comunidad que son el 93%. El capítulo 9 es una propuesta misionológica para alcanzar e integrar a los más ganables del área. Marietta es una iglesia adventista más joven, más pudiente, más educada y más comprometida que las iglesias adventistas típicas de los Estados Unidos. Esto animó a la iglesia para utilizar estos recursos en una misión más agresiva y para alcanzar a los anglos de la comunidad con las mismas características mencionadas. El resultado fue un crecimiento mayor de la iglesia.

La parte IV se titula “Planes prácticos factibles” y sugiere que la iglesia no sólo debe concentrarse en añadir miembros sino también en asimilarlos a la vida de la congregación. El capítulo 10 plantea una estrategia sencilla para integrar adventistas recibidos por cartas de traslados. El capítulo 11 es paralelo al anterior con leves variantes de cómo transformar los recién convertidos en discípulos. La estrategia trabaja con el compañerismo, la integración a un grupo y el repaso de las doctrinas. El capítulo 12 plantea un proceso y seguimiento que revela la valorización que se debiera tener del miembro. En la conclusión se invita a la acción. “Saber qué hacer, sin hacer lo que debemos hacer, no alcanza los objetivos, con el peligro de pérdida de gente para el reino”. Jesús pidió más que la proclamación del evangelio; solicitó “a la iglesia que fuera modelo de su reino para el mundo como un testigo y como una alternativa preferible a la agenda del mundo” (p. 146).

El libro es breve (146 páginas más 36 de apéndices), muy práctico, con base bíblica y de estudios estadísticos. En algunas partes es repetitivo. Pero el problema favorece el énfasis en el compañerismo que se quiere dar. Los apéndices tienen abundantes ideas para la asimilación de los miembros. Pero el peligro está en querer llevar adelante todo y abrumar a los que intenten hacerlo. Lamento que este libro no haya sido publicitado en Sudamérica. Resumiendo, se pueden destacar sus principales aportes: (1) si la integración de los nuevos miembros es un problema... ¡Aquí están las respuestas y los métodos prácticos que funcionan en la realidad! (2) Uno de los principales aportes del libro es “la protesta” hacia una iglesia que en la práctica no está interesada en “el discipulado” de los miembros. Como consecuencia, los pastores tampoco se dedican al discipulado. (3) El libro se suma a otros en el aporte de una variedad de ideas para lograr en la práctica el cambio de paradigma de bautizar a discipular que está intentando la iglesia. Todo esto está centrado especialmente en el compañerismo, la integración en grupos de misión y la nutrición teológica.

Daniel J. Rode

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*Die philosophische Gottsuche. Von der Antike bis Heute*, por Wolfgang Esser. München: Kösel, 2002. Pp. 447. ISBN 3-446-36603-8. € 22,50.

En las últimas décadas han surgido autores que se han preocupado por mostrar el significado y la aplicación de la filosofía en la vida cotidiana. No se trata de crear nueva filosofía sino de hacer algo práctico con la que el pasado nos ha legado. En esta línea, W. Esser (1934–), profesor de pedagogía de la religión en la Universidad de Dortmund (Alemania) ha escrito *La búsqueda filosófica de Dios, desde la antigüedad hasta hoy*. Se trata de una obra con una sólida fundamentación pero destinada a quienes, dentro del gran público, se interesan por la espiritualidad desde la filosofía. Su propósito es descubrir en los filósofos del pasado los rayos de luz de “un renovado preguntar por el dios desconocido en el mundo (panenteísmo) como también sobre todo en nosotros los hombres mismos (antropenteísmo)” (p. 18), de tal forma que esta renovación se transforme en la fuerza motivadora de una espiritualidad significativa para el hombre actual. La agenda de este recorrido por la historia de la filosofía es salvaguardar a la vez la unidad y la diferencia en la relación entre Dios y el mundo, entre Dios y el hombre, contra la teología cristiana tradicional que, según el autor, habría recluso a Dios en un “más allá” del mundo.

El libro tiene catorce capítulos más una perspectiva final. Seis capítulos (pp. 21-172) están dedicados a la filosofía griega y medieval, cuatro (pp. 173-286) a la filosofía moderna, tres (pp. 287-361) a la filosofía contemporánea y uno (pp. 363-406) a la conexión de la búsqueda filosófica con la de algunas tradiciones religiosas.

El autor observa cómo ya en los presocráticos va surgiendo la idea de una unidad común detrás de los cambios, una unidad que unifica todo en el universo y que es paulatinamente relacionada con el ser divino. También la mística cristiana ha pensado en la misma dirección: unidad hombre-naturaleza siempre desde la relación con el misterio de lo divino que está presente pero oculto en ella. Más allá del dualismo teísta y del panteísmo, las cosas son experimentadas en Dios y Dios es experimentado en todas las cosas. Esta afirmación simultánea de la inmanencia trascendente y de la trascendencia inmanente es la característica distintiva del panenteísmo que el autor propone. Esa mística sería significativa hoy, porque para ella el hombre es responsable de la naturaleza, y el maltrato de la naturaleza es visto como un olvido de Dios.

Si Dios está en todo y todo está en Dios, entonces, el hombre tiene que buscar a Dios en su interior, que es lo que el autor encuentra en Sócrates y Agustín. Esta búsqueda de la divinidad en uno mismo y de la unión con ella es un ir más allá de sí mismo para verse a sí mismo y al mundo desde una perspectiva divina. El autor examina cómo esa unión con Dios ha sido expresada de diversas maneras por Platón, Plotino y algunos Padres de la iglesia. A partir de Aristóteles, Tomás de Aquino amplió la espiritualidad desde adentro a una espiritualidad abarcante y asombrada ante la creación. Pero la espiritualidad desde adentro continuó su desarrollo en Eckhart y Nicolás de Cusa.

En la modernidad el autor encuentra que incluso un pensador tan racionalista como Descartes realiza una búsqueda interior que se abre a Dios como fundamento de

la propia existencia. Esto no está tan lejos de la racionalidad más profunda que Pascal busca con su lógica del corazón y que hoy constituye una alternativa para la unilateralización de la racionalidad instrumental. En esta dirección también Leibniz buscó el sentido necesario y divino que hay en todo lo que sucede y Spinoza encontró que la mayor felicidad del alma humana es conocer a Dios en el amor con el que Dios se ama a sí mismo en nosotros.

Continuando con su recorrido filosófico, el autor observa que en Kant la experiencia racionalmente no concebible de la libertad moral es una experiencia espiritual de Dios, una experiencia de una trascendencia inmanente. Por eso, el hombre es el lugar donde el mundo y Dios se unifican.

En Fichte, Schelling y Hegel encuentra el autor un esfuerzo por pensar a Dios en una interpretación de la realidad como un todo, superando el pensamiento dualista que separa a Dios del mundo. No podemos mirar lo finito sin suponer y ver al mismo tiempo la dimensión de lo infinito que está presupuesto en lo finito, tanto dentro como fuera de nosotros. Sin esto caeremos presa de los sueños redentores de la tecnociencia, siempre anclada en lo finito y ciega para el horizonte divino de toda la realidad.

Ni Feuerbach ni Nietzsche niegan la búsqueda filosófica de Dios. Feuerbach rechaza el Dios en el que el hombre se ha alienado, pero afirma la tarea de la realización de lo divino en la esencia del hombre (*antropoteísmo*), lo cual es posible si el hombre no proyecta su esencia divina en algo exterior que él quiere ser y que transforma en su Dios. De forma parecida, lo que Nietzsche niega es el Dios suprasensible inventado por el hombre como una herramienta para negar la vida e impedir el descubrimiento del Dios desconocido que es nuestro verdadero ser.

En el final del recorrido, Heidegger invita a una experiencia auténtica para recuperar la apertura al misterio del ser que se oculta en todas las cosas. El misterio del ser que une todo lo que es, y que Heidegger no se anima a vincular con Dios, es lo que hay que aprender a experimentar. Ésta es la búsqueda permanente que Esser rescata en su recorrido por la filosofía, con la cual quiere alimentar la posibilidad de una conciencia superracional capaz de entender el hombre y el mundo como integrados en el misterio divino que los abarca.

Al final el autor conecta la búsqueda filosófica de Dios con la experiencia mística de Dios que hay en diferentes religiones y movimientos religiosos (cristianismo, jaidismo, sufismo, budismo). En esta experiencia se expresa la autotrascendencia en la inmanencia, que constituye la esencia del hombre, y que le da sentido a la existencia más allá de su fugacidad. La renovación de este núcleo común a la filosofía y a la religión podría, según el autor, ayudar a superar el sentimiento de la lejanía de Dios y reemplazarlo por una experiencia de libertad, inspiración y fuerza creadora de la vida.

Un elemento clave para la evaluación de este libro es que el autor no confronta su planteo con las críticas que el panteísmo ha levantado a través de su larga historia. Además, la lectura que el autor hace de algunos pensadores es parcial o unilateral, ya

que toma de ellos sólo las ideas que encajan con el esquema panenteísta. Esto a veces genera una imagen algo extraña de ciertos pensadores. La crítica a la separación Dios-mundo en el cristianismo distorsiona la imagen de éste, ya que en él la trascendencia de Dios respecto del mundo no implica separación, lejanía ni desvalorización del hombre y del mundo. El autor podría tener algo de razón en esta crítica al cristianismo porque los pensadores cristianos introdujeron esquemas dualistas en el esquema teológico bíblico que afirma a la vez la trascendencia y la acción de Dios en la historia humana. Sin embargo, sorprende que el autor incluya a pensadores claramente dualistas como Platón, Aristóteles, Plotino, Agustín, Tomás de Aquino en apoyo a su propuesta monista. Son estos mismos autores, y no sólo la dogmática cristiana, los que generaron el teísmo que él rechaza. Esto parece una inconsecuencia. Además, es cuestionable que el teísmo dualista en que cayó la teología cristiana se pueda corregir por medio de una interpretación panenteísta del cristianismo. Otro punto débil es que el libro une, en torno a ciertas ideas, a un conjunto de pensadores, muchos de los cuales (e.g., Hegel o Heidegger) construyeron su pensamiento justamente sobre la base de una crítica radical a otros que están dentro de ese mismo conjunto.

A pesar de todo esto, al aporte valiosísimo de este libro, por el cual su lectura es altamente recomendable, es que pone al descubierto con gran claridad la corriente panenteísta subterránea que atraviesa toda la historia de la filosofía occidental y que conecta con el panenteísmo de muchas religiones orientales.

El libro está escrito en un lenguaje impactante pero sencillo, facilitando la lectura de quienes no dominan muy bien el alemán. El autor cita a los pensadores estudiados, pero sólo en algunos casos documenta el origen de las citas. Sí ofrece una lista de fuentes y de lecturas recomendadas al final de cada capítulo.

Raúl Kerbs

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*The Storm-God in the Ancient Near East*, por Alberto R. W. Green. *Biblical and Judaic Studies* 8. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2003. Pp. xviii + 363. ISBN 1-57506-069-8. US\$42,50.

Alberto Green es profesor de religión con especialidad en Estudios del Antiguo Cercano Oriente en la Universidad Rutgers, EE.UU., y recibió su Ph.D de la Universidad de Michigan, EE.UU., en 1973 con la disertación titulada "The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East".

En la introducción, Green presenta la necesidad de un estudio sistemático del dios de la tormenta porque es uno de los conceptos más importantes de la experiencia religiosa en el ACO, que atraviesa límites socio-culturales, geográficos y cronológicos. El propósito del libro es interpretar el significado ideológico y sociológico de este motivo, siguiendo un esquema geográfico desde Mesopotamia (capítulo 1), Anatolia (capítulo 2), Siria (capítulo 3) y Canaán (capítulo 4). El autor sigue con la delimitación geo-

gráfica la obra clásica de A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VIIe siècle avant J.-C.* (1965), pero amplía el espectro geográfico y añade una perspectiva socio-cultural. Además de la evidencia iconográfica se presenta también material epigráfico mitológico, épico o histórico. Correctamente, el autor observa que la relación entre los textos y las imágenes no siempre son fáciles de interpretar y sugiere como metodología enfatizar los puntos de contacto entre las diferentes fuentes (p. 3). Green hace una comparación tipológica de un fenómeno que aparece en diferentes culturas relacionadas geográfica y cronológicamente. La forma y función del motivo del *dios de la tormenta* varía de una región a la otra, y existe una diferencia en la percepción del motivo entre el culto oficial y privado (p. 4). Green reconoce el desafío para un estudio tan exhaustivo y abarcante, a saber, de no caer en un superficialismo y subjetivismo (p. 7).

El capítulo 1 comienza con una descripción geográfica, climática y ecológica de Mesopotamia, enfatizando la dependencia de las culturas de su medio ambiente y la adscripción de necesidades humanas a los dioses (pp. 72-84). Así se entiende la variación de los acompañantes que se encuentran en la proximidad del motivo en el material iconográfico y normalmente simbolizan ciertas funciones del dios, principalmente fertilidad y poder. Como atributo constante del *dios de la tormenta*, Green menciona el arma constituida por dos o tres relámpagos. En combinación con el material epigráfico, el autor nota un intercambio de nombres y funciones de diferentes *dioses de la tormenta* dentro de los diferentes panteones de Mesopotamia. Green propone un desarrollo evolucionista del motivo para Mesopotamia, del cual surge el dios Adad asociado con el becerro como representante principal del *dios de la tormenta*, aunque los datos iconográficos y epigráficos no coinciden en sus representaciones y descripciones (p. 88).

En Anatolia (capítulo 2) se nota desde el principio la ausencia de datos autóctonos. La presencia del motivo en Anatolia se debe principalmente a influencias extranjeras como resultado de las migraciones hititas y asirias al final del tercer milenio aC. Representaciones propias de Anatolia demuestran un dios del agua, identificado como Taru caracterizado por la montaña sagrada y el becerro como ayudante semidivino. La proximidad del *dios de la tormenta* en Anatolia con el suelo y el culto de la fertilidad aparece en todas las fuentes existentes, aunque es único dentro del ACO por la ausencia de características celestiales y meteorológicas que se presentan en las otras regiones. Para Green, estas diferencias se deben a las particularidades geográficas y climáticas de Anatolia, siendo principalmente una región alta y plana con frecuentes movimientos sismológicos (pp. 89-93).

Siria (capítulo 3) se caracteriza por sus tormentas e inundaciones en el valle alto del Éufrates, que dio origen a Hadad (Adad) como adaptación local del motivo a partir del segundo milenio aC. Los atributos del *dios de la tormenta* son claramente celestiales y marciales, conectándole con el dios del mismo nombre de Mesopotamia. Para las condiciones ambientales de la parte árida occidental de Siria, Green propone una adaptación del motivo del *dios de la tormenta* en el dios Baal-Hadad y posteriormente Baal, que

tiene como su característica referencial el culto de la fertilidad y la provisión de las lluvias necesarias para la supervivencia (p. 284). Los textos mitológicos de Ugarit demuestran a Baal en su lucha victoriosa contra Yam (la serpiente del caos) y posteriormente contra Mot (representando la sequía) y enfatizan su papel protagónico en el contexto de fertilidad. Baal (-Hadad) representa el *dios de la tormenta* más popular del ACO hacia el fin de la Edad de Bronce Tardía (1200 aC).

La última región geográfica que Green examina es la parte costera de Canaán (capítulo 4), donde se observa por primera vez la presencia de YHWH como *dios de la tormenta* en una lista topográfica de Amenhotep III, que hace referencia al “país Shosu de YHWH” dentro del contexto de los Habirus (pp. 232-36). Green no detecta orígenes del Yahvismo en la tormenta mitológica ni en el culto de fertilidad, sino un origen como dios guerrero terrestre e histórico al final de la Edad de Bronce Tardía, que guía una banda de guerreros en su conquista de Trans- y Cisjordania. Sin embargo, la evidencia principal en la identificación de YHWH con el motivo del *dios de la tormenta* se encuentra en el AT y Green presenta varios pasajes (Génesis 49; Éxodo 15; Deuteronomio 33; Jueces 5; Salmos 18, 29, 68, 77, 89; y Habacuc 3) para sustanciar la tesis de que YHWH fue identificado en estos textos con el dios principal del panteón cananeo, El. En la lectura de los pasajes se nota la perspectiva mitológica que Green aplica a estos poemas, que representa el estado de erudición de hace 30 años atrás cuando la propuesta de un fondo cananeo era popular, especialmente en la denominada escuela pan-ugarítica, mientras que estudios más recientes han descartado esta perspectiva (véase por ejemplo, Martin G. Klingbeil, *Yahweh Fighting from Heaven. God as a Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography* [OBO 169; Fribourg/Göttingen: University Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 1999]; idem, “Poemas en medio de la prosa: poesía insertada en el Pentateuco,” en *Pentateuco: inicios, paradigmas y fundamentos: estudios teológicos y exegéticos en el Pentateuco* [SMEBT 1; ed. Gerald A. Klingbeil; Libertador San Martín: Editorial Universidad Adventista del Plata, 2004], 61-85). Aquí se concreta por primera vez la sospecha de que el material que presenta el autor no es tan actualizado como lo sugiere la fecha de publicación del libro. Green observa en el transcurso de la historia de Israel, una síntesis entre YHWH primeramente con El y posteriormente con Baal, *dios de la tormenta* de Siria (p. 285). Esta sección del libro se caracteriza por la ausencia de material epigráfico e iconográfico que sorprende, especialmente, si uno toma en cuenta que se han publicado varios estudios que tratan el desarrollo de la historia religiosa de Canaán e Israel sobre la base de fuentes iconográficas (por ejemplo, Othmar Keel y Christoph Uehlinger, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* [trad. Thomas H. Trapp; Minneapolis, Minn.: Fortress, 1998]).

El último capítulo presenta un resumen, seguido por algunas observaciones comparativas finales entre YHWH y los *dioses de la tormenta* del ACO. En las conclusiones Green interpreta el motivo como fuerza dinámica responsable para tres áreas principales de inquietudes humanas: (1) el *dios de la tormenta* como la fuerza ambiental dominante de la cual dependen los seres humanos para su supervivencia con características



dualistas; (2) el *dios de la tormenta* como fundamento del poder político centralizado, legitimando y validando la autoridad del rey como instrumento del gobierno divino; y (3) el *dios de la tormenta* como fundamento de la evolución del proceso socio-religioso representado por la dinámica de sus acompañantes semidivinos (pp. 281-91). Casi como un apéndice y con sorpresa, Green nota en la última página del libro que YHWH no encuadra bien en esta cadena infinita de nombres y funciones cambiantes de deidades y que existen tres características únicas del *dios de la tormenta* hebreo, YHWH, que lo diferencian de todos los otros *dioses de la tormenta* del ACO: (1) es el dios creador de todo; (2) actúa en la historia y no en la mitología; y (3) es el único dios que existe sin necesidad de acompañantes semidivinos (p. 292).

Se necesita felicitar a Alberto Green por su intento de llegar a una síntesis de un tema tan diversificado y metodológicamente difícil de captar como es el tema del *dios de la tormenta* en el ACO. El resultado es un libro que reúne datos acumulados de varias disciplinas y produce una teoría coherente de uno de los motivos más importantes en la cosmovisión religiosa del ACO. La metodología multi-disciplinaria y socio-cultural se aplica coherentemente hasta el capítulo 4, cuando el autor necesita reemplazar las fuentes iconográficas y epigráficas por pasajes bíblicos llegando a una interpretación mitológica y evolucionista de YHWH que él mismo refuta en sus últimas observaciones.

Una revisión de la extensa bibliografía (pp. 293-333) revela que la mayoría de las fuentes bibliográficas no sobrepasa la década de los 80, salvo unas pocas que llegan hasta 1993. Un vistazo a las partes iconográficas del libro confirma la preocupación del lector: Green, en la mayoría de sus datos iconográficos, se basa en el libro de Vanel que data de 1964 y representa la “prehistoria” en la interpretación iconográfica. El autor ignora completamente las publicaciones de Othmar Keel y de la escuela de Friburgo, que han desarrollado una metodología iconográfica, y además presentan estudios iconográficos fundamentales para la discusión del dios de la tormenta. Por otra parte, las reproducciones de objetos iconográficos de Vanel sorprenden por su falta de calidad, mucho más proviniendo de una casa editorial tan prestigiosa como es Eisenbrauns.

Mientras el libro de Green geográficamente cubre la mayor parte del ACO con un énfasis fuerte en Mesopotamia, se requiere una explicación de la exclusión de la evidencia egipcia en relación al motivo del *dios de la tormenta*, especialmente en vista de que el motivo está representado fuertemente en esta región por el dios Reshef que también experimentó una adaptación local en Palestina (véase Izak Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al* [OBO 140; Fribourg/Göttingen: University Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 1994]).

La contribución de Green se encuentra en la síntesis e interpretación de la evidencia epigráfica, especialmente de Mesopotamia y Siria. Infelizmente, en varias instancias se nota una cierta desactualización bibliográfica y falta de datos. En el momento cuando el autor aplica su perspectiva evolucionista del desarrollo de la historia religiosa del ACO a datos que no responden a su metodología establecida, sus interpretaciones no

resultan satisfactorias, y el mismo autor tiene el valor académico de reconocerlo, aunque solamente en las últimas líneas de su libro.

Martin G. Klingbeil

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives*, por Veli-Matti Kärkkäinen. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002. Pp. 238. ISBN 0-8308-2688-2. US\$18,00.

Veli-Matti Kärkkäinen, profesor asociado de teología sistemática del Fuller Theological Seminary, se propone encontrar respuesta a dos interrogantes fundamentales: ¿Qué es la iglesia? ¿Qué hace de la iglesia una iglesia? La eclesiología precisamente se aboca a determinar las condiciones para la existencia de una iglesia. En un segundo plano se concentra en cuestiones como el ministerio, la estructura y los sacramentos de la iglesia (p. 14). Para lograr una respuesta a las cuestiones planteadas se hace un repaso y un análisis de las principales tradiciones eclesiológicas, del pensamiento de los más importantes teólogos y de la propuesta de ciertas eclesiologías contextualizadas (p. 14). El libro se aboca a una “eclesiología comparativa”, es decir, una reflexión sistemática sobre las semejanzas y diferencias entre las eclesiologías prevalecientes. El autor cree que el interés renovado de los teólogos actuales en la pneumatología y la eclesiología se debe al movimiento ecuménico (pp. 7-8).

La obra se divide en tres partes. La primera (capítulos 1-7) trata sobre las principales tradiciones eclesiológicas, como la ortodoxa oriental, la católica romana, la luterana, la reformada, la de la iglesia libre, la pentecostal/carismática y la del movimiento ecuménico. La segunda parte (capítulos 8-14) ofrece el pensamiento de los principales eclesiólogos contemporáneos: John Zizioulas, Hans Küng, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann, Miroslav Volf, James McClendon Jr. y Lesslie Newbigin. La tercera parte (capítulos 15-21) enfoca las eclesiologías contextuales, como el movimiento de la no-iglesia en Asia, las comunidades eclesiales de base en América Latina, la iglesia feminista, las iglesias independientes africanas y otras.

La primera parte del libro está dedicada a las mayores tradiciones confesionales. La eclesiología ortodoxa (pp. 17-25) es sacramental y eucarística, un tanto experiencial y mística, se relaciona con la pneumatología y mira la iglesia como una imagen de la trinidad. La iglesia local es una verdadera iglesia. Para la eclesiología católica (pp. 26-38), la iglesia es el Pueblo de Dios y la continuación de la encarnación de Cristo. Más que institución jerárquica, es un pueblo peregrino, una comunidad pneumática, un “misterio” y un sacramento. En la eclesiología luterana (pp. 39-49), la iglesia es justa y pecadora al mismo tiempo. Es un hospital y una madre, una reunión de creyentes donde todos son sacerdotes. Las marcas de la verdadera iglesia son la predicación de la Palabra y la administración correcta de los sacramentos. La eclesiología reformada (pp. 50-58) concibe la iglesia como pacto, como cuerpo de Cristo, una comunidad principal-

mente visible, local y misionera. La Palabra y los sacramentos siguen siendo las marcas de la iglesia, pero hay un mayor énfasis en la disciplina, en la corrección de la fe y de la vida cristiana. La iglesia y el estado deben apoyarse pero no confundirse. La doctrina de las iglesias libres (pp. 59-67) habla de la iglesia como el compañerismo de los creyentes, una congregación de personas convertidas. Su modelo no es jerárquico sino participativo. Se mantuvo la fe en la Biblia, pero se reclamó un acceso directo e inmediato a Dios aparte del ministerio especial, los sacramentos y la liturgia. La religiosidad de la iglesia libre es un tanto separatista, individual, voluntaria y misional. La eclesiología pentecostal/carismática (pp. 68-78) destaca el papel del Espíritu, sus dones, lo sobrenatural. El movimiento propone una espiritualidad dinámica, mística y un método evangelizador agresivo. La iglesia es un compañerismo carismático que enfatiza la naturaleza espiritual e invisible de la iglesia. Las eclesiologías del movimiento ecuménico (pp. 79-91), con distintas percepciones, hablan de la unidad entre las iglesias y otras religiones mundiales.

Los ortodoxos reclaman la sucesión apostólica, el sacerdocio sacramental y la tradición apostólica de los antiguos credos. La iglesia católica da importancia a la eucaristía y al papel de los obispos. Las iglesias de la Reforma encuentran una base mínima para la unidad en la predicación de la Palabra de Dios y los sacramentos. Las iglesias libres hablan de una unidad espiritual basada en la fe personal, en la iglesia local y en el sacerdocio de todos los creyentes. Las tradiciones eclesiológicas tienen en común la idea de basar la unidad en el Dios triuno y en la tradición apostólica. Se separan en la valorización del episcopado y en la conveniencia del proselitismo y el testimonio común.

En su segunda parte la obra se aboca a la reflexión de los principales eclesiólogos contemporáneos. El obispo ortodoxo John Zizioulas enfoca la idea de comunión y la eucaristía como el acto fundamental de la iglesia, que es esencialmente local (pp. 95, 101). El creativo y polémico teólogo católico Hans Küng habla de una iglesia carismática, peregrina, necesitada de renovación, visible, participativa y misionera (pp. 104-5). La iglesia, creada y dirigida por el Espíritu abarca a todo el pueblo de Dios y cada creyente es sacerdote. La unidad de la iglesia se basa en la unidad de Dios (p. 111). El teólogo luterano Wolfhart Pannenberg ofrece una visión pneumatológica, universal y ecuménica de la eclesiología. Su teología corporativa abarca todas las iglesias, toda la humanidad como anticipo y señal de la unidad de todos los hombres en el reino de Dios (p. 115). La iglesia es esencialmente misionera, una comunión de creyentes reunidos en torno de la Palabra y los sacramentos (pp. 120-21). La eclesiología de Jürgen Moltmann es mesiánica, ecuménica y contextualizada. La iglesia tiene una orientación escatológica y una responsabilidad política. Es una libre sociedad de iguales que no existe para sí misma sino para Dios y para el mundo (p. 129). Hay un énfasis trinitario, misionero y pneumatológico. Miroslav Volf habla de una eclesiología participativa y trinitaria. La iglesia es una asamblea, un sacerdocio activo de todos los creyentes. A la imagen del Dios triuno, la iglesia es una comunión entre personas libres e iguales. La única condición de la iglesia es la presencia de Cristo (p. 136). La eclesiología bau-

tista de James McClendon Jr. es sintética, integral y cristocéntrica. La iglesia es una comunidad narrativa y el lugar de la doctrina. Es una asamblea local de discípulos ya que no existe distinción entre “laico” y “clero”. El obispo anglicano Lesslie Newbigin elabora una eclesiología misionera, ecuménica y dinámica. La idea esencial de la iglesia es misionera (pp. 151-52). La iglesia es también escatológica, ecuménica y visible.

Al repasar las opiniones de los principales eclesiólogos (pp. 160-61), Kärkkäinen ve en ellos una rica variedad así como una sorprendente unidad. Los énfasis comunes parecen estar en (a) la idea de iglesia como comunión (*κοινωνία*), (b) la preocupación por la esencia de la iglesia antes que por su tarea, (c) la explícita orientación ecuménica. Las mayores diferencias tienen que ver con (a) la necesidad de sacramentos y (b) la necesidad del episcopado como condición para la eclesialidad.

La tercera parte del libro trata sobre las eclesiologías contextuales o globales que se levantan en África, Asia y América Latina. También la eclesiología feminista de Letty M. Russell y Elisabeth Schüssler Fiorenza, las comunidades independientes y la eclesiología posmoderna. Se presenta la idea eclesiológica del movimiento de la no-iglesia en Asia, fundado por Kanzo Uchimura. La iglesia es el cuerpo de Cristo, invisible, no institucional, en compañerismo directo con Dios, sin mediadores ni sacramentos (pp. 168-69, 171). La evangelización y la responsabilidad social constituyen su tarea central (p. 174). Las comunidades eclesiales de base en América Latina han mirado la responsabilidad de la iglesia por los pobres y oprimidos. La predicación del evangelio incluye la justicia social y la transformación del mundo (p. 174). Se sigue un modelo subjetivo, experiencial, sin estructuras, caracterizado por el relacionamiento directo, la reciprocidad, la comunión, la asistencia mutua y la igualdad entre los miembros. La eclesiología feminista propone un discipulado igualitario, no paternalista, sin división entre clero y laicado. Se mira la salvación como liberación, social y física. Realizan una aproximación holística donde no se separa el cuerpo y el alma o el pecado personal del social. La eclesiología de las iglesias africanas independientes es muy comunitaria, participativa, pneumatológica y carismática (p. 196). La salvación incluye liberación de todo tipo de opresión. Otras eclesiologías renovadoras están más interesadas en la espiritualidad que en la teología. Existe flexibilidad y creatividad con énfasis en el cuidado pastoral. El eje está en la iglesia visible y local. Otros postulados eclesiológicos hablan de una iglesia mundial o planetaria, caracterizada por la tolerancia y con acento en la comunidad local. La idea de eclesiología posmoderna y poscristiana piensa en la iglesia como una comunidad espiritual alternativa y terapéutica.

En su epílogo, el trabajo de Kärkkäinen anuncia algunos desafíos eclesiológicos para el tercer milenio (pp. 231-33). El movimiento ecuménico seguirá buscando el destino común de todo el pueblo de Dios y mostrando interés hacia toda la religiosidad del mundo. La dimensión misionera de la iglesia será significativa. La iglesia estará más integrada con asuntos sociales y políticos. La idea prevaleciente es la de iglesia visible y adaptada a las situaciones contextuales. La sensibilidad de la teología tiende a lo global, multicultural y pluralista.

El libro de Kärkkäinen es ameno y de fácil lectura. El autor está bien documentado, tiene claridad de ideas y buena capacidad de síntesis. Se trata de una obra actualizada que refleja buen manejo de los trabajos recientes sobre el área y suficiente información sobre los conceptos eclesiológicos de las distintas tradiciones. Sin embargo, no hace una evaluación crítica de las distintas posturas y no se propone la elaboración de una doctrina bíblica de la iglesia. Su tarea es deliberadamente descriptiva y comparativa. Como introducción cumple en ese sentido su objetivo y merece recomendarse. El libro contribuye a un entendimiento ecuménico de las diferentes tradiciones cristianas. Al final del mismo no hay realmente una conclusión, sino que el autor pasa de la revisión de las eclesiologías a las perspectivas eclesiológicas para el futuro. Incluye un índice de nombres (pp. 234-36) y un índice de temas (pp. 237-38), sin una bibliografía final.

Daniel O. Plenc

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*Religion-Metaphysik(kritik)-Theologie im Kontext der Moderne/Postmoderne*, editado por Markus Knapp y Theo Kobusch. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2001. Pp. vi + 362. ISBN 3-11-016806-5. €118,00.

Este libro contiene las ponencias presentadas en un congreso sobre el tema “Religión, crítica de la metafísica y teología en el contexto de la modernidad y la posmodernidad”, realizado en la Ruhr Universität Bochum del 4 al 7 de octubre de 1999. Una introducción de los editores presenta el contexto socio-cultural e intelectual en que se sitúa hoy la temática propuesta. Este contexto plantea el problema de si es posible una fundamentación metafísica del discurso teológico o si está comenzando una época posmetafísica de la teología.

El volumen comienza con dos ponencias plenarias. En la primera de ellas, titulada “Dios y el tiempo. Teología y metafísica en los límites de la modernidad”, el conocido teólogo católico Johann Baptist Metz enfatiza la necesidad teológica de reinterpretar la metafísica. La valoración de lo concreto y particular, la importancia actual del pluralismo cultural y religioso obligan a la teología a pensar según un “nominalismo secundario” (Ockham) que da cuenta de la contingencia sin renunciar al pensamiento. La teología debe realizar una autocrítica y orientarse por la metafísica temporal bíblica —con su a priori del recuerdo de la *passio Dei* y del sufrimiento del otro— para poder legitimar adecuadamente su discurso en los límites de la modernidad, renunciando a una fundamentación última.

En la segunda exposición plenaria, “Metafísica y revelación”, Kurt Hübner ofrece una perspectiva sumamente novedosa de la fundamentación racional del discurso religioso. Critica la acusación de *sacrificium intellectus* dirigida desde la filosofía y la ciencia contra el mito y la revelación. Hübner propone un análisis metateórico que revela que la filosofía, la ciencia, el mito y la revelación presuponen diferentes ontologías y, pues-

to que todas son contingentes e hipotéticas y ninguna puede ser la norma del pensamiento, entonces ni la filosofía ni la ciencia pueden juzgar al mito y a la revelación. Lamentablemente, el autor no se pregunta por el fundamento de la posibilidad de múltiples ontologías en la razón humana, pero ve algo de esto cuando afirma que la realidad tiene un carácter multidimensional, es decir, que necesariamente tiene que ser interpretada de alguna manera. Por eso, para él cada forma de saber (ciencia, mito, revelación) hace valer experiencias que internamente son válidas a la vez que irrefutables desde otro discurso. Si la ciencia o la filosofía pretenden tener la norma de la verdad, entonces, son ellas las que cometen un *sacrificium intellectus*, porque no reconocen la ontología contingente en la que se fundan. Este análisis plantea a la teología la tarea de explicitar la ontología presupuesta en la revelación y diferenciarla del logos del mito, de la filosofía y de la ciencia.

Después de las exposiciones plenarias, el libro agrupa las ponencias según cinco ejes temáticos, cada uno de los cuales termina con una reacción crítica a cargo de un co-ponente. El primer eje está dedicado a “La Religión en la modernidad”. Los expositores procuran mostrar el significado práctico del cristianismo, tanto en el terreno de la constitución de la subjetividad como en el de la expresión simbólica de la situación del hombre en el mundo. También, se analiza en esta parte el proceso de objetivación científica y de subjetivación existencial que la religión cristiana ha sufrido en la modernidad.

El segundo eje temático está dedicado a “Religión y metafísica”. Los autores destacan la fundamentación del discurso teológico en la existencia humana finita, pero abierta a Dios. A partir de esto afirman la irreductibilidad de la fe a una explicación metafísica, pero a la vez algunos proponen que una reinterpretación de ésta a partir de motivos tradicionales permitiría a la teología enfrentar el problema de la fundamentación racional.

El tercer eje temático analiza la relación entre metafísica y modernidad. Un enfoque teórico de esta relación muestra el carácter ineludible de la metafísica por medio de una explicitación de las presuposiciones metafísicas que hacen posible el discurso científico. Un enfoque práctico de la relación metafísica-modernidad funda el discurso sobre Dios a partir del amor como forma en que se realiza la libertad que reconoce la libertad del otro. Este tipo de fundamentación práctica típica de la modernidad reconoce el uso unívoco de los conceptos morales.

El cuarto grupo de ponencias aborda la cuestión de Dios en la modernidad y se propone ofrecer diferentes vías para pensar a Dios y la relación de esta cuestión con la metafísica. Aunque se sigue pensando que el Dios de los filósofos es también el Dios bíblico, en esta sección también se reconoce la necesidad de una transformación del pensamiento metafísico para adecuarlo a las exigencias del discurso bíblico. Otra opción propuesta es fundar el discurso teológico en la autorrevelación incondicional de Dios al hombre y en el carácter racionalmente comprensible de ésta. Pero esta comprensibilidad está vinculada a la vida moral y a la necesidad que ésta tiene de algunos

elementos revelados (por ejemplo el perdón) que no son incluidos en la fundamentación filosófica de la ética.

El último eje temático se titula “Teología y metafísica” y su idea directriz es mostrar la incapacidad de la metafísica para orientar una comprensión del cristianismo en la modernidad. El cristianismo plantea exigencias que rompen los moldes de la metafísica y exigen un replanteo filosófico de los instrumentos que la teología necesita para fundamentar su propio discurso. A esto la teología tiene que sumar una autocrítica que la lleve a pensar desde núcleos revelados como la trinidad, la escatología y la cristología. De esta manera la teología podría renunciar a una fundamentación última para ocuparse de poner al descubierto la dimensión del sentido último que hay en la experiencia humana y de rescatar la relación inmediata Dios-hombre que escapa a toda mediación conceptual.

Las contribuciones que forman este libro son importantes y sugestivas porque constituyen un testimonio vibrante de cómo están enfrentando actualmente los teólogos cristianos los cuestionamientos intelectuales y los cambios históricos de la modernidad y la posmodernidad. Las ponencias sugieren distintas líneas de argumentación acerca de la coyuntura que vive la teología en una época de crisis de la fundamentación racional, es decir, de los instrumentos conceptuales necesarios para hacer teología. La tendencia predominante es el rechazo de las alternativas teológicas y filosóficas tradicionales y el cuestionamiento de las presuposiciones que las originan. Se observa también una disposición a aprender del autocuestionamiento que se ha producido dentro de la filosofía y a aplicarlo a la teología. En este volumen se pone de manifiesto la clara conciencia teológica de una crisis de los paradigmas tradicionales de relación teología-metafísica (colaboración, inclusión, oposición, subordinación, etc.) y la necesidad de redefinir el punto de partida y el fundamento de la teología. Pero esa conciencia y esta necesidad son expresadas de forma diversa porque, mientras que algunos ponentes siguen más de cerca la tradicional alianza de la teología con la metafísica, otros proponen nuevas formas de pensar la fundamentación del discurso teológico. De esto resulta que algunos autores proponen que estamos ante una época posmetafísica de la teología, sin que esto signifique una renuncia al pensamiento, en tanto que otros asocian el pensamiento a alguna acuñación metafísica del mismo, con lo cual se niegan a hablar de condición “posmetafísica” de la teología. Las críticas que aparecen después de cada eje temático son rigurosas y muy útiles para la comprensión y evaluación de cada ponencia.

Una ausencia notoria es la de la idea de descubrir en la revelación bíblica misma los instrumentos conceptuales de la teología y así enfrentar la crisis de fundamentación. La ausencia de esta idea, más cercana a la teología evangélica, hace pensar que los autores pertenecen mayormente al catolicismo, pero esto no puede saberse con seguridad ya que el libro no ofrece ninguna información sobre ellos.

Raúl Kerbs  
Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*Les textes rituels. Fascicules 1-2*, por Dennis Pardee. Ras Shamra-Ugarit XII. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 2000. Pp. 1307. ISBN 2-86538-276-1. €100,00.

Dennis Pardee es profesor de filología semítica nor-occidental en la prestigiosa Universidad de Chicago en los EE.UU. y, durante las últimas dos décadas, ha sido uno de los contribuyentes más importantes en los estudios ugaríticos. Desde los descubrimientos en 1928, los textos alfabéticos (pero escritos en una versión cuneiforme) de Ugarit han hecho un gran impacto, no solamente al permitir que se conozca mejor la historia y la religión de Siria durante los últimos siglos de la Edad de Bronce Tardío (c. 1400-1150 aC), sino también en el área de los estudios bíblicos, especialmente en relación a la semántica y sintaxis del hebreo bíblico. Otra contribución importante de los textos ugaríticos excavados a lo largo de los últimos 70 años (se ha excavado en Ras Shamra casi sin interrupciones desde 1929, salvo entre 1940-1947 debido a la Segunda Guerra Mundial), es en el estudio de la religión cananea que tiene su máxima expresión en sus textos rituales y mitológicos. Generalmente, los textos excavados de Ugarit han sido publicados en forma rápida, especialmente una vez que se logró descifrarlos, aunque debido a las continuas excavaciones, salen a la luz nuevos textos casi anualmente.

Recientemente, Mark Smith de la Universidad de New York, ha publicado una historia excelente sobre la interpretación de los hallazgos de Ugarit, en la que se destacan cuatro fases cruciales. Comienza con los inicios (1928-1945) y la preocupación por la publicación de los textos y la producción de herramientas cruciales, por medio de un período de síntesis y comparación que se centró en la ubicación de los textos y sus contenidos en el contexto más amplio del ACO (1945-1970). A esto le sigue una etapa de crisis y cuestionamiento del método básico comparativo (1970-1985). La última fase de los estudios ugaríticos de Smith se caracteriza por una reutilización de herramientas y refinamiento de métodos (1985-1999; véase Mark S. Smith, *Untold Stories. The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century* [Peabody, Mass.: Hendrickson, 2001]). Lamentablemente, Smith no ha incluido la obra de Pardee en su repaso histórico, aunque entraría bien en su descripción del último período, pues Pardee trata de producir una nueva edición estándar de los textos rituales que ayudaría en el trabajo posterior de síntesis.

Pardee incluye 82 textos rituales en su edición, de los cuales 73 provienen directamente de la ciudad de Ugarit con el resto de Ras Ibn Hani, un montículo ubicado a unos 5 km al sur-oeste de Ras Shamra. El autor optó por conservar la nomenclatura de la publicación original (e.g., RS 1.001 = Ras Shamra publicaciones tomo 1, texto 1, etc.), aunque siempre, al inicio de cada capítulo, da referencias de las otras ediciones/traducciones posteriores (e.g., CTA = A. Herder, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* [1963]; UT = C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* [1965]; y KTU = M. Dietrich, O. Loretz y J. Sanmartin, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit* [1976]).



Pardee incluye una breve introducción al proyecto (pp. 7-13), donde describe en forma concisa los estudios anteriores más importantes que trataron los textos rituales de Ugarit. También introduce el diseño de cada capítulo y justifica la presencia de los múltiples apéndices e índices. Cada texto incluido en esta edición, con algunas excepciones debido a su naturaleza fragmentaria, se discute bajo las siguientes categorías: (1) dimensión de la tablilla; (2) estado de preservación de la tablilla; (3) características epigráficas; (4) el lugar exacto de su descubrimiento; (5) la indicación de la *editio princeps* junto con una bibliografía selecta; (6) el texto transliterado; (7) comentarios textuales (letras problemáticas o no claras, tablillas dañadas, etc.); (8) traducción; (9) el texto vocalizado; (10) la estructura del texto (basándose en divisiones lógicas y patrones literarios); (11) comentario detallado de los problemas o temas centrales del texto donde Pardee interactúa con otros eruditos; (12) conclusiones generales. Como se nota de esta lista, el trabajo es exhaustivo y representa una labor de décadas de trabajo con estos textos. La extensión de la discusión de Pardee se documenta con la cantidad de páginas dedicadas a los textos, ¡un total de 897!, promediando más de 10 páginas por cada texto (aunque para muchos textos extensos se dedica más espacio, e.g., RS 1.001 [texto de 22 líneas = 77 páginas, pp. 15-91] o RS 1.003 [texto de 55 líneas = 71 páginas, pp. 143-213]). Pardee incluye también un capítulo con conclusiones significativas (pp. 898-935), en el que presenta varias listas extensas de las divinidades, la cantidad de las personas que ofrendaron, la relación entre deidad y ofrendantes, las categorías de ofrendas, los objetos incluidos en las ofrendas, etc., y evalúa esta inmensa base de datos. Es de interés para un estudioso de la Biblia, notar la ausencia de referencias a la sangre y la grasa en el sistema sacrificial de Ugarit, en contraposición con la importancia que se le otorga en el texto bíblico (p. 923). Pardee evalúa el tiempo ritual del culto ugarítico, teniendo en cuenta el calendario lunar que se utilizó en Ugarit (pp. 925-28), así como también el espacio ritual (pp. 928-29) donde se destaca claramente el palacio real junto con los templos de la ciudad.

Al final del segundo tomo de la obra se encuentran tres apéndices importantes. El primero representa, como una base de datos, los eventos rituales según el orden de los textos en la obra, seguido por una lista de los dioses mencionados, los tipos de ofrendas y los actos rituales, los ofrendantes, el tiempo ritual y el espacio ritual. El segundo apéndice incluye una lista de los nombres de las divinidades (con todas sus formas), mientras que el tercer apéndice incluye una lista sistemática de las dimensiones físicas de las tablillas. Se debe notar la extensión de estos tres apéndices, a saber, 166 páginas. La obra también contiene un índice de las palabras ugaríticas que aparecen en los textos (pp. 1103-22), una bibliografía extensa (pp. 1223-61) y figuras de las tablillas discutidas junto con algunas fotos de los textos más complejos.

La obra es voluminosa y su contenido es rico y abundante. De vez en cuando el lector se siente un poco abrumado por la cantidad de los datos incluidos y por la minuciosidad en los detalles de la obra realizada por Pardee. Cualquier persona que quiera trabajar en el futuro con la religión de Ugarit (y por extensión de Canaán, aunque hay que recordar que la equivalencia simplista de Ugarit = Israel no es factible) deberá

tomar en consideración el trabajo realizado por Pardee. Aunque entra muchas veces en discusión directa con interpretaciones divergentes de otros eruditos, siempre trata de mantener la prioridad del texto sobre la prioridad de un modelo interpretativo. En este sentido, Pardee representa una notable alternativa a muchos intentos modernos que en primer lugar parten de un modelo y después tratan de explicar los datos primarios (e.g., textos, imágenes, cultura material) dentro de este modelo.

Por su costo elevado, justificado por la calidad de impresión y encuadernación (aunque no tiene tapa dura, pero los tomos son cosidos), puede hacer que resulte prohibitiva y, por tanto, limitada su inserción en el mercado. Otro factor limitante (especialmente en los EE.UU.) es el idioma de la publicación. Aunque el francés es elemental para los estudios ugaríticos y cuneiformes, su uso en los estudios bíblicos es escaso. Afortunadamente, existe también una alternativa más económica (y escrita en inglés) de la obra de Pardee que salió en una serie publicada por la Society of Biblical Literature (véase Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* [Writings from the Ancient World 10; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2002]), y que cuesta solamente US\$ 29,95. Aunque no contiene todos los textos de la obra en francés, representa un volumen accesible para este campo importante de los estudios rituales ugaríticos. ¡Felicitaciones al autor y a la editorial por el logro de una edición crucial con los textos rituales de Ugarit que será la base para futuras investigaciones en este género literario tan importante!

Gerald A. Klingbeil

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*The Tabernacle in the Narrative History of Israel from Exodus to the Conquest*, por Myung Soo Suh. Studies in Biblical Literature 50. New York-Washington D.C.: Peter Lang, 2003. Pp. xvii + 182. ISBN 0-8204-6152-0. US\$59,95.

Myung Suh comienza su trabajo haciendo una serie de aclaraciones sobre temas y términos que serán clave en su investigación (pp. 10-14). Por ejemplo, “historia narrativa” significa el desarrollo histórico de un evento pero desde una óptica narrativa y no específicamente como la ciencia moderna entiende la historia. Por otra parte, los relatos relacionados con el “tabernáculo” representan una tradición narrativa diferente a los que mencionan “la tienda del encuentro”. Finalmente, aclara el significado de “guerra de YHWH”, “guerra santa” y “guerra divina”. Sus definiciones de términos son explícitas aunque su propuesta, basada en que los términos “tabernáculo” y “tienda del encuentro” denotan dos lugares diferentes, es difícil de aceptar.

En el capítulo 2, Suh propone un nuevo punto de vista con relación a la naturaleza del Éxodo. De acuerdo al autor, uno de los propósitos de la salida de Egipto fue mostrar el poder universal del Dios de los hebreos. El otro objetivo fundamental fue el de conseguir los metales preciosos necesarios para construir el tabernáculo. Esto redefine en cierta medida algunos puntos de vista tradicionales con respecto del éxodo. Lo más

aceptable hasta ahora era que Israel había salido para tomar posesión de la tierra prometida a Abrahán y para ofrecer sacrificios al Dios verdadero. La propuesta de Suh, aunque innovadora, se limita a destacar como asuntos principales lo que quizá en el relato bíblico sean cuestiones colaterales.

Luego, en el capítulo 3, el autor analiza las narrativas adyacentes a los relatos del tabernáculo y sus funciones. Investiga la conexión literaria entre los sucesos acontecidos en el viaje de Egipto a Canaán y la narrativa del tabernáculo en sí. Se pregunta cuál es la función de los relatos de las aguas de Mara, el maná y las codornices, el agua de Masá y Meriba, la batalla con los amalecitas, la visita de Jetro, la teofanía y el pacto establecido en el monte Sinaí. Para Suh estos relatos no son casuales sino que forman parte de la gran cadena narrativa del tabernáculo, la cual desembocará finalmente en la descripción del tabernáculo como el centro militar de la comunidad (p. 55). A través de la mayoría de los relatos, YHWH aparece como el guerrero divino, lo que permite concluir que el tabernáculo es el cuartel militar de Israel donde la deidad militar habita. La presencia militar de YHWH es representada por el arca, la cual funciona como emblema de guerra y a la vez como objeto cúllico. El carácter doble del arca y del tabernáculo corresponden con el carácter doble de Israel funcionando como una comunidad cúllica y militar (p. 62).

El intento de Suh de argumentar a favor de una unidad temática en la narrativa del éxodo es digno de mérito. Sin embargo, su único argumento es la relación temática con el tabernáculo desde el punto de vista militar. El autor no elabora un análisis literario detallado y se limita a declarar la conexión temática de los diferentes relatos. Una vez más considero que el carácter militar de los eventos mencionados, incluso de la participación de YHWH en acciones bélicas, no justifica un énfasis pronunciado en situaciones puramente contingentes como fueron las guerras de Israel. Me parece que la narrativa del tabernáculo no justifica considerar a Israel como una comunidad de naturaleza militar, sino más bien como una nación espiritual que habría de revelar el carácter misericordioso y justo de YHWH.

Suh dedica el capítulo 4 al análisis de la narrativa del becerro de oro en contraste con la del tabernáculo. La narrativa del becerro de oro es colocada entre las instrucciones para construir el tabernáculo y la ejecución del mismo. Aunque muchos comentaristas han leído por separado estos relatos, Suh encuentra una unidad temática mediante la cual los considera literariamente inseparables. Para el autor, la relación temática entre el tabernáculo y el becerro se produce cuando las órdenes para construir el tabernáculo son similares a las enunciadas para la construcción del becerro. Ambos fueron construidos sobre la base de un modelo mostrado previamente, tenían también un altar enfrente y además se habría de ofrecer sacrificios en sus correspondientes altares para asegurar la presencia de YHWH. Suh concluye que el becerro no era un ídolo sino un símbolo de Moisés, quien se había ausentado temporalmente y, tal cual como sucedía en Egipto y en el ACO, el becerro era también un símbolo de guerra (pp. 86, 88). En consecuencia, el becerro competía con YHWH y con el arca como símbolo militar de Israel. Por lo tanto, debía ser inmediatamente destruido pues el arca

contenida en el tabernáculo era el único símbolo permitido de la presencia militar del Dios de Israel. Suh continúa su análisis literario de una manera lógica y concisa. Sin embargo, su presuposición del tabernáculo como cuartel militar y del arca como símbolo de las guerras del Dios militar de Israel lo condiciona constantemente en cada uno de sus análisis y las conclusiones correspondientes. Invariablemente en cada narrativa analizada confirma su tesis militar del tabernáculo.

El capítulo 5 está dedicado al tabernáculo, la gloria de YHWH y las crisis de liderazgo que tuvo que enfrentar Israel. Después de la erección del tabernáculo, la gloria de YHWH aparece sobre el tabernáculo de la misma manera que lo hizo en el monte Sinaí. Este fenómeno es una manera de confirmar el liderazgo cívico de Aarón indudablemente especificado en Levítico (p. 100). Luego, el liderazgo militar de Moisés es confirmado a través de las dos listas de censo narradas en Números. Toda la organización militar es establecida alrededor de la persona de Moisés. Las tribus y el pueblo en general responden a una jerarquía militar perfectamente establecida. Además, Aarón y los levitas ocupan el lugar más cercano, rodeando y protegiendo el tabernáculo. Finalmente, Suh propone que las rebeliones contra la jerarquía militar y cultural establecida se diluyen con la manifestación de la gloria de YHWH. Por ejemplo, la manifestación de celos y envidia por parte de María y Aarón, el intento de regresar a Egipto después de negarse a entrar a la tierra de Canaán, la rebelión de Coré, el levantamiento en Meriba, todos estos casos son resueltos y se confirma la autoridad de Moisés y Aarón. De esta manera, el tabernáculo funciona como un protector del liderazgo cultural y militar establecido por YHWH. Suh nuevamente confirma su tesis militar haciendo énfasis también en el aspecto cultural. Personalmente, pienso que el aspecto militar, aun en las crisis de liderazgo de Israel, sigue siendo un asunto secundario. Los desafíos a la autoridad de Moisés y Aarón no dejan de ser una rebelión contra los propósitos de YHWH de establecerlos en la tierra de Canaán y de revelar su voluntad a los pueblos vecinos. Es verdad que la autoridad militar era afectada en cualquier rebelión que produjera contra el liderazgo de Israel, pero no deja de ser un asunto colateral, por cuanto la naturaleza de la autoridad de Moisés y Aarón no tenía exclusivamente un carácter bélico.

En el capítulo 6, Suh analiza la situación del arca y el tabernáculo en la narrativa de la conquista. Primero, el autor destaca algunas conexiones alusivas entre el Pentateuco y el relato de la conquista en Jos 1-11. Para el autor, muchos motivos del éxodo se repiten en las escenas de la conquista. Por ejemplo, hay similitudes entre los relatos de Rahab quien ocultó a los espías y Jocabed quien ocultó a Moisés. También, se debía cruzar el Jordán como se había cruzado el mar Rojo. Igualmente, se celebró la pascua en Egipto y ahora la de Gilgal antes de entrar a Canaán. En general, hay suficiente paralelismo entre la vida de Moisés y la de Josué. En el cruce del Jordán, previo a la entrada de Canaán, se observa que YHWH es el comandante en jefe del ejército de Israel y Josué el sub-comandante. Todo el relato de la conquista y las órdenes de Josué tienen un sabor militar. Incluso el arca abriendo el camino y el transporte del tabernáculo inducen a considerar todo el evento como una guerra sagrada. También, el papel del

arca en la conquista de Jericó, y la tragedia de Acán dejando por sentado que ya no era necesario despojar a los pueblos de metales preciosos, pues el tabernáculo ya estaba construido. Por último, el altar de las tribus de Transjordania lejos de ser un motivo de división contribuyó a la integridad de Israel como pueblo. En conclusión, Suh sugiere que una ideología cültica-militar es introducida a lo largo de toda la narrativa de la conquista (p. 128). Posiblemente en el relato de la conquista es donde más se justifica la tesis militar del autor. Sin embargo, de acuerdo con Deuteronomio, el propósito de Dios era establecer una nación que sirviera de testimonio de sus leyes justas y misericordiosas. El tabernáculo habría de servir como centro de adoración y custodia de las leyes de YHWH a través del sacerdocio aarónico.

Aunque hay una actividad militar de Israel, no se puede afirmar que el tabernáculo tuviera una función cultural y otra militar de igual envergadura. Si el tabernáculo fue una oficina de la estrategia militar de Israel y si el arca fue un emblema militar, fue un asunto circunstancial, pero no intrínseco a la naturaleza del mismo. Me parece que Suh centra demasiado su tesis en el aspecto militar del tabernáculo en desmedro del cultural.

En conclusión, el estudio de Myung Suh es verdaderamente original y contribuye en gran medida a la comprensión del tabernáculo israelita, el cual es un tema escasamente investigado. Aparte de las observaciones ya realizadas a lo largo de la reseña, se puede decir que la cantidad abundante de notas bibliográficas con sus respectivos comentarios es una evidencia de la erudición con la que Suh realiza su investigación. Su trabajo es muy ordenado y sigue una argumentación lógica, coherente y progresiva. Igualmente, su comprobación de narrativas literarias menores, conectadas con la narrativa del tabernáculo, es una interesante contribución para fundamentar la unidad literaria del Pentateuco.

Raúl Quiroga  
Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA