

do a Dios de su *abandono*. Existe una larga historia, que ciertamente no es pacífica, en la interpretación de este pasaje y, más en concreto, en la dimensión que es necesario atribuir al abandono de Jesús en la cruz. Al igual que en el primer capítulo, Battaglia nos ofrece aquí un título con clara intencionalidad teológica: «Jesús abandonado, el predilecto del Padre». Es decir, el abandonado es, al mismo tiempo, el predilecto del Padre. Nada, pues, del rechazo ni de la maldición del Padre que Lutero creía ver en estas palabras pronunciadas por Jesús en la oscuridad del mediodía del primer viernes santo. De hecho en las páginas que el A. dedica a la consideración de Mt 26, 47 (pp. 95-102), Lutero ni siquiera es citado. Tampoco son citadas, p. e., las páginas que von Balthasar dedica a este asunto en *Mysterium Salutis*, donde su intelección de Mt 26 47 subraya considerablemente no sólo lo que el *abandono* de Jesús en la cruz tiene de experiencia mística, sino también lo que tiene de abandono por parte del Padre (cfr. *Mysterium Salutis*, III/II, Madrid 1969, 218-227).

En cierto sentido, la cuestión agitada en torno a esta palabra de Jesús en la cruz es aquí reconsiderada, entre otras muchas razones, porque el A. entiende que no se puede afirmar con toda seguridad que estas palabras fueran pronunciadas así por Jesús: «Aunque no se está en grado de decir una palabra definitiva sobre la historicidad del grito —afirma en la p. 96—, permanece indiscutible que la atribución a Cristo agonizante del Salmo 22, 2 representa la lectura más verdadera, hecha por la comunidad primitiva, de cuanto el Señor ha vivido en aquel momento». La conclusión del capítulo pone de relieve que en el mismo abandono de que se habla en Mt y Mc se está revelando al creyente que el abandonado es, al mismo tiempo, el predilecto

del Padre: «La presentación de la dimensión icónica del misterio de Cristo comenzada en el capítulo primero, ha adquirido en el curso de este segundo capítulo nuevos motivos de atendibilidad: la cruz se presenta últimamente en su peculiaridad irreductible de acontecimiento en el cual culmina la manifestación de la gloria de Jesús como Hijo Unigénito de Dios, enviado por Él y ofrecido al mundo en el Espíritu como el Predilecto, la propia imagen perfecta (...). La fe no minimiza, no niega, y mucho menos reniega de la humillación, el escándalo, el dolor que han marcado la pasión del Hijo de Dios hecho hombre; ella permite, en cambio, aceptarla íntegramente y, por tanto, aceptar íntegramente el escándalo de la cruz, abriendo así el camino para la consideración del misterio de Dios oculto en Él, pero oculto sólo para los ojos de quien no cree» (p. 102).

L. F. Mateo-Seco

J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, («Lectio Divina» 150), Ed. du Cerf, Paris 1992, 136 pp., 13, 5 x 21, 5.

Breve y sugerente libro dedicado a la revelación que Dios hace de Sí mismo en el Antiguo Testamento. Se recogen en él unas lecciones dadas por el A. en el Instituto Católico de París primero a laicos, y más tarde ampliadas para alumnos del II Ciclo de estudios eclesiológicos.

La estructura del libro es sencilla y, al mismo tiempo, de una gran coherencia. La primera parte gravita en torno a tres *teofanías* en momentos claves del Antiguo Testamento: la *experiencia* de Dios que reciben Elías, Moisés y Samuel. Se trata de momentos verdaderamente capitales en la revelación que Dios hace de Sí mismo y que marcan

con signo indeleble la fe de Israel. Las tres narraciones, además, tienen evidentes rasgos comunes junto a sus características propias. El A. comienza con la experiencia de Elías tal como es relatada en 1 Re 19, 1-8, continúa con la de Moisés narrada en Ex 33, 18-21 y termina con la de Samuel contenida en 1 Sam 3.

En el tiempo, la *teofanía* de Elías es posterior a la de Moisés y, sin embargo, es un acierto haber comenzado por aquí. Analizando en primer lugar el relato de la *teofanía* a Elías en el monte Horeb, se capta mejor la profundidad de los lazos que unen esta *teofanía* con la de Moisés, al mismo tiempo que se constatan sus diferencias. Briend, que analiza pacientemente los textos sin cansar nunca al lector, se detiene en las traducciones posibles de 1 Re 19, 12, cuando se está describiendo el paso de Yahvé: «*Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahvé en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave*». Tras presentar algunas de las traducciones francesas —tras el fuego, «*le bruit d'une brise légère, le bruissement d'une souffle ténu, le son d'une brise légère, un doux et subtil murmure, un son doux et subtil*»— el A. muestra su preferencia por la siguiente: «*et après le jeu, une voix, un silence subtil*» (p. 26). A la belleza poética del momento que se pone de relieve en esta traducción han de sumarse las hermosas sugerencias teológicas contenidas en la expresión «voz y silencio sutil». A juicio de Briend, Ex 33 y 1 Re 19, 9-8 «nos ofrecen dos traducciones de la experiencia de Dios que son irreductibles la una a la otra, aunque la tradición no haya dejado de aproximar las dos figuras de Moisés y Elías, cosa que el texto bíblico recomendaba o favorecía por ciertos detalles» (p. 50).

La segunda parte del libro intenta precisar cómo la Escritura habla de

Dios. Se tratan tres cuestiones: ¿puede llamarse madre a Dios?; ¿por qué la experiencia de la revelación de Dios es al mismo tiempo la experiencia de su ocultamiento?; ¿qué quiere decir la Escritura cuando afirma que Dios es inefable, es decir, que Dios se encuentra por encima de toda comparación?.

Ponderado y sobrio el tratamiento de la cuestión de la paternidad y maternidad de Dios. El lenguaje sobre Dios utilizado por la Sagrada Escritura —se concluye tras un análisis de aquellos textos del Antiguo Testamento en que se insinúa la imagen de Dios como madre— exige un discernimiento que debe llevar hasta su origen antropológico, sus límites y la relación entre ambos Testamentos. En efecto, en el Antiguo Testamento, la denominación de Dios como padre es una forma metafórica de hablar. Sólo con la revelación del Nuevo Testamento el término padre es aplicado a Dios en su sentido propio en cuanto padre de Jesucristo.

En cualquier caso, conviene tener presente que no se puede hablar de Dios más que con lenguaje humano —prosigue diciendo Briend en su discurso— sin que por ello se pueda encerrar a Dios en este lenguaje. «Sobre la base del dossier bíblico presentado, Dios no es ni masculino ni femenino, aunque se le atribuyan cualidades masculinas y femeninas (...) Otra conclusión a la que nos invita la lectura de los textos bíblicos es la gran libertad con la que la Escritura usa el lenguaje humano para hablar de Dios, incluso cuando este lenguaje está marcado por la sexualidad (...). El lenguaje bíblico no es otra cosa que antropomórfico y, a su manera, testimonia también la trascendencia de Dios» (pp. 88-89).

L. F. Mateo-Seco