

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

F. Fernández Ramos, *El Nuevo Testamento. I. Presentación y contenido*, Síntesis 1/I (Madrid: Sociedad de Educación Atenas 1988) 395 pp.

Tenemos la satisfacción de presentar este libro del profesor de N.T.: Escritos de Juan, de nuestra Facultad. Comienza notando que en la Biblia pueden distinguirse varios niveles de lectura: el literario, el religioso y el cristiano. Los primeros cristianos encontraron en el A.T. la clave adecuada para adentrarse en el misterio de Jesús. Separar el A.T. del N.T. iría en contra de la continuidad divina del plan de salvación.

Al considerar la *interpretación de lo antiguo por lo nuevo*, recuerda que la validez del A.T. no deriva de la repetición del mismo en su literalidad más exacta y fiel. Lo entiende ya así la tradición targúmica, al desarrollar el texto mediante una alteración interpretativa del mismo. Más aún el método midrásico, justificado desde la concepción de que la Biblia no es una colección de relatos sobre el pasado, sino la revelación singular y concreta de la voluntad de Dios para el pueblo a lo largo de las generaciones. El *pesher* cristiano, lo mismo que el de Qumran, es una interpretación escatológica y carismática para penetrar el misterio de las profecías del A.T. La tipología es un intento de establecer la correspondencia existente entre el pueblo y los acontecimientos del pasado con los sucesos del presente o del futuro. La alegoría parte del supuesto de que existe un sentido secreto que subyace a los textos del A.T.; pero el significado oculto tiene una esencial referencia escatológica. No es fácil distinguir entre la interpretación alegórica y la tipológica por lo que se refiere al N.T., que además utiliza otros métodos hermenéuticos propios del judaísmo rabínico. La diferencia fundamental que establece el cristianismo frente a la concepción apocalíptica es que el futuro esperado por la apocalíptica judía para el fin de los tiempos, es ya para el cristiano una realidad presente, aunque su manifestación definitiva todavía esté en vías de consumación. Para el N.T. la autoridad suprema es el Señor, hacia el que se orienta la misma Escritura.

Presenta luego *el Evangelio multiforme*. Reseña las formas más importantes para la trasmisión del mensaje cristiano: 1) Palabras de Jesús (sentencias o logia, palabras proféticas y apocalípticas, sentencias «legales» y reglas de la comunidad, palabras autoreveladoras, enseñanza en parábolas y enseñanza en discursos). Formas mixtas como los apotegmas conflictivos, los instructivos o doctrinales y los biográficos; 2) Hechos de Jesús (Historias

de milagro, leyendas y relatos de la pasión). Fuera de los evangelios, destaca las fórmulas de fe o confesiones cristianas, himnos primitivos, textos litúrgicos, formas parenéticas, el esquema cronológico de la revelación). En cuanto a la relación entre *el Evangelio y los Evangelios*, destaca que los evangelios no son una historia ni una biografía de Jesús, ni «memorias» de Jesús, ni narraciones «helenistas» de milagros. El género literario «evangelio» es una creación nueva. En ellos el motivo determinante es la fe. La fuerza creadora o estructuradora del material evangélico es la muerte y resurrección de Jesús, que, proyectada sobre su pasado, lo iluminó descubriendo todo su alcance y significado. Durante más de treinta o cuarenta años existió el Evangelio sin los evangelios. Los evangelios fueron escritos desde el Evangelio. Los primeros transmisores de la tradición de Jesús estaban interesados en una transmisión fiel; pero en función de unos determinados oyentes con sus necesidades concretas. Su tarea estuvo presidida por cuatro principios: selección, síntesis, adaptación y proclamación. Respecto a *la cuestión sinóptica*, juzga que la prioridad de Mc es hoy indiscutible; pero que la necesidad de recurrir a la materia propia de Mt y de Lc demuestra claramente la insuficiencia de la hipótesis de las dos fuentes. Piensa que Marcos y el redactor último de Q pertenecían a la misma escuela teológica. Reseña luego los principios fundamentales en que se apoya la historia de las formas: literario, sociológico (con el que no está de acuerdo en absoluto), e histórico. La convicción fundamental de la historia de la redacción es que nuestros evangelios no son simples residuos de la tradición original cristiana, sino obras literarias. En los que atañe a *la fuente Q*, recuerda que detrás de Q tenemos una tradición kerigmática, no simplemente una colección de palabras parenéticas del Señor. Los aspectos teológicos de Q giran en torno a que Jesús es el Hijo del hombre (con lo que aquellos cristianos resolvieron la unidad de historia y kerigma), el discipulado como motivo principal, y la proximidad-presencia del Reino de Dios. En su primera fase Q tenía un interés jesuológico y su pensamiento dominante es profético-apocalíptico. En su segunda fase tiene un interés primariamente cristológico. Sobre la *historicidad de los evangelios*, no reclama la historicidad «histórica», ni tampoco sirve la «dogmática» o «apológica». Defiende la historicidad «evangélica», la fiabilidad de las narraciones evangélicas.

Presenta luego *el Evangelio según Marcos*, que supo descubrir la relación existente entre el kerigma y la historia. Junto a la tradición profética, pero no mesiánica, de Jesús, Marcos conoce también la tradición kerigmática. Para integrarlas se sirvió del «secreto mesiánico», algo así como la versión que nos da Marcos de la tensión existente entre un mesianismo triunfalista y un mesianismo doliente. El verdadero centro de gravedad de Mc es la teología de la cruz. Coloca la primera edición (EF) en el año 70 y en torno al 75 el evangelio en su forma actual. Sobre *el Evangelio según Mateo*, nota que Mateo se propuso ofrecer simultáneamente y en conjunto armónico Mc y Q y tuvo a su disposición además otras tradiciones. Para Mt la historia de la salvación se divide en dos grandes épocas: la del judaísmo y la de Jesús. El tiempo de la Iglesia es como una extensión o subcategoría de la época de Jesús. La «redacción» de Mateo recoge la tensión dialéctica entre la misión a los judíos (aspecto predominantemente prepascual) y la misión a los gentiles (predominantemente postpascual). Es un evangelio primariamente cristológico, no eclesiológico. En cuanto a la perspectiva teológica que ofrece *el Evangelio según Lucas*, destaca la presentación del Jesús misericordioso

en un evangelio de la salvación universal, la paz y la bienaventuranza, el Espíritu Santo, la alegría, la salvación. Combina esta visión con la de una historia en tres tiempos (el del A.T., el de Jesús y el de la Iglesia). El libro concluye con la presentación de los *Hechos de los Apóstoles*, donde Lucas escribe como historiador y teólogo al mismo tiempo. Su obra tiene un gran valor histórico informativo. Refleja un cristianismo seriamente preocupado por su relación con los no cristianos y, particularmente, los problemas teológicos de la parusía y la libertad de los étnico-cristianos frente a la Ley. Lucas elabora un concepto preciso de testigo y de testimonio para demostrar la continuidad entre Jesús y la Iglesia.

Esta obra no pretende ser una introducción clásica al N.T. centrada en los planteamientos de la crítica literaria e histórica. Como indica el título es, sobre todo, una presentación, que se detiene bastante en la reseña de los contenidos de cada libro. Como es propio de una visión sintética, amplia y densa, presupone mucha selección de interpretaciones y opciones exegéticas de las que otro exegeta puede disentir. Pero no es la discusión científica el objetivo del volumen, sino una presentación general de cada uno de los libros neotestamentarios con sus problemas fundamentales, para llevar a una lectura cristiana más informada a estudiantes de teología, dedicados a la pastoral y cristianos en general, precisos de una aproximación más cultivada a los documentos fundamentales de nuestra fe. Auguramos al autor éxito en la difusión de una obra, que es fruto de muchos años de docencia y predicación sobre el N.T.

R. Trevijano

E. Best, *Paul and his Converts*, The Sprunt Lectures 1985 (Edinburgh: T. & T. Clark 1988) VIII, 177 pp.

Como fuentes pertinentes, el autor se limita a 1-2 Cor, Gal, Flp, 1 y 2 Tes (que considera tan paulina como la primera) y Flm; pues estima que en Rom el Apóstol se aproxima a sus lectores de modo diferente a cuando se dirige a sus conversos. Hubo tensiones entre su papel como evangelista y teólogo y el de pastor (2 Cor 2, 12-13). El objetivo de las cartas paulinas queda sumariado en el del envío de Timoteo a Tesalónica (1 Tes 3, 2).

Hay dos tipos básicos de modelo usado por Pablo para retratar su relación con sus conversos: el recíproco y el superior/inferior. Este último sugiere una relación autoritaria; pero no la precisa si el poder gobernante es el amor. Pablo se coloca regularmente en el papel de «padre», porque vivía en una sociedad patirarcal. En el judaísmo, como en los mundos griego y romano, el padre era responsable de la instrucción de sus hijos. Se considera padre de sus conversos desde el momento de su conversión. La metafórica de Pablo como padre deriva del mundo antiguo en general y no se confunde con la de Dios como Padre. Los buenos padres (o maestros) consideran su tarea primordial la de capacitar el crecimiento, la maduración de sus hijos. Pablo da por supuesta cierta medida de madurez en sus conversos. La libertad, relacionada con la madurez, es el ideal para los cristianos; pero a veces Pablo comprueba que no son tan maduros como le gustaría que lo fuesen. Los conversos de Pablo son adultos en edad y madurez mental; pero jóvenes en la fe. Pablo daba a sus conversos un fundamento nuevo y seguro y les ponía por delante nuevos objetivos.

La imitación de otros era un tema muy difundido en el mundo contemporáneo. Se usaba regularmente en relación a hijos y padres, discípulos y maestros, súbditos y gobernantes. En 1 Tes Pablo se ve, junto con sus compañeros, como modelo para los tesalonicenses, no sólo en sufrimiento sino también en amor. El principal pasaje en que se pone como modelo es 1 Cor 4, 6-21. En 1 Cor 11, 1 pone en paralelo la imitación de sí mismo y la de Cristo. El tema de la imitación queda siempre vinculado al contexto y restringido a determinadas áreas de conducta. No amonesta al seguimiento como Jesús.

Pablo tenía muchas ventajas que le habrían llevado a una posición de autoridad dondequiera estuviese. Además tenía la vehemente creencia de que Dios le había llevado a una posición de autoridad en la Iglesia. El vínculo común que hacía posible la nueva autoridad quedaba en el reconocimiento, por uno y otros, de tener el mismo Salvador y haber aceptado la misma fe. Pablo no subraya su posición apostólica cuando aconseja o instruye a sus conversos. La posición de que parte es la de «fundador de la iglesia», su padre espiritual.

Aunque los conversos de Pablo le criticaron, no vemos que se le opongan sino cuando han sido excitados por intrusos de otras comunidades cristianas. Hemos de notar que no todo aquel a quien riñe Pablo ha de colocarse entre sus opositores. La polémica de Pablo en 1 Cor 1-4 (dice Best) va dirigida contra los del «partido de Cristo»; pero los trata como a sus hijos en la fe, no como adversarios. Cuando Pablo tolera a los que tienen escrúpulo de los idolotitos y no rechaza a los que valoran demasiado la sabiduría, está tratando con sus propios conversos. Hace de esta práctica de tolerancia un principio en Rom 15, 7 y más aún en Flp 4, 2-3 y 2 Cor 7, 8. Pero esta tolerancia tiene un límite (Gal 1, 8-9). Best juzga imposible trazar una pintura exacta de los opositores de Pablo en Gal, 2 Cor y Flp, que objetaban principalmente a su reclamo de ser un apóstol y a su evangelio. Cuando él ataca el carácter de sus adversarios parece ir demasiado lejos. Pablo, al oír que algunos desconocidos, estaban turbando sus iglesias, pudo haberlos visto bajo luz mucho peor que si los hubiera conocido personalmente.

El segundo de los principales tipos de modelo que controlaron las relaciones de Pablo con sus conversos es el recíproco, que aparece del modo más obvio en la metáfora del cuerpo. Hay otras áreas en que Pablo piensa en términos de igualdad. Uno de los pasajes más notables sobre su relación con sus conversos es 2 Cor 1, 3-7. Es en Flp donde más usa el lenguaje de compañerismo y coparticipación. Pablo deriva sus dos descripciones de padre y hermano de sus conversos de dos campos metafóricos distintos.

Nuestro autor recuerda para concluir que todos operamos con varios modelos de conducta en nuestra vida diaria. Piensa que el curso de la historia de la Iglesia puede describirse, en parte, como la lucha entre los dos modelos, el superior/inferior y el recíproco. El primero tiende a un gobierno jerárquico y el segundo a uno carismático. En la práctica existe en cada iglesia una mezcla de ambos. El modo en que el liderazgo opera en pequeños grupos queda más próximo a los modelos recíprocos de Pablo que a sus modelos superior/inferior. Si Pablo parece demasiado paternalista en sus tratos con sus iglesias, este es un rasgo común con muchos fundadores de nuevos movimientos. Era tolerante y conciliador con muchos con quienes estaba en desacuerdo; pero no siempre con los que tenía por intrusos que

desviaban a sus conversos. En muchas cuestiones supo ser flexible y acomodarse a otros (1 Cor 9, 19-23; 10, 23).

De las tres áreas más importantes de la obra de Pabo, pionero misional, teólogo y pastor, Best, acorde con el auditorio de sus conferencias (principalmente de dedicados a la tarea pastoral) se ha concentrado en la última, que, en su opinión ha sido a la que se ha prestado menos atención. Ha señalado de entrada que aproximarse al Apóstol desde esta perspectiva no significa que haya que aceptarle como el pastor perfecto o el modelo para pastores modernos. Algunas de sus observaciones puntuales no son, en efecto, «haglográficas» y puede que a algún lector le parezcan un tanto sesgadas. A otros, simplemente, realistas. Nuestro balance de conjunto es positivo, aún señalando que este estudio no toca grandes cuestiones exegéticas pendientes ni se caracteriza por su originalidad. Algunas de las hipótesis exegéticas que maneja son discutibles; pero no desmerecen de un exegeta bien informado.

R. Trevijano

M. Y. Macdonald, *The Pauline Churches. A Socio-historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings*, SNTS MS 60 (Cambridge: Cambridge University Press 1988) XIV, 286 pp.

Este estudio socio-histórico sigue la huella al proceso de institucionalización de varios aspectos de la vida comunitaria: actitudes hacia el mundo/éticas, estructuras ministeriales, formas rituales y creencias. El corpus paulino provee un lugar válido para estudiar el desarrollo de la primitiva iglesia, porque contiene los escritos más tempranos accesibles (las cartas propias de Pablo), escritos que datan del comienzo del s. II (las Pastorales) y escritos característicos del período ambiguo que sigue a la desaparición de las autoridades más tempranas (Col y Ef).

Cuando los estudiosos del N.T. han comparado la vida de las comunidades de Pablo con la clase de cristianismo que vino después, han enfocado particularmente la formación de oficios eclesiásticos en detrimento de un estilo de ministerio centrado en el Espíritu (Así Bultmann, Campenhausen, E. Schweizer y de modo extremo Käsemann). Los estudios de los últimos quince años ponen en duda esta pintura de las iglesias paulinas como comunidades puramente gobernadas por el Espíritu.

La autora destaca el estudio de P. L. Berger-Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City, N.Y. 1966) como de importancia primaria para esta investigación de la institucionalización en el movimiento paulino. Su tesis fundamental es que hay una relación dialéctica entre el individuo como productor y el mundo social del individuo como producto. El nivel final queda representado por el universo simbólico. Junto a la obra de Berger y Luckmann sobre «institucionalización» considera particularmente relevante la de Weber sobre «rutinización» del carisma. Las formaciones sociales pueden ser sólo transmitidas a una nueva generación como un mundo objetivo que confronta al individuo de un modo similar a la realidad del mundo natural. También la intuición de Holmberg de que, con el paso del tiempo, la institucionalización de la vida eclesiástica llega a ser menos libre para desarrollarse en una variedad de direcciones, es de gran valor para rastrear la solidificación gradual de universo simbólico reflejado

en las paulinas y las deuteropaulinas. Como apunta Holmberg, la transformación del grupo carismático en torno a Jesús en una Iglesia, con una doctrina, culto y organización, puede ser descrito, en la terminología de Weber, como una rutinización del carisma. Weber afirma que, para que sobreviva la innovación resultante del carisma, es necesaria la rutinización. Holmberg arguye, contra Weber, que el carisma no es meramente la víctima de la rutinización, sino que busca activamente manifestación institucional. Una aproximación sociológica a la interpretación del N.T. debe contentarse con recurrir a conceptos que han probado su eficiencia en la sociología de la religión. Para evitar reduccionismos, la crítica literaria/histórica provee medios fundamentales de control y corrección. Los modos de interpretación histórico y social científicos pueden servir como medios de corrección y control uno de otro.

El desarrollo de las comunidades paulinas es estudiado en términos de tres niveles de institucionalización. Estos tres estadios (Pablo —Col/Ef—Past) son comparados en los cuatro aspectos de la vida comunitaria antes señalados. Dada la cantidad de datos y la riqueza de los análisis, reseñamos particularmente el segundo aspecto: estructuras ministeriales.

Pablo queda caracterizado como *institucionalización que edifica comunidad*. Las comunidades paulinas están envueltas en un proceso de auto-definición, comprometidas en un proceso de separación de quienes no aceptan su perspectiva de los acontecimientos salvíficos que ocurrieron en Cristo (1 Cor 10, 32). Aunque hay ambigüedad en el pensamiento de Pablo respecto a la existencia de la Iglesia como una tercera entidad, entre sociedad pagana y sociedad judía, en términos de realidad social concreta, el movimiento paulino existe como una tercera entidad. Un obvio instrumento de análisis es la noción de secta de los sociólogos. Un tipo de subsecta es el de las comunidades paulinas, que se define por la respuesta «conversionista» al mundo descrita por B. Wilson. Las comunidades de Pablo no parecen asemejarse al tipo «introversionista» de secta (acaso útil par el estudio de la comunidad joánica o de la de Qumran), porque el Apóstol espera que los miembros tengan que tratar con el mal del mundo (1 Cor 5, 10). Es en una secta conversionista, con su fuerte interés en la evangelización de otros, donde es probable que surjan condiciones que llevan a la transformación de una secta en una organización más semejante a iglesia; donde la acomodación al mundo es más probable. Para proveer una descripción total de los moldes de vida característicos de la secta paulina es muy útil la definición de Theissen del «patriarcalismo de amor». Los papeles de liderazgo pueden haber tomado diferentes formas en diferentes comunidades (contraste entre 1 Cor 12 y Flp 1). En este estadio de desarrollo la institucionalización es un proceso esencialmente «abierto»: podía proceder en direcciones muy diferentes. Aunque no se pueda hablar de oficios fijos en las comunidades paulinas, la formalización e institucionalización de papeles estaba progresando rápidamente.

Col y Ef reflejan el proceso de *institucionalización que estabiliza la comunidad*. Las claras diferencias entre el simbolismo visible en las auténticas paulinas y en Col y Ef indica que el universo simbólico se había ampliado y transformado. La solidificación del universo simbólico hace posible que un sistema de creencias sea transmitido a una nueva generación. En la unión de judíos y griegos en una Iglesia, retratada en Ef 2, 11-22, queda evidente que la tradición está desligada de la situación de conflicto en que nació. No

se usa tanto para legitimar la formación de la secta como para alentar la cohesión interna. Este proceso es aún más aparente en Ef 2,7-10. Col y Ef reflejan la situación de comunidades que tenían que arreglarse con la desaparición de Pablo y con los crecientes peligros de conducta desviada, que vienen con la incorporación de una nueva generación. La situación social evidente en 1 Pe puede ser algo similar a la que queda tras Ef (1 Pe 2, 4-6 y Ef 2, 18-22; 1 Pe 1, 10-12 y Ef 3, 2-6). Tanto Col como Ef despliegan un esfuerzo para estabilizar la vida de la comunidad. En términos sociológicos reflejan un deseo de mantener el universo simbólico modelado durante la misión de Pablo. El término «secta conversionista» sigue siendo apropiado para describir las comunidades de Col y Ef, aunque el foco queda con más fuerza sobre la comunidad asentada. Como Mt, Ef puede ser colocada en esa «tercera generación», el período anterior al establecimiento de la jerarquía, cuando las estructuras de organización están en proceso de llegar a ser más claramente definidas. Si se compara Ef con las Pastorales, o Mt con Ignacio, aparece que las soluciones ofrecidas en este período «en-entretanto», a la cuestión de la organización de la vida comunitaria, tenían escasa viabilidad. Col y Ef preservan instituciones que fueron determinantes para la formación de la secta paulina.

Las Epístolas Pastorales son exponente de la institucionalización que protege la comunidad. Reflejan la continuación del movimiento paulino en el s. II. Pese a las grandes diferencias con los escritos del corpus paulino es evidente que existe alguna continuidad (autoridad del Apóstol, ethos del patriarcalismo de amor). Para quien nota la importancia de la estructura doméstica para la formación de la secta paulina, el dominio de la ética doméstica en la Past no le parecerá un inesperado resbalón dentro de la sociedad grecorromana. Es indudable que encontramos una iglesia más institucionalizada o estabilizada. Recordando la tipología sobre iglesia y secta, desarrollada por B. Wilson, basándose en E. Troeltsch, es la secta conversionista la que tiende hacia el tipo iglesia. Sólo en Tit 3, 3-8 encontramos el lenguaje de transferencia que subraya la separación de la comunidad del mundo de fuera; pero funciona para legitimar una postura de apertura. La conexión de un deseo de evangelizar con un reclamo de respeto para las instituciones de la sociedad, recuerda el vínculo entre misión y respetabilidad social. La misión para evangelizar, expresada en 2 Tim 4, 2, está en el corazón de la identidad de la comunidad. Pero el énfasis primario en 1 Tim 4, 13-15 y a lo largo de las Past, no queda en la exitosa evangelización de los de fuera, sino en asegurar que los miembros de la comunidad se adhieran a la sana doctrina. Respecto a la sociedad grecorromana en conjunto, la comunidad de las Past constituye una secta; pero, en comparación con las auténticas paulinas y Col y Ef, ya se puede hablar de un movimiento del tipo secta al tipo iglesia, indicado especialmente por la disposición del autor a adoptar los valores de la sociedad grecorromana como apropiados para la casa de Dios. En contraste con los escritos más tempranos no se asegura la estabilidad mediante una elaboración del símbolo paulino del cuerpo, ni primariamente por el recuerdo de la clase de transformación que acaece en el bautismo, sino más bien por el esfuerzo en asegurar que oficiales competentes y honorables protejan la casa de Dios contra falsos maestros. En Pablo se descubre la presencia de un lenguaje para describir papeles ministeriales, que más tarde serán empleados como títulos fijos. Huellas de los valores que más tarde serían normativos para determinar quien debía poseer

autoridad. Las Past nos dejan con muchos enigmas respecto a la organización de la comunidad. En contraste con Ignacio, el autor no apunta a defender un particular estilo de ministerio, sino a tratar de asegurar que los candidatos apropiados sean escogidos para el oficio. La noción de la salvación universal, el significado purificador del acontecimiento de Cristo y la promesa de la futura salvación son elementos claves del sistema de creencias de la comunidad de las Past.

Este estudio ha investigado la transformación de la primitiva iglesia desde sus comienzos carismáticos, con una organización aún suelta, a su naturaleza estructurada con más estabilidad en el s. II. Para entender el significado de la transformación es esencial describir las circunstancias históricas que actúan como catalizador del cambio. Uno de los principales intereses de este estudio ha sido explorar la línea de continuidad que conecta los escritos. La importancia del hogar grecorromano para la formación de la *ekklesia* es especialmente visible en las estructuras ministeriales reflejadas por los escritos paulinos y deuteropaulinos. Una creencia en la salvación universal parece haber sido de primaria importancia para el desarrollo de la cristiandad paulina. Un deseo de respetabilidad social, acoplado con esa creencia, parece haberse fortificado a medida que el movimiento paulino se hacía crecientemente visible. La transformación evidente en esos escritos no puede explicarse simplemente en términos de una parusia retrasada o de una lucha contra el gnosticismo.

La autora da muestra de un profundo concimiento tanto de las fuentes como de la literatura exegética contemporánea. Su aproximación sociológica tiene el mérito de no caer en el reduccionismo a que son proclives los intentos parcializados de aproximación al N.T. desde diferentes ciencias humanas; sobre todo cuando se ignoran —lo que no es aquí el caso— los estudios de crítica literaria e histórica. Realmente enriquece la perspectiva exegética el no quedarse en el cuadro de la historia de las ideas y confrontar los datos con las ciencias sociales. Desde su amplísima información, muestra un criterio ponderado. Es esta una monografía de mérito que revalida la provechosa aproximación al N.T. desde las ciencias sociales.

R. Trevijano

M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988) 322 pp.

Las Pastorales han sido compuestas, hacia los años del giro del s. I al II, sobre el trasfondo de una aguda crisis de identidad y continuidad de una comunidad, que se entiende como paulina en el tiempo postpaulino. El autor pertenece a la «tercera generación». La competencia lingüística del autor no se constituye sólo por tradición lingüística paulina, o por dependencia literaria de las auténticas paulinas, sino también, y en mayor medida de lo aceptado hasta ahora, por tradiciones lingüísticas helenístico-judías.

La visión de Pablo como garante de la salvación queda fundamentada en 1 Tim 1, 12-17. El objeto de la oración de agradecimiento autobiográfica es la colocación del Pablo pastoral en su oficio apostólico. 1 Tim 1, 12b muestra la vinculación tradicional de la constatación del ser *pistós* y la trasmisión de un objetivo u oficio. Aquí se trata de la *diakonia* con la que se designa comprehensivamente la entera actividad apostólica de Pablo. El autor ha vinculado así en 1 Tim 1, 12 dos diferentes conexiones lingüísticas tradi-

cionales: la del don carismático y la del encargo de confianza. En las Past se insiste en lo último y hay un retroceso general del Espíritu respecto a la tradición paulina más temprana. La prioridad de Pablo como el primero de los pecadores salvados queda especificada en 1 Tim 1, 16, en que se reconoce a este suceso una importancia tipológica. Prioridad temporal y función prototípica van conjuntas. Se pone así la base para la autoridad exclusiva con que aparece el Apóstol en el desarrollo posterior de las Past.

La estructura básica de la soteriología de las Past es, vista por la literatura exegética, que Dios es el sujeto del acontecimiento salvífico redentor y que el acontecimiento de Cristo describe la realización de la voluntad salvífica universal de Dios. En Tit 1, 1-3 encuentra su expresión más aguda la vinculación exclusiva de la soteriología a Pablo. El acontecimiento de Cristo funciona como *bebaiôsis* de la promesa de salvación escatológica para los fieles, en la medida en que fue experimentado prototípicamente por el Pablo pastoral. Sigue accesible en la vinculación con el que, por ello, viene a ser garante de esa salvación (Tit 1, 2-3; 1 Tim 1, 15-16). No hay otro *euaggélion*, *martyrion* y *kérygma* que el confiado a Pablo y por él representado. Las Past incluyen el encargo a Pablo en el acontecimiento salvífico mismo. Según su propia concepción las Past no *contienen* tradición de Pablo, *son* más bien esta, en cuanto que pretenden transmitir contenidos formulados por Pablo para su propio presente, y, por lo tanto, vinculantes. En las Past encontramos de forma aguda la correlación de pseudoepigrafía y comprensión de la tradición. Timoteo y Tito, destinatarios ficticios, representan el principio de la continuidad de tradición entre Pablo y la comunidad de Past y garantizan así la autenticidad de la tradición. Lo propio de la comprensión de la tradición de las Past queda marcado por el concepto *parathékê* (1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 12.14), que atribuye a esa tradición, retrotraída a Pablo, la connotación de *normatividad*, entrando también en juego la *prioridad* paulina. La *parathékê* no es por tanto idéntica con el evangelio recibido por Pablo, sino con la totalidad del material «de Pablo» incluido en las Past (1 Tim 1, 18; 6, 20; 2 Tim 1, 14; 2, 2). El decidido interés de las Past en Pablo, como el origen normativo de la tradición, explica también por qué aferran su comprensión de la tradición al concepto de *parathékê* y no al de *paradôsis*. El primer término subraya en las Past la individualidad de la tradición como tradición *de Pablo*. Sólo con la preservación fiel e incorrupta de ese depósito de tradición, queda asegurada la identidad de la *didaskalia* paulina y no se pierde la continuidad con el Apóstol.

Las Past, en perspectiva histórico formal, son cartas en el contexto de la antigua literatura parenética. Ign. Polyc. tiene llamativos puntos de contacto con rasgos esenciales de la estructura de comunicación epistolar de 1 Tim y Tit. Se trata de un género ampliamente atestiguado por la antigüedad helenístico-romana («Memoranda» ptolomeicos, «Mandata principis» romanos, cartas reales helenísticas y de Juliano). También en otros aspectos se expresa la proximidad de 1 Tim y Tit a las instrucciones a funcionarios recién nombrados. En cambio 2 Tim, considerada generalmente como testamento literario o carta de despedida del Pablo pastoral, corresponde a las características del *typos philikôs* de carta: carta de amistad. Mientras Timoteo y Tito quedan descritos en 1 Tim y Tit como *mandatarios* del Apóstol, Timoteo avanza en 2 Tim a *sucesor* del Pablo pastoral. Con los testamentos judíos participa 2 Tim del fuerte interés en la *tradición* y la preservación de su continuidad ininterrumpida. La continuidad de la tradición se presenta

como mediada por sucesión personal. Sin embargo 2 Tim configura una unidad cerrada y llena de sentido con 1 Tim/Tit. Vincula a las tres cartas la entrada en escena de los maestros de error y la exigencia de delimitarse frente a ellos.

Históricamente paralela a la creciente distancia de las comunidades paulinas a su fundador, corrió, dentro de la historia del cristianismo primitivo, la llamada «instalación de la Iglesia en el mundo» (por el cese de la tensión escatológica mediante la demora de la parusía y por el retroceso de la experiencia de la actividad viva del Espíritu en la vida de las comunidades). Lo que hacía más acuciante el trascender la situación de minoría y buscar una integración social. En las Past se advierte el esfuerzo por conformarse a las normas del campo social ambiental.

En su lucha contra los maestros de error, las Past se vuelven contra una *gnosis judeocristiana*, en sentido amplio, según Schmithals. Pero, recientemente, se intenta identificar los herejes atacados en las Past sin atribuirlos al movimiento gnóstico. A partir de 1 Tim 4, 3 ss. se los entiende como *profetas itinerantes encratitas*. Como hay datos que sobrepasan a éstos, Müller sugiere un segundo frente de *paulinistas entusiastas*; pero queda en contra el topos de la prioridad de Pablo como garante de la tradición. Se trata del entero Pablo y no entra en cuestión quien apela con derecho a Pablo. Los elementos de la posición adversaria no son en sí prueba de su carácter gnóstico; pero, como señala Wilson, llegarían a ser gnósticos en el contexto de un sistema gnóstico. Así el reclamo de la desmundanización radical, determinante del movimiento gnóstico desde el comienzo, tenía que parecer al autor un reto a la instalación en el mundo y un intento de transmitir una nueva identidad en concurrencia con Pablo. Las tres cartas tratan de legitimar la posición del autor como protagonista autorizado de la tradición paulina. Pablo es para el autor y su comunidad una parte indeclinable de su identidad cristiana.

El autor ha analizado con precisión y enjundia los caracteres y alcance teológico del Pablo pastoral y de su concepto de la tradición. También ha puntualizado con finura al figura literaria en que se expresa esta tradición. No nos parece tan acertado en el retrato de la comunidad de las Past; en particular en la atribución del proceso de instalación en el mundo al retraso de la parusía y al retroceso de la experiencia carismática (dos tópicos un tanto gastados de la exégesis de hace unos años). Nos parece más acertada Macdonald, en la obra antes señalada, al llamar la atención sobre lo propio de una secta conversiónista y la creencia en la vocación universal a la salvación. Pero, sobre todo a lo largo de los tres primeros apartados, hace observaciones que merecen la atención de los exegetas.

R. Trevijano

F. D. Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective*, BZNW 54 (Berlin-New York: Walter de Gruyter 1989) XIX, 486 pp.

En la *introducción* señala que quienquiera sea Juan, ciertamente emplea su nombre bien conocido con pronta familiaridad y autoridad. Sobre la fecha de su obra, Mazzaferri piensa que los últimos años de Nerón (54-68) o Domiciano (81-96) son las únicas alternativas serias. También que hay bue-

nas razones para descartar las principales teorías modernas que han cuestionado la unidad del Apoc.

Respecto a las *fuentes principales de Juan*, recuerda que por acuerdo común el A.T. es por mucho el recurso de fuentes más importante de Juan. Recurre principalmente a la profecía veterotestamentaria, no a la apocalíptica judía. Tiene también acceso a las tradiciones sinópticas en una forma suficientemente estable. Es mayor el uso de las tradiciones sinópticas y el prominente, aunque infrecuente, de la mitología pagana que el de la apocalíptica.

Tras una presentación del *concepto de género en criticismo bíblico*, pasa a ponderar la *profecía clásica veterotestamentaria*. Juan no tiene interés por cuestiones complejas tales como el nexo entre culto y profecía, su naturaleza extática, etc. Lo que atrae más seriamente su atención es el retrato del profeta, sobre todo del profeta clásico. La llamada profética propia de Juan está plenamente modelada sobre la narrativa de vocación de Ezequiel. El material puramente visionario de Ez lo elva muy por encima de sus colegas. Pese a su subrayado en visiones, usa de manera más efectiva que Jer las fórmulas de los oráculos proféticos. Ya que el oráculo amenazador es por mucho la forma profética más característica, queda claro que Ez es su exponente más creativo. Las acciones simbólicas jugaron una mayor parte en el misterio de Ez que en los de los otros profetas. Ez es además el más fuertemente estructurado de los tres libros proféticos. Todos los profetas clásicos retratan la restauración prometida en una vivida tipología del segundo éxodo. Ez lleva el concepto a nuevas alturas. Dentro del género de la profecía clásica, el paradigma estructural es amenaza inicial y promesa posterior, separados por oráculos contra las naciones. En la forma la profecía clásica queda caracterizada por los modos de vocación, revelación y proclamación del profeta y la estructura del libro. El contenido de la profecía clásica son sus reseñas de vocación y visión, oráculos tanto amenazadores como benevolentes y su teología. Ez no sólo concuerda enteramente con ese paradigma, sino que por casi todos los criterios debe ser reconocido como el profeta clásico por excelencia.

El autor analiza luego la *apocalíptica clásica*. Un género se define necesaria y suficientemente por características comunes en las tres esferas de forma, contenidos y función. En el corpus general de literatura judía intertestamentaria, que emergió en los tres siglos antes de Juan, aparte de los rollos de Qumran, las únicas características de forma consistentes son la pseudonimia y la forma escrita misma, que son las únicas genéricas. Un análisis de contenidos revela una gran disparidad dentro del corpus. El solo contenido homogéneo en siete obras (*VitAdEv, 1 Hen, ApAbr, TMos, Jub, 2 Bar, 4 Esd*) es escatología, con el único rasgo uniforme de pseudoprofecía, que apunta a un «eskhaton» inminente, sobre un entramado de dualismo, pesimismo y determinismo. Es preferible negar a otras obras su puesto en el género, que ignorar esta patente semejanza entre las siete. En cuanto a función, el verdadero autor de cada una de las obras genéricas pensaba que su propia generación era la última. El recurso a la pseudoepigrafía le sirve para subrayar a la par la inminencia del fin y el propósito determinístico de Dios. Busca inspirar confianza con pseudonimia y pseudoprofecía.

Juan saca también de otras dos fuentes relativamente principales: *Zacarías* y *Daniel*, que se citan con frecuencia para apoyar la noción de que Apoc es apocalíptico. Zac se acomoda al género profético más de lo que

se desvía y le faltan las características esenciales de los contenidos apocalípticos (y de la forma: la pseudonimia): pseudoprofecía, un eskhaton inminente, dualismo, pesimismo y determinismo. Zac no queda cualificado ni para el género de la profecía clásica ni para el de la apocalíptica clásica. Dn es sólo un apocalipsis aproximado, no un miembro nuclear del género. No hay razón además para presumir que los empréstitos de Juan a Dn son más genéricos que el de la mitología pagana en el c. 12.

En cuanto a la *profecía neotestamentaria*, la información de que disponemos es demasiado escasa. El ministerio de *paráklésis* es extremadamente común y de ninguna manera confinado o aún dominado por profetas. Rom 12, 6.8a distingue este carisma del profético. No disponemos de criterios fidedignos para aislar oráculos proféticos generales en el N.T. También son escasamente estimulantes los esfuerzos de Aune por detectar fórmulas proféticas. El fenómeno de la profecía del N.T. desafia todo análisis genérico.

Tras alegar que los términos apocalíptica neotestamentaria o apocalíptica cristiana son muy inapropiados, propone el neologismo *neoapocalíptica*.

Nuestro autor entra, como fiscal, en *el caso a favor de Apoc como apocalíptica clásica*, y descarta la decisión apriorística de que el Apoc es normativo para definir el género literario. Cuando Juan habla con tanta seguridad, en su propio nombre y autoridad, queda muy aparte del género de la apocalíptica normativa y de todas sus imitaciones cristianas. En términos de forma, Apoc no es apocalíptico. Al Apoc le faltan muchos de los rasgos esenciales de los contenidos apocalípticos (Su dualismo queda aparte del apocalíptico. Se separa marcadamente del pesimismo apocalíptico. Es condicional, no determinístico). Apoc funciona más como profecía que como apocalíptica. La adopción de conceptos apocalípticos ilumina sólo el interés de Juan por una amplia serie de fuentes.

Actúa luego, como defensor, en *el caso a favor del Apoc como profecía clásica*. El *biblion* del c. 5 es el mismo del c. 10. El comienzo del c. 10 representa la confrontación celeste de la narrativa de vocación de Juan, modelada estrechamente sobre el paradigma clásico de la vocación de Ez. Juan se identifica a sí mismo como un profeta en la línea de los profetas clásicos del A.T. El foco primario del complejo *martyrein* es profético. La revelación visionaria no es esencial al género apocalíptico y es crucial en el género de la profecía clásica. Juan señala su identidad profética al usar la mayoría de las fórmulas proféticas familiares a los profetas clásicos. También incluye varios oráculos proféticos, tanto amenazadores como benevolentes, y siempre condicionales. Respecto al libro profético de Juan, Mazzaferri considera ampliamente aceptable el esbozo estructural completo de Kempson (en tesis de 1982 no publicada), aparte de críticas menores. Juan presenta cuatro grandes visiones, como Ez. Señala su interés por la teología de la Alianza (11, 19; 15, 5). Abraza también calurosamente la tipología profética del Exodo, escasa en apócrifos (deuterocanónicos), pseudépígrafos, Qumran y, aún menos, en el rabinismo; mientras que el N.T., como los profetas del A.T., está repleto de ella (sobre todo Mc, Jn y Heb). Teológicamente Juan está guiado por los profetas clásicos, a pesar de que no enfrenta un Israel hostil. Continuamente Juan se esfuerza en autorretratarse como un profeta de la escuela clásica, sin olvidar su herencia cristiana. Su exilio forzado le impide la proclamación personal directa; pero, aún así, se esfuerza en imitar el paradigma. Su fuente principal es Ez 1-3. Mete sus manos libremente en la apocalíptica clásica, la tradición sinóptica, la mitología pagana y aún los símbo-

los astrales; pero sólo se baña en el corpus de la profecía clásica del A.T.

El autor de esta recensión arguyó también hace unos años a favor del carácter profético del Apoc [cf. R. T., 'El discurso profético de este libro' (Apoc 22, 7.10.18-19), *Salmant.* 29 (1982) 283-308]. Mazzaferri no ha conocido éste estudio (En su bibliografía selecta, pp. 465-86, no cita nada en español). Pero tampoco pretendemos comparar lo que fue un simple esbozo con una obra acabada con todo el rigor técnico y análisis precisos dentro de una problemática bien encuadrada sobre los géneros literarios. La utilidad de esta obra queda además bien servida con valiosos apéndices (pp. 385-96) e índices (pp. 397-463).

R. Trevijano

G. Aranda Pérez, *El Evangelio de San Marcos en copto sahídico. (Texto de M 569 y aparato crítico)*, Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense, 45 (Madrid: Instituto de Filología, C.S.I.C. 1988) 150 pp.

El profesor G. Aranda, de la Universidad de Navarra, publicó la versión sahídica de Mt en 1984. Obra que tuvimos la satisfacción de reseñar en *Salmant.* 32 (1985) 230-231. Para la versión sahídica del Mc utiliza el mismo texto base del manuscrito M 569 de la Pierpont Morgan Library de Nueva York. La versión sahídica completa de Mc nos ha llegado también en el Palau Ribes Inv. Nr. 183, ya editado por H. Quecque (Barcelona 1972), recogiendo las variantes del M 569.

Esta edición del profesor Aranda ha recogido, a la derecha del texto, el número de páginas del manuscrito e indicación de la columna correspondiente. Con las siglas T, K y P designa respectivamente la colección de Viena (numeración de Till), los manuscritos del Museo Copto del Cairo no recogidos en la edición de Horner y el PPalau Ribes. Tanto ahora en el texto de Mc como antes en el de Mt, no son muy numerosas las variantes del M 569 que no están atestiguadas por algún otro manuscrito sahídico. En las pp. 12-13 reseña los casos en que M 569 presenta: a) un texto más largo, b) un texto más breve, c) un cambio respecto al resto de la tradición sahídica. El editor indica en las pp. 14-15 los mss. con texto de Mc no incluidos en la edición de Mt.

El texto con el aparato crítico (primero P, luego los papiros si los hay, a continuación los manejados por Horner) corre de la p. 19 a la 146. En las pp. 149-50 recoge los títulos y capítulos del Mc según M 569 f. 38v.

En nuestra recensión anterior invitábamos al autor a proporcionar instrumentos de trabajo para la formación de coptólogos españoles, carentes todavía de gramática, crestomatía y algún vocabulario copto-castellano. Ante una nueva publicación como esta, se podría echar de menos que no haya aprovechado la oportunidad de enriquecerla con algún glosario de los términos más significativos de la versión sahídica de Mt, o de los equivalentes coptos a los términos griegos más representativos de la redacción mateana, etc., etc. Esto es sólo un recuerdo de las múltiples líneas de interés que puede suscitar un trabajo como este. Ya es gran mérito del autor haber proseguido su tarea, puesta de manifiesto en 1984, con otra publicación que deja la puerta abierta a la de otros libros del N.T. copto.

R. Trevijano