

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

P. J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture. Problem and Proposals* Philadelphia: The Wetsminster Press 1980) 188 pp.

P. J. Achtemeier, profesor en el Union Theological Seminary de Virginia, pertenece a ese grupo de biblistas de tradición protestante anglosajona, que intentan construir en este momento un puente entre quienes siguen aceptando una inspiración verbal de cuño fundamentalista, y quienes prefieren prescindir de todo tipo de inspiración específicamente bíblica, al no encontrar apoyo para sostenerla ni en la razón ni en la misma Biblia. Su planteamiento, dentro de la tradición calvinista, es el de encontrar un camino razonable, para entender cómo se puede denominar «inspirada» a la Biblia y cómo puede justificarse, que en ella se comunique una palabra normativa, que pueda guiar la vida del creyente (pp. 17-18). Tras un breve apunte histórico de los planteamientos que se han hecho a lo largo de la historia (cap. I), presenta de un modo claro y bastante completo lo que él considera el doble planteamiento contemporáneo del tema en el mundo protestante: la visión «liberal» y la «conservadora» (cap. II). Ambas tienen sus ventajas y sus inconvenientes, que se describen sobre todo en relación con el problema de la inerrancia bíblica. Nota en particular, cómo ambas visiones parten de un presupuesto que se habría demostrado ineficaz, el modelo profético como punto de partida para una teoría de la inspiración. Por ello se intenta en el cap. III un nuevo modo de acercamiento al tema desde la forma concreta en que ha ido naciendo la Biblia, y apoyándose en estudios como los de Rahner y McKenzie para la inspiración, y el de J. Sanders para la relación entre formación del canon e identidad de la comunidad religiosa en que nace. La conclusión es que no se puede entender la inspiración de la Biblia, si no se tiene en cuenta la realidad viva en que ésta ha nacido y hacia la que apunta: la comunidad israelita o cristiana. En el cap. V expone su propia visión del problema, articulada en un triple momento: los testimonios de la Escritura sobre sí misma, la estrecha relación entre comunidad creyente y Escritura, y la importancia de la formación del canon para entender la formación de una Escritura inspirada (p. 105). El examen de los primeros le conduce a la conclusión de que la Escritura parece mostrar una conciencia de que, al menos el A.T., viene de Dios y ha sido inspirada como testimonio de los acontecimientos salvadores de Dios, pero sin preocupación alguna por las cuestiones de la inerrancia (pp. 112-14). La relación entre comunidad (israelita, judía o cristiana) y Escritura para dar razón de la inspiración se expresa en los términos de la sociología de la inspiración de McKenzie y de la eclesiología de la inspiración de Rahner (pp. 114-18). Por otro lado, si la larga evolución del canon, hasta la determinación de los libros canónicos por la Iglesia,

ha llevado a identificar libros canónicos y libros inspirados, es claro que debemos revisar todo concepto de inspiración que se circunscriba al autor: inspirado que produce la obra literaria (pp. 118-24).

Llegamos así a la individuación de los tres componentes básicos de la inspiración, según el autor: 1) las *tradiciones* de la comunidad creyente, inspiradas porque son testimonio de la presencia constante de Dios en su comunidad, que contempla esos actos de Dios como constitutivos de su origen (p. 125); 2) estas tradiciones muestran todo su dinamismo creador frente a *situaciones* nuevas, especialmente cuando está en peligro la identidad de la comunidad creyente, cosa que ocurre también cuando la comunidad del N.T. usa el A.T. (las tradiciones fundantes) en una nueva perspectiva «cristiana», lo cual crea a su vez nueva Escritura bajo el impulso del Espíritu que guía a la comunidad; 3) ahora bien, estas tradiciones permanecerían mudas, si no existiese un tercer elemento, el *respondente*, es decir, ese alguien que contribuye a la formulación y reformulación de una tradición en situaciones específicas de la comunidad (p. 132). «Respondente» equivale a «autor» del texto bíblico, pero entendido en sentido amplio, como todo aquel que ha contribuido a formular y reformular las tradiciones y, por supuesto, el último reformulador, que puede ser un profeta o un evangelista. Muchos de estos «autores-respondentes» han quedado sin nombre, y siempre han actuado en nombre de la comunidad de fe. La consecuencia de todo esto es, que «existe inspiración en acto en todos aquellos que han formado, preservado y reunido porciones de las tradiciones contenidas en cada libro» (p. 133). La inspiración describiría así más bien un proceso, que el resultado final en la forma canónica de nuestros libros. De aquí la definición descriptiva de inspiración que el autor propone al comienzo del cap. VI: «la presencia continuada del Espíritu en el continuo vaivén de estos tres componentes es lo que nos permite afirmar que la Biblia es inspirada» (p. 137). Esta presencia del Espíritu es calificada, con la clásica denominación calvinista, como *testimonium internum Spiritus Sancti*, y continuaría viva en la comunidad inspirando la lectura de la S. E. (lo que la tradición católica llama «inspiración activa») y garantizando que la S. E. está inspirada («inspiración pasiva») (pp. 137-40).

El camino del autor, que esquemáticamente he tratado de exponer, se sitúa así en la misma línea de algunos autores católicos de los últimos años, en los cuales él mismo confiesa inspirarse. Es verdad que no todo queda claro (¿puede quedar en alguna interpretación?). Así p. e., no se percibe bien por qué no pueden seguir existiendo con esta hipótesis otros libros inspirados en la Iglesia de hoy, y tampoco se puede evitar un cierto subjetivismo, a pesar de las protestas del autor (p. 140); pues, si bien es cierto que, para evitar toda interpretación subjetiva de la Escritura, el criterio es la coincidencia entre el Espíritu que produjo la Escritura y el que anima al intérprete actual, la única verificación realista de ello propuesta por el autor es la referencia al contenido de la Escritura, el cual, en la experiencia de la comunidad de fe a la cual ha sido otorgado el Espíritu, habría demostrado su viabilidad como vehículo de este Espíritu (ibid.). Pero si esto fuera tan factible, no existiría tanta divergencia en la interpretación de contenidos dogmáticos de la Escritura en las diversas confesiones cristianas. Otra cuestión: una presentación de la inspiración como la que aquí se hace favorece sin duda su connivencia con los métodos histórico-críticos de interpretación de la Escritura. Pero la confianza del autor en ellos me parece demasiado optimista. Ni su conocimiento es imprescindible para

llegar a la aceptación de una cierta inspiración, como parece afirmarse en p. 151 (las comunidades judías y cristianas se han pasado muchos siglos sin ellos, y no creo que se pueda decir que no han «comprendido» las Escrituras), ni mucho menos parece legítimo afirmar, que el estudio crítico-literario de la Biblia es *esencial* (p. 152) para una comprensión de la Escritura inspirada. Que sea útil, de acuerdo; pero no puede ser esencial, pues que puede llevarnos a interpretaciones erradas de la misma, como muestra la historia de la investigación y como le sucede a nuestro autor en esta misma página, al pretender una comprensión del poderío de las palabras y hechos de Jesús desde la actitud de unos zelotas, cuya existencia organizada en tiempos de Jesús es hoy más que discutida. Otras preguntas surgen, al menos para un punto de vista católico, de los desarrollos del autor: la autoridad de los libros bíblicos, ¿debe radicar en su contenido (p. 155); ¿en su poder para crear y recrear la vida de la comunidad? (p. 159). Pero, si la prueba de que la S. E. está inspirada se encuentra en su capacidad transformadora, ¿no se podría decir lo mismo de las escrituras sagradas de otras religiones y de libros decisivos en la cultura y vida de la sociedad, p. e., *El Capital*, de C. Marx? (ibid.).

El libro de P. A. es sugerente, se sitúa a mi juicio en el camino acertado para encontrar una expresión de lo que es la inspiración, pero no acaba de tomarse en serio esa comunidad en la que el libro nace. Como es lógico, se esfuerza dentro de la tradición protestante por encontrar la prueba de la inspiración en la misma Escritura, y tiene naturalmente un exquisito cuidado, para evitar que pueda siquiera sospechar el que haya la más mínima decisión autoritativa de esa comunidad sobre la inspiración bíblica. Y todo eso es correcto. Sin embargo, si el Espíritu sigue actuando en la comunidad de fe, ¿no puede haber dotado a ésta de un medio claramente objetivo para señalar los que son libros inspirados? Esta pregunta marca el camino, aún divergente, entre la tradición católica y la tradición protestante. A pesar de todo, y quizá por esto mismo, nadie interesado en el tema de la inspiración se arrepentirá de haber leído este ensayo honesto, informado, sugerente y, a mi juicio, en el buen camino de la investigación del tema.

J. M. Sánchez Caro

J. Barr, *Holy Scripture. Canon, Authority, Criticism* (Oxford: Clarendon Press 1983) 182 pp.

Quien conoce los libros de J. Barr, sabe que se encontrará normalmente con un razonamiento claro, finamente crítico, poniendo normalmente el dedo en la llaga de cuestiones aparentemente indiscutibles. Sus libros son siempre una incitación a pensar y a replantear problemas que se suponen ya solucionados, con buena información, aunque sin alardes eruditos; sin pretensión de construir teorías, pero con una buena serie de sugerencias aprovechables. Algo de todo esto encontrará el lector en este libro. Su motivación es clara casi desde la primera página, y suficientemente confesada a partir del cap. 3 (p. 49): un juicio absolutamente severo del reciente «canoncial criticism» o «análisis crítico canónico» de la Biblia, propugnados por Childs (especialmente en su reciente Introducción al AT como literatura) y J. A. Sanders. El libro es pues una toma de postura clara contra esta corriente de interpretación, que considera la Biblia a partir de su última forma establecida o forma canónica y propugna un tipo de interpretación

biblica más sintética, menos histórica, más literaria que la de los tradicionales métodos histórico-críticos habitualmente usados.

No hay por tanto que esperar de este libro una discusión de todos los problemas del canon, ni tampoco una toma de postura elaborada sobre las cuestiones que éste plantea. De hecho, en los dos primeros capítulos (pp. 1-48) se hacen una serie de observaciones sobre el tema del canon, especialmente referidas al A.T. El autor comienza constatando la paradoja de que los tiempos bíblicos no tenían Biblia y sin embargo desarrollaron una religión completa, que no dependió por tanto de la Escritura, y mucho menos de un canon bíblico; las primeras apariciones de un libro en sentido de Escritura canónica, parecen notarse, apunta el autor, en la época deuteronomista; pero ni entonces ni después la religión bíblica será una religión principalmente escriturística, como tampoco lo es el cristianismo de los tiempos bíblicos. Sólo al judaísmo se le puede aplicar esta expresión, y aún no del todo, pues que siempre aceptó una tradición o ley oral. Todo ello son datos que nos deben hacer replantear la cuestión de la autoridad de la Biblia, quizá con menos absoluta certeza de lo que el protestantismo, sobre todo ortodoxo, lo hizo. Por otro lado, esta autoridad no se puede fundamentar en ningún texto bíblico, sino que nos lleva inevitablemente a la comunidad en cuyo seno nace la Biblia, producto de ella. Esta aproximación a la comunidad que da origen a la Biblia, y que en gran parte han redescubierto los protestantes a través del estudio crítico de la Biblia, supone ciertamente un acercamiento de posiciones entre protestantes y católicos y una matización del biblismo absoluto del protestantismo ortodoxo. En último término, la autoridad de la Biblia no es tanto el libro, cuanto sus protagonistas (Moisés, Jesús, Pablo...).

El cap. III aborda ya en directo el tema del canon. Para Barr «canon» en sentido cristiano, es una palabra tardía (prácticamente del siglo IV) y su significado real es «lista», en este caso, de libros bíblicos. La conexión habitual «canon = norma o regla», no parece atestiguada en este campo de los libros bíblicos, y pertenecería a otro campo semántico de la misma palabra. Por lo demás, salvo para la Torah, no existe la posibilidad de encontrar en el judaísmo decisiones autorizadas declarando algún libro o grupo de libros canónico, y aún para la Torah misma no conocemos ninguna decisión autoritaria. Tampoco el cristianismo bíblico estableció autorizadamente un canon veterotestamentario. Por tanto no parece que un canon sea algo fundamental, ni en el judaísmo, ni en el cristianismo. Y tampoco hoy, pues la verdadera norma y regla de nuestras confesiones cristianas no es el canon bíblico, sino la «regla de fe», el credo.

A partir de aquí, todo el libro se convierte en un ataque masivo al «canonical criticism», centrado casi exclusivamente en Childs, puesto que sería el autor que ha formulado el sistema de modo más completo (capítulos IV-V y apéndice II, pp. 75-128 y 130-72). Tras situar este sistema en el contexto general de los nuevos sistemas literarios de lectura de textos sincrónicamente (aunque no se identifica con ellos), Barr reduce a tres modos concretos el empleo de la palabra «canon» o «canónico» en Childs: 1) canon como lista de libros que forman la S. Escritura; 2) la forma final o «forma canónica» de un libro como se encuentra en la Biblia; 3) un modo de considerar los textos bíblicos que podría considerarse como global («holistic»), es decir, un principio de finalidad y autoridad, según el cual todo texto debe considerarse en la totalidad textual de la Escritura. Para Barr, el programa de investigación del «canonical criticism» se basa en que estos tres

conceptos de canon forman un conjunto inseparable, cosa que no puede aceptarse de ninguna manera. Seguidamente, el autor va destruyendo uno a uno todos los presupuestos y conclusiones del sistema. Así, el canon en ninguna manera puede considerarse como criterio hermenéutico (ni siquiera en el tipo de exposición caracterizado como «canon dentro del canon», especulación que a Barr le parece poco interesante y útil); la pretensión de establecer un programa de crítica textual, cuya finalidad fuese la reconstrucción del «texto canónico», le parece también inviable, y en todo caso de poca utilidad; tampoco es de recibo la crítica que este sistema hace a la exégesis crítica habitual, la cual sería despreciadora del texto bíblico real en búsqueda de un supuesto original anterior, excesivamente analítica, grandemente subjetiva y demasiado centrada en la historia de unas formas previas del texto, que en realidad se nos dan englobadas en el texto final canónico. Barr hace una defensa clara de los métodos histórico-críticos, sin negar sus fallos y excesos; defiende la necesidad de hacer la historia previa del texto bíblico, si queremos entender lo que los distintos autores que en él han influido quieren comunicarnos, rechaza una lectura exclusivamente ahistórica y sincrónica de la Biblia, pues una visión histórica de la misma es imprescindible, al menos para el cristianismo (religión con alto y sustancial contenido histórico), y critica la pretensión de objetividad del sistema de Childs (frente a la subjetividad de los métodos histórico-críticos), pues este autor se basa en un criterio de tipo teológico y sin demostrar, a saber, que el texto canónico es el mejor por ser canónico, es decir, recibido y considerado autoritario y normativo por la comunidad creyente. En el fondo, Childs convertiría su exégesis en teología y pretendería que sólo su programa sería una respuesta válida para la construcción de una teología bíblica, hoy en crisis, y absolutamente necesaria; Barr, por el contrario, sin negar la conveniencia y necesidad de una teología bíblica, considera a ésta como secundaria con respecto a la teología (que usa otros datos además de los bíblicos), no cree que Childs pueda construir ninguna teología bíblica aceptable con su sistema, y estima que las mejores teologías bíblicas hasta ahora han nacido de los cultivadores de los métodos críticos (como von Rad y Eichrodt).

La conclusión de Barr es tajante. En primer lugar, es claro para él que la fe no deriva de la Escritura, sino la Escritura de la fe (la fe deriva de la Palabra proclamada en la Comunidad, no de la Escritura); es claro que al final la Escritura fue delimitada, muy adecuadamente, por un canon, porque no podía ser de otro modo; pero el canon no es muy importante, pues éste ni siempre, ni necesariamente expresa con precisión el horizonte de autoridad de la fe cristiana (p. 126). En segundo lugar, y en cuanto al «canonical criticism» de Childs, es «a beautiful biblical myth», con palabras de McEvenue; no tiene ninguna sugerencia valiosa que ofrecer; la mayoría de su trabajo bíblico no es más que una variante de la crítica bíblica literaria e histórica, sólo distinta de ella en orientación, aspecto e intereses (p. 169).

A estas alturas imagino que el lector ha podido ver claro hacia dónde van dirigidas las balas de este libro de Barr. En el fondo, ha creído descubrir en la nueva orientación de Childs y otros una crítica a la exégesis habitual que usa los métodos histórico-críticos, la cual le parece inaceptable en su conjunto, no bien fundamentada y con una alternativa que no considera de recibo. El libro es pues polémico, y en ello reside su interés y su limitación. Es verdad que Barr es demasiado crítico, como para aceptar

ingenuamente que la crítica bíblica al uso sea «canonizable» en su totalidad; pero es lo mejor que tenemos, viene a decir. Por lo demás, la lectura del libro deja la impresión de un rechazo demasiado tajante (aunque subraya algunos elementos positivos, pocos, en pp. 169-70). En mi opinión, Barr trabaja con una noción excesivamente restrictiva de «canon» (lista de libros canónicos); creo que hay que distinguir entre lo que es la lista de los libros canónicos y el valor de normatividad de la Escritura, que si puede descubrirse en muchos pasajes de la misma (otra cosa es que se deba llamar a esto «canon» o «canónico»). También me parece necesario aceptar un cierto valor hermenéutico del canon (aunque no sea ni el único criterio hermenéutico para interpretar la Biblia, ni quizá tan importante como dice Childs); baste pensar en hechos como la minusvaloración de Sant por Lutero, a la hora de formular radicalmente su principio de justificación por la fe, o la tarea de Marción al elaborar un canon fundamentador de su visión del Cristianismo, o las discusiones a la hora de admitir dentro de la lista de libros canónicos la carta a los Hebreos en Occidente y el Apocalipsis en Oriente; y no cabe duda, que tanto en el cristianismo bíblico, como en el posterior, la conexión, p. e., de Gen 1 con Gen 2s. ha dado lugar a una interpretación de Gen 1-3 distinta de lo que hubiera sido, si no hubiesen estado englobados en el mismo texto final. También me parece que se debe conceder un valor (aunque no sea el definitivo) al texto final, pues es el que se lee en la Comunidad creyente; no me parece, p. e., que un predicador deba limitarse a predicar una parábola de Jesús según el texto salido de la boca de Jesús y prescindiendo de los añadidos posteriores que en ella descubre la exégesis crítica (pp. 91-94). También este añadido tiene su interés y ha sido considerado por la Comunidad cristiana como palabra revelada y normativa. Por otra parte, considero un poco optimistas las afirmaciones del autor sobre la dedicación a los estudios bíblicos de los no afectados por razones religiosas (p. 110); el estudio de la Biblia se ha movido fundamentalmente por razones religiosas y sin ellas el panorama de estos estudios sería hoy muy diferente. En fin, Barr se ha reducido prácticamente a las afirmaciones de Childs, y a unas breves anotaciones sobre Sanders; es verdad que el primero es quien ha elaborado más ampliamente el sistema, pero Sanders merecía un estudio más de cerca, así como Blenkinsopp y Freedman. En resumen, se trata de un libro estimulante, como todos los de Barr, que obligará a repensar el tema del canon a los defensores del «canonical criticism» (expresión que por otra parte Childs no acepta, y que es de Sanders), que muestra una sorprendente cercanía con algunas posiciones católicas acerca del canon (la imposibilidad de fundamentarlo en la misma Escritura, el papel de la Comunidad y la tradición), pero quizá demasiado obsesionado con un autor (el apéndice II es reiterativo y casi obsesivo) y demasiado centrado en una teoría. No trata la cuestión del canon, sino que polemiza con una teoría sobre él. Este es su valor y también su limitación.

J. M. Sánchez Caro

J. M. Casciaro Ramírez, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología* (Pamplona: EUNSA 1983) 312 pp.

Dedicar un largo estudio a repensar los problemas exegéticos e interpretativos que hoy plantea la Biblia al exegeta supone un buen bagaje de conocimientos y experiencia y un no indudable valor, para poder hacer orden en la selva que hoy es la interpretación bíblica. Todas estas cuali-

dades las tiene sin duda el autor, que forma parte de esa generación, no muy numerosa, que hubo de dedicarse al estudio de la Biblia con más incomprensión y menos medios de los que hoy tienen los biblistas españoles, pero que ha constituido el puente imprescindible que posibilitó el trabajo de las nuevas generaciones. El libro se divide en tres partes claramente diferenciadas. En la primera se informa sobre los métodos y sistemas de interpretación bíblica hoy vigentes (Introducción, pp. 17-39), para establecer después una valoración sobre los mismos (pp. 43-108). La segunda es un ensayo de hermenéutica bíblica, precedido por la reproducción del artículo 'heurística bíblica' del mismo autor, publicado en la GER, y es la que forma el verdadero cuerpo del trabajo (pp. 113-242). En la tercera parte reproduce algunos trabajos ya publicados en otros lugares (pp. 245-307).

La exposición de los métodos y sistemas de interpretación bíblica actuales es, dentro de lo posible, bastante amplia y objetiva. El talante del autor es moderadamente abierto ante ellos. Es consciente de que ningún método es inocente, y no resulta fácil separar las técnicas analíticas de un método respecto a los principios y opciones filosóficas, teológicas y confesionales que los crearon. Con acierto subraya además que el exegeta es siempre teólogo, y que los métodos no son la exégesis, sino un instrumental a su servicio. Pero el acento en los aspectos negativos (reales, por lo demás) de los métodos y en su uso abusivo crea la impresión en el lector de una valoración más negativa de la que se encuentra después en las conclusiones. No obstante, la parte más personal y creativa del libro es la central, y a ella nos vamos a dedicar de lleno en esta recensión.

El objetivo de este ensayo es elaborar un intento, parcial y provisional, de construcción y desarrollo de una teoría general de la Hermenéutica bíblica (p. 121). Este intento se describe mediante una imagen tomada del mundo de la química: el texto presenta una *síntesis* que es resumen del pensamiento y la realidad que expresa mediante él el autor inspirado; el lector se encuentra pues ante él no pocas veces como ante un texto cerrado a su comprensión, por lo que se hace necesario el establecimiento de un lenguaje común, en este caso un lenguaje religioso común, entre el texto y el receptor del mismo. Para ello es preciso una tarea de *análisis*, que nos descubra lo encerrado en el texto, y esta tarea se lleva a cabo mediante el uso de los variados métodos exegéticos al uso, si bien esto ha de hacerse siempre con extremada prudencia. Pero lo verdaderamente importante es el descubrimiento del sentido del texto, y esto es tarea de una tercera función, que el autor describe con el término de *catálisis*, y que constituye la verdadera tarea de la exégesis: hacer «reaparecer los significados ocultos en el escueto significante» (p. 140), o más ampliamente, «se trata de liberar o explicitar los ingredientes conceptuales, que están implícitos en el universo de ideas que subyacen en un pasaje, en una frase o un vocablo, y que no son conocidos o pueden no ser conocidos de un lector posterior...» (p. 141). Esta tarea de descubrimiento de sentido se hace por un exegeta concreto, que es teólogo, en un texto bíblico inspirado y en el contexto de la Iglesia. Todos estos elementos condicionan, como es normal, la tarea exegetica y marcan sus logros, su finalidad y sus límites. Analicemos cada uno de estos presupuestos.

La condición previa para que pueda existir una exégesis adecuada del texto bíblico es la posibilidad de crear un *lenguaje común* entre el texto y el lector u oyente actual de la Biblia. En este campo el autor es optimista y subraya, a mi juicio con razón, que no se debe exagerar la distancia exis-

tente entre la Biblia y nosotros, al menos los que vivimos inmersos en una civilización occidental de raíces cristianas (el caso de otras culturas no se plantea). Sin embargo no se ofrece un sistema claro para establecer este puente de lenguaje común, y se queda sin abordar uno de los problemas hermenéuticos capitales de hoy, el de la posibilidad misma de un lenguaje religioso, tras la crítica del positivismo filosófico. Sobre la cuestión del *sentido* del texto bíblico se ofrecen varias observaciones oportunas, y se toma una postura bastante clara. El autor se muestra crítico con los métodos o sistemas que preconizan una pluralidad de sentidos en un texto, y no acepta que un texto pueda «producir sentido». Más bien se admite un solo sentido con variantes, con acordes sinfónicos, que en algunos casos se identifican en la práctica con diversos contenidos del texto (p. e., en p. 171, nota 71). Esas «producciones de sentido» de que hablan algunos sistemas interpretativos hoy día, son más bien, en la mentalidad de este ensayo, «actualizaciones» de sentido en la línea de la exégesis patristica y teológica tradicional de la Iglesia (pp. 163-65). No obstante, en este punto se debería haber distinguido entre exégesis y exégesis, pues en los Padres y en otros autores se encuentra una gran variedad interpretativa, que va desde lo que podríamos llamar exégesis científica, hasta lo que son meras acomodaciones. Proponer como ejemplo interpretativo a los Padres, sin matizar más, puede llevar a una práctica de exégesis bíblica verdaderamente incontrolada. El autor defiende con insistencia la existencia de un sentido básico del texto, que admite diversas variaciones según las circunstancias del lector, del texto mismo, del contexto, etc. Su postura parece situarse en la línea del desarrollo de lo implícito a lo explícito, al estilo del desarrollo homogéneo del dogma, y así expone algunos ejemplos, que no me parecen del todo asumibles: el caso de la comparación entre Mc 2 y Mt 9 (pp. 146-50) no puede solucionarse como si fueran puras reducciones o ampliaciones de uno u otro texto, según el interés y la psicología propias del hagiógrafo o las varias fuentes de investigación, ni se puede establecer el principio de que un texto breve se explica por otros largos de la misma Escritura. Se parte aquí de una cierta concepción «armonicista» de los evangelios y de un historicismo poco crítico. Lo mismo se diga de la interpretación mariológica de Is 7, 14, cuyo verdadero sentido sería encontrado en Mt 1, 22-23; creo que es precisa otra explicación, y en este caso me parece más rica incluso la explicación medieval de los cuatro sentidos bíblicos tradicionales (cf. pp. 152-53).

A mi modo de ver, las bases que explican estas posiciones sobre el sentido bíblico se encuentran en otro presupuesto, su concepción del *texto bíblico inspirado*. Con razón afirma el autor, que la verdadera exégesis ha de hacerse del texto inspirado (aunque se debe advertir que metodológicamente es preciso en determinado momento tratar el texto como un mero escrito humano), lo cual supone una unidad sustancial de toda la Escritura, a causa del autor divino común, y una exégesis «in sinu Ecclesiae», puesto que se debe interpretar la Biblia en el mismo Espíritu en que fue escrita. Los problemas sin embargo surgen, cuando la inspiración se concibe según el modelo profético, el cual no es sin más aplicable a nuestra Biblia, como han demostrado los más recientes estudios (cf. p. e., los trabajos de A. M. Artola); esto lleva a unos razonamientos sobre la profundización del sentido bíblico, que me parecen discutibles (cf. pp. 205-7), pues se hacen desde la convicción de que la Biblia es sobre todo un depósito de doctrina (consecuencia a su vez de una inspiración casi identificada con la revelación).

Así p. e., en p. 145: «Un texto bíblico suelto es sólo un resumen del contenido de la revelación escrita»; en p. 156, donde la S. E. prácticamente se identifica con una colección de afirmaciones doctrinales. Pero la Biblia es más que depósito de verdades reveladas; en ella se encuentra una historia de salvación progresiva y pedagógica, se ofrecen sentimientos además de su forma literaria, no es una enciclopedia teológica o doctrinal monolítica, por más que aceptemos una básica unidad general en virtud de su origen divino.

También es cierto, y conviene subrayarlo, que la exégesis auténtica ha de hacerse en el contexto de la Iglesia, que el exegeta es teólogo, y que por tanto el Magisterio de la Iglesia juega su papel en esta tarea. Pero hay quizá un excesivo acento en este punto. Aunque, como es lógico, se distinguen distintas formas de Magisterio eclesiástico sobre la interpretación de los textos bíblicos, en la práctica llega a proponerse un tipo de exégesis que estaría a veces más pendiente de las decisiones magisteriales que del texto mismo. Así en pp. 166-69 se hace una excesivamente amplia interpretación del Magisterio eclesiástico como criterio hermenéutico; no creo que pueda afirmarse, sin las debidas matizaciones, que el Magisterio sea «un instrumento científico para la búsqueda del sentido de los textos bíblicos» (p. 169). El Magisterio de la Iglesia es orientador y marca, salvo contadísimos casos (que el autor señala), el ámbito general en que se mueve el exegeta católico. Pero, si lo convertimos habitualmente en criterio hermenéutico detallado para cada texto, corremos el peligro de poner al Magisterio sobre la Escritura, mientras que es la Iglesia toda la que se somete a la Escritura, como palabra de Dios, y sus declaraciones sobre determinados textos o normas no son más que un servicio y un sometimiento a esa palabra (DV nn. 5 y especialmente 10: «el Magisterio no está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio...»). Naturalmente el autor conoce todo esto perfectamente, pero algunas páginas parecen crear la impresión (quizá sea sólo subjetiva en mí) de que la verdadera exégesis casi tendría que comenzar por un estudio de lo que el Magisterio, en sus más variadas declaraciones, ha dicho sobre cada texto sagrado (cf. p. e., p. 209).

En conclusión, es mérito grande del autor el haber abordado un tema tan complicado y difícil como éste en directo, máxime si tenemos en cuenta que es prácticamente el único estudio amplio y comprometido existente en lengua castellana originaria en estos momentos. El libro de Casciaro tiene buena información y supone un notable valor para enfrentarse con los problemas de la interpretación bíblica. Probablemente provocará adhesiones y rechazos grandes, según la sensibilidad de los lectores. En él es positivo, a mi modo de ver, el recuerdo de que ningún método es inocente, aunque la exposición que se hace lleva a una desconfianza e inevitable alejamiento de ellos. Es positivo subrayar que en la S. E. se da un contenido doctrinal, pero no lo es tanto el reducirla prácticamente a esto. Es positivo tener siempre presente que la tarea del exegeta es descubrir el sentido del texto inspirado, pero tiene el inconveniente de usar el modelo de la inspiración profética que, entre otras cosas, puede llevar a considerar la Biblia casi exclusivamente como un conjunto de proposiciones doctrinales reveladas. Es positivo insistir en que una auténtica exégesis e interpretación de la Biblia sólo puede darse en el contexto de la Iglesia y bajo la guía de su Magisterio, pero a veces se convierte este Magisterio, sin demasiadas matizaciones, en el único criterio hermenéutico básico para su interpretación. Estamos pues ante un libro estimulante, serio, de indudable interés, que

tiene el valor de exponer claramente lo que piensa, y que está invitando al diálogo con otras ideas y proyectos. No es poco para «un primer intento, parcial y provisional, de construcción y desarrollo de una teoría general de la Hermenéutica de la Biblia» (p. 121).

J. M. Sánchez Caro

J. Treballe, *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Re 9-11*. Institución San Jerónimo 17 (Valencia 1984) 253 pp.

Presentado como tesis doctoral en Teología en la correspondiente Facultad de la Universidad Pontificia de Salamanca, se publica este trabajo ahora, con algunas modificaciones, en la colección de monografías de la «Institución San Jerónimo para la investigación bíblica», que con este volumen alcanza su número 17 y, poco a poco, va convirtiéndose en el conjunto de estudios más serio y de más altura de la ciencia bíblica hispana. Julio Treballe, director del Instituto Español Bíblico y Arqueológico de Jerusalén, es ya conocido por otras contribuciones al campo de la crítica textual de los libros históricos del Antiguo Testamento. En este caso analiza 2 Re 9-11, junto con otros varios pasajes diseminados a lo largo de 1-2 Re, tratando de rehacer la historia paralela de los textos hebreo, griego y latino. El trabajo consta de una introducción que sitúa el tema, dos grandes partes y unas conclusiones referidas a los textos tratados y a consecuencias de más largo alcance.

La primera parte, compuesta por dos largos capítulos (pp. 15-97), presenta el estado de la cuestión del texto de Re, tanto del hebreo (TH), como del griego (LXX) y del antiguo texto latino (VL), avanzando unas líneas metodológicas originales de trabajo. Particular interés tiene el valor dado a VL en conexión con la recensión luciánica de LXX, así como la propuesta (que después se demostrará eficaz) de descubrir un texto preluciánico mediante el estudio apropiado de los testimonios existentes, texto que proveniría de una tradición sacerdotal no farisea, y por tanto distinta de la tradición masorética que acabará imponiéndose. La exposición es, quizá inevitablemente, difícil, y el lector hubiera deseado una presentación más clara y precisa de las fuentes de la VL usadas, así como una breve discusión del valor que para la crítica textual puedan tener textos que proceden de citas patrísticas, glosas marginales o pasajes litúrgicos. También hubiese querido el lector la opinión razonada del autor sobre el valor que se debe dar a los manuscritos luciánicos propuestos por Lagarde como tales, y qué resultados se habrían conseguido de tener en cuenta en este trabajo el texto de la Biblia completa que, según Ziegler (a propósito de los Doce Profetas Menores) presenta un texto de tipo luciánico muy antiguo (cf. E. Würthwein, *The Text of the Old Testament* [Grand Rapids 1979, 72 = Stuttgart 1973]). En cuanto a la exposición de la metodología para la crítica en la recensión (cap. II), es clara, y, a tenor de los resultados conseguidos a lo largo del trabajo, parece convincente, si bien enormemente trabajosa, como no podía ser menos. La posibilidad de descubrir un doble texto (el proto-masorético y el reflejado por la antigua LXX) pueden merecer el esfuerzo empleado.

La segunda parte del libro, que forma el cuerpo del trabajo, es la aplicación concreta de la metodología presentada antes a determinados pasajes del libro de los Reyes. El cap. III se dedica a la revuelta yahvista de Jehú en 2 Re 9-10. Precede una completa historia de la investigación sobre su

historia textual, cuyas dos conclusiones más interesantes son la confirmación de que no basta la crítica textual para dar razón de la «Vorlage» del texto griego, sino que es preciso el uso de la crítica literaria, conjugando ambas en lo que el autor llama el «principio de circularidad», y la necesidad de que la exégesis de razón de los textos transmitidos y no sólo del TM. Entre los pasajes estudiados son particularmente brillantes las páginas dedicadas a 2 Re 10, 23-25a (pp. 147-57), donde puede verse con claridad, cómo VL y LXX protoluciánica parecen haber conservado un texto más coherente, poniendo en evidencia uno de los actos típicos del «celo por Yahveh», del que se hablará después. También parece solucionarse de modo adecuado el problema de «confluencia histórica» planteado en 10, 18-22 (p. 157 s.). El cap. IV, dedicado a la restauración yahvista de Joás (2 Re 11), es otro claro ejemplo, a mi juicio bien resuelto, de cómo este método de crítica textual y crítica literaria conjuntadas revela el carácter unitario de un texto generalmente tenido como compuesto por dos relatos diferentes, cuando se tiene en cuenta sólo el TM. El protagonismo del «pueblo del país» es manifiesto a lo largo de todo el capítulo. Si bien uno desearía un poco más de precisión sobre lo contenido bajo esta noción, si son los campesinos en asamblea, la asamblea popular, el ejército no mercenario, los yahvistas; no baalistas o los israelitas no cananeizados. Es también de sumo interés la reconstrucción de 2 Re 9-11 que se efectúa en el cap. V. Me parece probado, que, a partir del texto de la antigua LXX, puede encontrarse un orden de la narración más acorde con los criterios literario e histórico, que a partir sólo del TM. Y encuentro de sumo interés el descubrimiento y descripción de la tarea de los «sadranim» u ordenadores del texto, descrita con razón como una modificación del texto, aunque sea sólo en un nivel redaccional. Una pregunta, de bastantes consecuencias, se me viene a la mente: ¿quiere esto decir que existió una actividad literaria redaccional, aunque haya sido sólo a nivel de «sadrán», en Re, y por tanto en la sección *nebiim*, incluso en épocas tan tardías como son los siglos II-I a.C.?

Finalmente, el cap. VI intenta un resumen de las consecuencias a que conducen estos análisis desde el ámbito de la historia social y religiosa de Israel, centradas en dos temas: la antinomia «pueblo del país - ciudad» como posible modelo teórico de interpretación de la Historia israelita, y los orígenes de la tradición del celo por Yahveh y el «zelotismo». La exposición aquí es sintética y quizá no se saquen todas las consecuencias posibles. Junto a una delimitación poco precisa del contenido de la expresión «pueblo del país», a la que ya hemos aludido (si bien aquí se ofrece amplia bibliografía sobre la cuestión, así como opiniones diversas), el repaso a los ejemplos de enfrentamiento entre la ciudad (*hacir*) y el pueblo (*hacam*) es demasiado rápido y no concluyente del todo (como por lo demás el mismo autor admite en p. 195). Pero el interés de la cuestión es evidente, y puede hallarse aquí una veta de estudio, que sustituya o complete otros modelos teóricos propuestos para la historia de la monarquía en Israel y Judá, como el clásico de Alt y Weber, en que se contraponen una monarquía carismática en Israel a otra dinástica en Judá. Probablemente, como sugiere el autor, ni la una era tan carismática, ni tan dinástica la otra (pp. 205-6). Por otro lado, el tema del «celo de Yahveh» se queda también en apunte, aunque bien sugerente: es posible que estemos asistiendo en los relatos de estos pasajes a los orígenes y al nacimiento (junto con la época de Elías y Eliseo) de ese clásico elemento de la tradición veterotestamentaria que es el «celo de Yahveh» (cf. más adelante, p. 206).

Al cuerpo del trabajo siguen unas conclusiones y perspectivas abiertas (pp. 201-9), en las que se pueden percibir bien las auténticas aportaciones de este estudio detallado. En cuanto al *texto bíblico* de Re, sobresale entre ellas la posibilidad de acceder al texto de la antigua Septuaginta mediante el uso de la recensión luciánica conservada por algunos manuscritos (boc₂e₂); así mismo el valor crítico de la VL como posible camino para llegar en algunos casos a un texto griego preluciánico, que a su vez es reflejo de un texto hebreo diferente a TM; finalmente, la confirmación de que el proceso recensional de LXX es muy anterior al sospechado por Lagarde y Rahlfs. En cuanto a la *metodología* ya hemos aludido al interés del método interdisciplinar, que conluga crítica textual y crítica literaria, para poder llegar al «texto mejor», que al menos en algunos casos, puede ser el texto no masorético, por hallarse éste más próximo al hebreo arquetípico que el mismo TM. Desde la *crítica literaria* hemos hecho ya alusión a las importantes consecuencias de este estudio para una reestructuración de todo el conjunto de 2 Re 9-11. Igualmente hemos ya expuesto algunas de las conclusiones a que ha llegado el autor en el campo de la *historia social y religiosa* de la monarquía y el pueblo israelita. El libro concluye con una serie de 10 cuadros sinópticos de varios testimonios manuscritos, muy útiles para seguir los razonamientos del trabajo, con un índice de citas bíblicas y con otro de autores.

La lectura de este trabajo, que no es fácil como puede suponerse, me ha ido suscitando toda una serie de preguntas, aparentemente no relacionadas con él, pero deducidas de sus consecuencias y muy útiles para subrayar el interés teológico de un estudio que puede parecer a primera vista un puro ejercicio técnico de crítica textual. Aquí van algunas. ¿Cuál es el «texto canónico», usando la expresión de Childs, de 2 Re 9-11: el TM recibido, o el que se refleja en algunos manuscritos de los LXX y de VL, que suponen un texto proto-masorético? Si ambos han sido usados por la comunidad judía y por la comunidad cristiana, ¿cuál de ellos es el canónico, o lo serán los dos? Y si aceptamos que existió una actividad literaria en Re (y por tanto en la sección *nebiim*), incluso en los siglos 11-1 a.C., ¿quiere esto decir que en esa época tales libros no habían sido recibidos como canónicos es decir, como inmodificables, algunos libros de los más antiguos de la sección «profetas» de la Biblia Hebrea? ¿Debemos aceptar todas las variantes importantes atestiguadas e irreductibles a un solo texto como canónicas? ¿Se puede resucitar entonces la hipótesis de Benoit acerca de la inspiración de los LXX? ¿Hasta qué punto se puede seguir hablando de «hebraica veritas», según la expresión de S. Jerónimo? ¿Se debe replantear de nuevo la base sobre la que el protestantismo histórico aceptó su canon corto del A.T., como sugirió hace pocos años Sundberg? He aquí algunas preguntas que surgen de la lectura de este trabajo. Y no entro en otros terrenos, también de importancia, como el replanteamiento de algunos capítulos o claves interpretativas de la historia de Israel y de la historia de la trasmisión textual de la Biblia hebrea. Todo ello pone de relieve la importancia de un trabajo de este tipo, seriamente científico, de primera mano y sumamente original, que honra a la investigación bíblica española y por el que hay que felicitarse y felicitar a su autor. Al lado de esto tienen poca importancia pequeñas cuestiones de detalle. Máxime, si se tiene en cuenta que las erratas tipográficas se han reducido al mínimo, por lo que hay que felicitar, esta vez también, a la editorial.

J. M. Sánchez Caro

A. Lacocque, *Daniel et son temps. Recherches sur le Mouvement Apocalyptique Juif au II^e siècle avant Jésus-Christ*, Le Monde de la Bible (Genève: Labor et Fides 1983) 234 pp.

El cap. 1 ofrece una *introducción histórica*. Distingue en el libro de Daniel dos partes: A (Dn 1-6), que corresponde al género midráshico, y B (Dn 7-12), que refiere las visiones propiamente apocalípticas. El cap. 7 sirve de transición entre ambas. El midrash de Dn 1-6 no es sino la expansión de una tradición ya conocida, escrita u oral. El apocalipsis en cambio es la prolongación de la profecía (con Plöger, contra von Rad) y su sustitución por una especulación transhistórica, sobre la base de los acontecimientos contemporáneos. Toda la problemática de Dn está influida por su época de redacción. La visión de Dn 10-11 nos conduce hasta los acontecimientos del 165 a.C. (11, 39) y antes de los del 164. Se puede situar la redacción de Dn 7-12 a principios del 164 y la de Dn 1-6 no mucho antes. El autor pasa revista a los acontecimientos históricos en Palestina desde la muerte de Alejandro Magno. Destaca que el asesinato del sumo sacerdote Onías III, considerado como un santo por el pueblo (Dn 9, 25,28; 11, 22; 2 Mac 3, 1) galvanizó a la oposición al partido helenista y tuvo por consecuencia directa o indirecta la constitución de la secta de los *Hassidim*, a quienes debemos Dn. Nuestro autor considera bien establecida la responsabilidad última del partido helenista de Jerusalén en la persecución religiosa de Antioco IV. Para los helenistas la «modernidad» volvía la Ley caduca. Para los hasideos la Ley se aplicaba a los tiempos nuevos; pero no sin alguna reserva. Es sorprendente que nuestro autor contradiga sus afirmaciones de la p. 17 sobre la fecha de composición de la obra cuando en la p. 43 nota que el autor de Dn 11, que escribe a comienzos del 166, no espera los acontecimientos sorprendentes de la segunda mitad del 166. Ya que la campaña descrita en Dn 11, 40 ss. es una proyección en el futuro de las convicciones de Dn, que no tuvo lugar.

El cap. 2 presenta *Daniel como obra literaria*. Sobre el problema planteado por el paso inesperado del hebreo al arameo en Dn 2, 4 y de nuevo al hebreo en 8, 1 sigue la dirección marcada por O. Plöger y H. L. Ginsberg. Entiende que los *hagadoth* de Dn A son antiguas tradiciones de un «ciclo de Daniel», que circularon durante el período persa en arameo del Imperio. El autor de Dn B las ha utilizado para sus designios apologéticos y parenéticos; pero se ha esforzado en escribir en hebreo la parte de su creación original. Respecto a la estructura de la obra, dado el paralelismo entre los capítulos 2 y 7, 3 y 6, 4 y 5, 8 y 9, 1 y 11-12, 5, 10 y 12, 5 ss., señala que corresponde a un esquema «candeliforme» (A B C D C' B' A'). En cuanto a las fuentes, Lacocque trata de compaginar las tesis de H. H. Rowley e Y. Kaufmann. Llega a distinguir, siguiendo a otros investigadores, capas diversas que se remontan a las luchas entre los diádocos, entre 323 y 300 a.C. (Dn 2 y la capa original de Dn 8), el período persa (punto de partida de Dn 3) o aún Jerusalén durante el exilio (Dn 9, 4-20), todo ello con glosas posteriores y, como última relectura, la inserción de Dn A en la obra actual el 166 a.C. También aquí nos parece que el autor no acaba de precisar su propio criterio entre las diversas interpretaciones que maneja. Queda sin embargo claro que Dn presenta una combinación original del relato didáctico (la *hagadah*) y el apocalipsis.

El cap. 3 trata de los *caracteres apocalípticos de Daniel*. Opta por la definición de la apocalíptica propuesta recientemente por J. J. Collins.

un género literario de revelación, en un cuadro narrativo, por intermedio de un ser sobrehumano a un humano, por el que se desvela una realidad trascendente según dos ejes: el temporal, que mira a una salvación escatológica, y el espacial, en que se trata de otro mundo, sobrenatural. Considera central en el apocalipsis al antiguo motivo de la entronización real. El apocalipsis ve la historia entera como una querrela dinástica entre Dios y los falsos pretendientes al trono universal. En torno a la ideología real se desarrolló una verdadera escatología cósmica o, si se quiere, preapocalíptica. Los vínculos entre la ideología real y el hombre primigenio se expresan claramente en Ez 28, 11-19. En la literatura judía del s. II a.C. la identificación del rey con Adán recibe un desarrollo notable. En lo que atañe al «dualismo», al «determinismo» o la visión escatológica de la historia, el iranismo ha servido simplemente de fermento para redescubrir el paralelo entre el *Endzeit* y el *Urzeit*. Lacocque juzga que el choque entre la Torah, como presencia de la eternidad, y la historia, como caricatura del gobierno de Dios, produce la apocalíptica. Da la razón a P. Hanson que ve en los acontecimientos del 587 a.C. el precipitante de la profecía en apocalipsis. Hay que ver cómo su fuente no a exaltados, que han perdido el sentido profético de la historia, sino a discípulos de los grandes profetas, como el 3 Is y el 2 Zac. Tal visión era subversiva a los ojos de los conservadores de la época. Hay diferencia esencial de interpretación entre los partidarios de un Israel como teocracia realizada y los utopistas de la escatología realizada. No hay que atribuir pues al fenómeno apocalíptico en Israel un comienzo absoluto con el s. II a.C.

El cap. 4 se centra en *el medio formador de los apocalipsis*. Para nuestro autor el medio responsable de los apocalipsis del s. II a.C. es el de los antepasados de los esenios, que identifica con los *maskilim*, encargados de instruir a los *rabbim* (la multitud) en Dn 11, 33,35; 12, 3.10. En Qumran los *maskilim* son los instructores de la comunidad. Pero donde otros distinguen, nuestro autor une; pues identifica a aquéllos con los «consagrados» (a la Torah) de 1 Mac 2, 42 y los *hassidim* nacidos de la reacción contra la persecución de Antioco (cf. 1 Mac 2, 42; 7, 13; 2 Mac 14, 6-7). Un movimiento popular al que se integraban los resistentes a la helenización. Sale al paso al contraste de Dn 11, 33 con 1 Mac, explicándolo o como una evolución de la doctrina hasidea o como tendencias divergentes en el interior del movimiento.

Lenguaje simbólico. El sueño y la visión son los temas del cap. 5. Como queriendo dar ahora la razón a von Rad, nota la declinación apocalíptica de la profecía a la sabiduría. La revelación entera se ha vuelto sapiencial en la lucha contra la propaganda helenística. La apocalíptica judía del siglo II a.C. reencuentra el uso del mito sobre dos planos. Por un lado los acontecimientos que espera están a la vez en la historia y *más allá* de la historia. Por otra, en polémica contra la helenización forzada, la apocalíptica debe de emplear el mismo lenguaje que su adversario. Pero el apocalíptico hace un uso desmitologizado del mito. Hay relación directa entre el sueño y el mito. El paso apocalíptico del sueño a la visión no es simplemente semántico. El sueño es la inscripción sobre el muro encajado del inconsciente. La visión es la inscripción sobre la faz escondida de la historia.

Por último, en el cap. 6, *las grandes lecciones teológicas del libro de Daniel*. Seleccionamos aquí algunas de sus afirmaciones sobre el Hijo del hombre (Dn 7) y la resurrección (Dn 12). El origen de la figura del Hijo

del hombre ha de buscarse en Ez 8-11 y 43, que ha constituido la fuente de inspiración por excelencia de Dn B. El personaje antropomórfico de Ez y Dn es el puente entre dos mundos, celeste y terrestre. «Hijo del hombre» designa la personalidad pleromática de Israel y de lo humano en general. En cuanto a Dn 12 no se explicaría sin la persecución de Antioco del 167 a.C. La muerte-castigo era su propia justificación; la muerte-oblación no se justifica sin una respuesta divina que la consagre. Esta respuesta, según Dn 12, es la resurrección. El precedente es el Siervo de 2 Is; pero en el A.T. todas las intervenciones extraordinarias de Dios están llamadas a pasar del particular al general. El anuncio de la resurrección en el siglo II a.C. responde a la lógica interna de la apocalíptica.

Sacamos la impresión de que esta obra no es el resultado de una investigación original, sino que responde a un amplio balance de perspectivas. El autor se ha sumergido en la pleamar de la literatura secundaria sobre una cuestión muy difícil y controvertida. Acaso por eso mismo no acaba de precisar sus propias opciones y tiende al concordismo de posiciones divergentes. Si su objetivo ha sido ofrecer una iniciación, enterada, atractiva y ferviente, a la doble temática enunciada en los títulos del libro, lo ha logrado de modo excelente.

Ramón Trevijano

D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*. Uppsala, August 12-17, 1979 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1983) XI-878 pp.

Resulta una tarea ardua tratar de sintetizar un libro tan voluminoso y que incluye contribuciones numerosas y dispares; pero muy significativas de la problemática actual en la investigación sobre la apocalíptica. D. Hellholm, 'Introducción' (pp. 1-6) señala que el objetivo del Colloquium fue dar un panorama de la situación presente de la investigación apocalíptica, mostrar nuevas ideas y métodos y estimular más investigación en este campo. Ya que «Apocalipticismo» es un signema tan amplio *extensional* como *intensionalmente*. El Comité Organizador decidió, respecto al primer aspecto, limitar el tema al apocalipticismo en el mundo mediterráneo y el Próximo Oriente en la antigüedad, con cierto énfasis sobre las religiones judía y cristiana. En cuanto al aspecto «intensional», el programa fue dividido en cuatro secciones: I. El fenómeno del Apocalipticismo (*Vorstellungswelt*); II. El género literario de Apocalipsis (*Literaturgattung*); III. Sociología del Apocalipticismo y «Sitz im Leben» de los Apocalipsis; IV. La función del Apocalipticismo (en su *Historical Setting*). En este volumen la última sección ha sido subsumida en la sección III y sustituida por IV. Conclusión y evaluación.

I. *El fenómeno del Apocalipticismo* (Conservamos este término, pese a ser un evidente anglicismo, por la diferencia de significado respecto al de «apocalíptica», común en nuestra lengua, que se le da en algunas de las contribuciones). M. Smith, 'Sobre la historia de ἀποκαλύπτω y ἀποκαλύψις' (pp. 9-20) señala que la forma literaria que llamamos apocalipsis lleva este título por primera vez muy tarde en el s. I o a comienzos del II d.C. Desde entonces título y forma están de moda, por lo menos hasta el fin del período clásico. Esta moda forma parte del crecimiento de la superstición y de las pretensiones de revelaciones especiales y conocimiento oculto, características com-

plementarias del Imperio Romano tardío. T. Olsson, 'La actividad apocalíptica. El caso de Jāmāsp Nāmāg' (pp. 21-49) ve en la actividad especulativa e interpretativa reflejada en este apocalipsis iranio medio sólo un caso de un fenómeno muy difundido: motivos tradicionales o esquemas mentales e ideas apocalípticas son actualizados y reinterpretados en situaciones históricas y sociales particulares; en situaciones de crisis o conflicto cultural y político. Esta actividad es característica prominente de la apocalíptica entendida como fenómeno social y religioso. Este fenómeno no queda restringido a las sociedades antiguas. Se encuentra todavía en movimientos apocalípticos o milenaristas en el Tercer Mundo, en Oriente y en nuestra misma sociedad. J. Bergman, 'Notas introductorias sobre apocalíptica en Egipto' (pp. 51-60) traza una lista de importantes tópicos apocalípticos muy arraigados en el clima religioso del valle del Nilo; pero su influencia en los apocalipsis posteriores es más bien indirecta, a través de muchos eslabones y medios desconocidos. S. S. Hartman, 'Datación de la apocalíptica avéstica reciente' (pp. 61-75) concluye que esta apocalíptica, a más tardar del 600 a.C., está vinculada con un profeta, que es a la par *Urmensch* y redentor escatológico, como es el caso en el libro de Henoc y en el cristianismo. La representación del Diablo viene del Irán, donde es comprobable por lo menos desde el 600 a.C. G. Widengren, 'Ideas directivas y fuentes de la apocalíptica irania' (pp. 77-162) ve en Zaratrustra el primer apocalíptico en la historia de la religión irania. Los rasgos principales de la apocalíptica irania se han mantenido los mismos; pero hay que distinguir dos corrientes principales: la zoroástrica y la zervanística (esta última datable del periodo aqueménida). J. Carmignac, 'Descripción del fenómeno de la Apocalíptica en el A.T.' (pp. 163-70) distingue entre «apocalipsis», que es una obra literaria; «apocalíptico», que es el género literario empleado en tal obra, y «apocalípticismo», que es la sistematización de las características de este género literario. Apocalíptico es el género literario que describe revelaciones celestes a través de símbolos. Los Apocalipsis son siempre profecías; pero las profecías no son apocalipsis sino cuando transmiten revelaciones a través de símbolos. Traza una evolución desde los relatos de sueños hasta las intervenciones más sistemáticas de los profetas; y de aquí a los vastos frescos simbólicos del género apocalíptico. J. C. H. Lebram, 'La piedad de los apocalípticos judíos' (pp. 171-210) ve en Dn 12, 10 una clara representación del hombre piadoso del apocalipsis. La vida en los últimos tiempos difíciles, en que el mal celebra su triunfo, es vista como una prueba en la que el piadoso debe segregarse y purificarse de todo mal. El piadoso está sólo atento al mundo celeste. También en 1 Enoc la piedad procede de la percepción de la revelación. Los dos componentes de la piedad, sufrimiento y alabanza de Dios, convergen en un todo único en 1 Enoc. La reclamación central del 4 Esd es la de concentrar la mente en el mundo venidero. M. Philonenko, 'La apocalíptica qumránica' (pp. 211-18) entiende por «apocalíptica» una «revelación» que trata no sólo sobre el fin del hombre, los signos que lo anuncian, las catástrofes que lo acompañan, sino también sobre los orígenes del hombre y del mundo. Es posible una escatología sin apocalíptica; pero no hay apocalíptica sin escatología. Las variantes de la apocalíptica qumránica se explican sobre todo por la voluntad de integrar, en una visión apocalíptica de la historia del mundo, la historia de la secta y de su fundador. M. Simon, 'Sobre algunos aspectos de los oráculos sibilinos judíos' (pp. 219-33) señala que estos escritos, a los que anima un sople universalista, traslucen el orgullo judío de ser el pueblo elegido. Practican

una especie de proselitismo por miedo. W. Burkit, 'La apocalíptica en la greidad primitiva' (pp. 235-54) destaca que si, a la sombra de próximas catástrofes, penetraron motivos apocalípticos, sin embargo pudo mantenerse la actitud griega básica: hay que aceptar la realidad. La apocalíptica quedó en el subsuelo. B. Gladigow, 'Aetas, aevum y saeculorum ordo. Sobre la estructura de los sistemas de explicación temporales' (pp. 255-71) considera que una historización del tiempo surge de una necesidad de legitimación y cualificación religioso-política de la soberanía. J. G. Griffiths, 'La apocalíptica en la era helenística' (pp. 273-93) ve cómo rasgo común a las tradiciones apocalípticas judías y egipcias el intensivo interés por la historia y destino de la nación. E. S. Fiorenza, 'El fenómeno de la primitiva apocalíptica cristiana. Algunas reflexiones sobre el método' (pp. 295-316) nota que, en la medida en que la primitiva apocalíptica cristiana no participa del pesimismo radical de la apocalíptica judía sino que subraya que Dios está actuando en la historia en y mediante Jesucristo, está sustancialmente más próxima al Dios de los profetas que al Dios de los apocalípticos. Desde una perspectiva formal-estructural, los textos apocalípticos cristianos son una parte de la apocalíptica judía; pero desde una perspectiva esencial-teológica difieren sustancialmente de la especulación apocalíptica judía. Los dos énfasis de la apocalíptica cristiana, tanto el predominantemente futuro como el predominantemente realizado, deben ser vistos en su orientación a su centro y perspectiva cristológica común. G. MacRae, 'La escatología apocalíptica en el gnosticismo' (pp. 317-25) constata que la escatología apocalíptica es la más fácilmente verificable en la literatura del gnosticismo. El gnosticismo puede ser descrito como la radicalización definitiva de la escatología apocalíptica.

II. *El género literario de los apocalipsis*. L. Hartman, 'Panorama del problema del género apocalíptico' (pp. 329-43) considera que ha llegado el tiempo de ahondar los análisis y tener en cuenta la estructura jerárquica y la función literaria de los elementos proposicionales, la ilocución de los textos y sus funciones sociolingüísticas. J. Assmann, 'Dogma del rey y expectación salvífica. Descripciones políticas y culturales del Caos en textos egipcios' (pp. 345-77) nota como típico del mundo egipcio el vivir permanentemente en el estado salvífico de una escatología realizada. Aún lo que en los tiempos de calamidad, en los que el dogma queda sin fuerza, se expresa en mitos y profecías, está preacuñado por el dogma del tiempo salvífico colmado. H. Ringgren, 'Apocalipsis acadios' (pp. 379-86) sostiene que hay cinco textos que nos proveen un material comparativo válido; pero no necesariamente un estadio más temprano de lo conocido como apocalíptica judeocristiana. A. Hultgard, 'Formas y orígenes del apocalipticismo iranio' (pp. 387-411) data el crecimiento del apocalipticismo iranio en tiempo considerablemente anterior al nacimiento de Cristo y destaca la relación entre apocalipticismo y culto. K. Koch, 'Del relato de visión profética al apocalíptico' (pp. 413-46) retrotrae el relato apocalíptico de visión a un modelo profético. E. P. Sanders, 'El género de los apocalipsis judeopalestinos' (pp. 447-59) recuerda que apocalipticismo y apocalipsis han sido frecuentemente definidos por una mezcla de elementos literarios y temáticos. Otros han propuesto distinguir entre escatología apocalíptica, apocalipticismo (una ideología sociológica, presumiblemente la de los oprimidos) y el género literario apocalipsis. Hay que seguir distinguiendo entre «género», que indica una obra literaria entera, y *Gattung* (pequeña unidad con una forma definida, que representa un cierto mundo de ideas y tiene un cierto «Sitz im Leben»). Lo peculiar,

a las obras que tradicionalmente han sido consideradas apocalipsis palestinos judíos, es la combinación de revelación con la promesa de restauración e inversión. W. Harnisch, 'El profeta como corresponsal y testigo de la revelación. Consideraciones sobre la interdependencia de forma y contenido en el IV Esdras' (pp. 461-93) cuenta con la posibilidad de que el complejo de la visión del águila y del Hijo del hombre hayan sido añadidos secundariamente al esbozo original de la obra. H. Stegemann, 'La importancia de los descubrimientos de Qumran para la investigación de la apocalíptica' (pp. 495-530) la ve, más que en el enriquecimiento del arsenal de apocalipsis con los productos de la comunidad, en que nos permiten una mirada sobre las situaciones de formación de los primeros apocalipsis judíos y los intereses a que se debe la composición de esta literatura. Qumran muestra que el papel clave para el origen de la apocalíptica judía no corresponde a Dn sino a la literatura de Henoc. La comunidad de Qumran en sí no era un «movimiento apocalíptico»; sólo que ha prestado a la apocalíptica tanto interés como nuestro canon del A. y del N.T. J. Collins, 'El género apocalipsis en el judaísmo helenístico' (pp. 531-48). Con objetivos distintos 2 Enoc, 3 ApocBar y TestAbr tienen un importante aspecto parenético y, en cada caso, el mensaje del libro se basa en una visión del mundo dilucidada por una revelación trascendente. Los apocalipsis helenísticos son extremados en su falta de interés por la salvación comunitaria. Todos ellos presuponen que la realidad más profunda y el destino último de la humanidad no se encuentra en este mundo sino en los cielos. Contra Vielhauer, no todos los apocalipsis son literatura de conventículo. H. Cancik, 'Libri fatales. Literatura de revelación romana y teología de la historia' (pp. 549-76). La teología de la historia virgiliana, cima clásica de una larga tradición, no es a-escatológica sino postescatológica. La apocalíptica «realizada» sirve de justificación a la soberanía. H. D. Betz, 'El problema del género apocalíptico en la literatura griega y helenística. El caso del Oráculo de Trophonius' (pp. 577-97) expone que la crisis de los oráculos más antiguos parece haber sido respondida con una mitología expansiva que quedó ligada a aquellos y a los cultos de misterios. La cuestión sigue siendo si estos fenómenos pueden ser trasferidos de la religión griega al apocalipticismo judío y cristiano. U. Müller, 'Determinación literaria e histórico formal del Apocalipsis de Juan como un testigo de la apocalíptica primitiva cristiana' (pp. 599-619) juzga que el encuadre epistolar del Apoc se debe a que un apocalipsis estilizado como carta es el que más podía esperar ser leído en el culto. Se añade a esto la conciencia de misión profética de su autor, de un círculo profético en el que se trasmitían o componían trozos de tradición apocalíptica. M. Krause, 'Los géneros literarios de los apocalipsis de Nag Hammadi' (pp. 621-37). Vielhauer formulaba como elementos estilísticos del género apocalíptico la seudonimia, el relato de visiones y la mezcla de formas. Aplicando estos criterios Krause distingue tres grupos entre los escritos apocalípticos de Nag Hammadi: 1) los que llevan el título apocalipsis apropiada o indebidamente; 2) los que no lo llevan pero lo son; 3) los apocalipsis que son parte de un escrito mayor.

III. *La sociología del Apocalipticismo y el «Sitz im Leben» de los Apocalipsis.* G. W. Nickelsburg, 'Aspectos sociales del apocalipticismo judío palestino' (pp. 645-54) pasa revista a los estudios que han indagado los factores sociales y culturales, comunidad y «Sitz im Leben» de los apocalipsis. Recuerda las opiniones de O. Plöger y M. Hengel (los «hassidim»), R. Isenberg (movimientos milenaristas, Qumran), P. D. Hanson (polaridad de grupos en

conflicto), J. J. Collins (un grupo de elite: los «maskilim»). Destaca que las respuestas apocalípticas incorporan gran variedad de actitudes (resistencia pasiva o militar a la persecución, retiro de la sociedad, una autocomprensión del grupo como elegido, la constitución de una comunidad más o menos estructurada). Todo esto en línea con los estudios de G. Theissen y J. Z. Smith. Concluye que hay que cuestionar cada uno de los documentos, prestar atención al «Sitz im Leben» y función de cada uno y luego compararlos entre sí. M. Hengel, 'Esperanza mesiánica y «radicalismo» en la Diáspora judeo-helenística. Sobre la cuestión de los presupuestos de la rebelión judía bajo Trajano, 115-117 d.C.' (pp. 665-86) muestra cómo en una línea militarista, la intensificación de expectativas mesiánico-políticas condujo al levantamiento suicida de 115-117. En otra (TestAbr, ApocBar) la esperanza se concentra en el destino del individuo tras la muerte. Una tercera posibilidad la configuraron los conventículos gnósticos o también hermético-místicos. W. A. Meeks, 'Algunas funciones del lenguaje apocalíptico en el cristianismo paulino' (pp. 687-705) indica aspectos importantes del cristianismo paulino que se entienden mejor en comparación con análogas formas y funciones en movimientos apocalípticos. L. Schottroff, 'El presente en la apocalíptica de los evangelios sinópticos' (pp. 707-28). El objetivo teológico de los tres es explicar el presente y darle un sentido. Les es común la expectación del Reino de Dios, que acuña las experiencias y esperanzas del presente. A. Y. Collins, 'Persecución y venganza en el Apoc' (pp. 729-49) considera que el violento ataque a Roma está basado en una experiencia personal de conflicto, hacia el 95 d.C., tras la crisis del 70 y la persecución neroniana del 64. H. G. Kippenberg, 'Una comparación de apocalíptica judía, cristiana y gnóstica' (pp. 751-68) presenta las reacciones a la destrucción de Jerusalén del año 70 en documentos cristianos, judíos y gnósticos. Ve tres diversos diagnósticos de una misma crisis (la de los medios salvíficos recibidos), que conducen a tres formas de vida diferentes.

IV. *Conclusión y evaluación*, queda reducida al sumario que presenta K. Rudolph, 'La apocalíptica en la discusión' (pp. 771-89).

El lector de esta reseña podrá haberse hecho una idea de la riqueza y dispersión de las contribuciones. Algunas de cada parte podrían haber quedado igual o mejor situadas en otra de las secciones. Habría sido preferible una determinación más ceñida de los temas, de modo que una sección hubiese incluido los estudios sobre los elementos estructurales de la apocalíptica, que aparecen en contextos literarios y religiosos muy variados. Aquí se echa también de menos una agrupación según coordenadas espaciales o temporales. Otra sección podría haberse centrado en el problema de la definición: a qué combinación de esos elementos puede denominarse ya «apocalípticismo». Luego una tercera sección en que se ponderase en qué género o formas literarias se expresa ese fenómeno. Por último enfocar el «Sitz im Leben» que reflejan tales documentos. Pero los estudios presentados muestran que la investigación sobre la apocalíptica, tan amplia como intensa, no ha madurado aún lo suficiente como para que haya uniformidad en el uso de los términos clave. Es probable que haya que esperar todavía unos años para que frague ese acuerdo. Parece ser que el congreso de Estocolmo no ha tratado de forzarlo. Acaso para escapar de las críticas que recayeron sobre el intento correspondiente del congreso de Mesina (1966) en el campo de la gnosis y el gnosticismo.

Ramón Trevijano

S. Muñoz Iglesias, *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas* (Madrid: CSIC, Instituto «Francisco Suárez» 1983) X-373 pp.

El profesor Muñoz Iglesias, Catedrático de Sagrada Escritura en el Instituto Telógico del Seminario de Madrid y, durante muchos años, Jefe de la Sección Bíblica del Instituto «Francisco Suárez» en el CSIC y Director de la Revista *Estudios Bíblicos*, inaugura una nueva Colección «Puer Natus», con este libro, al que seguirán otros dos volúmenes del mismo autor: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (en prensa) y *Nacimiento e Infancia de Juan y de Jesús en Lucas 1-2* (a punto de concluir).

Comienza su obra indicando las razones del estudio de los Cánticos aparte del de los relatos en prosa (su peculiar género literario, su puesta en boca de personas que no pudieron improvisarlos, su acusado carácter semítico). Consigna, a continuación, todos los insertos poéticos en la narrativa bíblica del A.T., concluyendo que en la última etapa del mismo vino a constituir una moda el crear insertos poéticos como parte integrante del libro, puestos generalmente en boca de los protagonistas; de lo que concluye cierta necesidad psicológica de que el autor de Lc 1-2 hiciese hablar en verso a determinados personajes, con el fin de iluminar el sentido y alcance de lo que está sucediendo.

Somete a detenido estudio, referente a cada uno de los cuatro Cánticos, las cuestiones de crítica textual y literaria, el autor de los cánticos, su origen o procedencia y la estructura literaria. Sigue un amplio comentario, filológico y teológico, buscando siempre las raíces veterotestamentarias, y tratando de reconstruir el supuesto texto hebreo subyacente.

En cuanto al *Magnificat*, rechaza las razones que se aducen para afirmar que ha sido puesto en boca de Isabel. Cree descubrir talante midrásico y técnicas del derás en su autor. Explica el presente y aoristo de 1, 46b-47 por el original hebreo subyacente. Estudia las diversas interpretaciones de «tapéinōsis» (v. 48), que él traduce por «desvalimiento», «incapacidad», la propia pequeñez y nada, concepto central del cántico y punto de partida para la Redención que se inicia con la Encarnación en el seno de María, cuya maternidad comienza *ahora* a proclamar bienaventurada Isabel. Lo que Dios ha hecho con María responde al modo habitual de proceder de Dios que generalizan los vv. 51-53; procedimiento literario (del caso particular al proceder habitual) muy frecuente en los cánticos religiosos hebreos (considera los seis aoristos como «gnómicos»). Los vv. 54-55 expresan la esperanza mesiánica ya realizada con la Encarnación. Rechaza la interpolación que algunos admiten, de ciertos versículos. Del *Benedictus* afirma su unidad de composición. Presenta una realidad ya cumplida. Proviene probablemente de los círculos levitas relacionados con la familia de Zacarías. Considera sugerente y muy probable la opinión de Gertner en cuanto a la estructura literaria: un midrás encubierto a la bendición del sacerdote según Num 6, 24-26. Atribuye al autor judío-cristiano la perspectiva nacionalista de 1, 68b-70, conforme al anuncio del A.T. del plan de Dios, que no niega la dimensión universal de la salud mesiánica. Ve en el v. 71 la forma tópica de describir la salvación mesiánica con términos alusivos a la liberación de Egipto que, al menos desde el Deutero Isaías, se convierte en paradigma de toda liberación futura. Considera los infinitivos «poiēsai» y «mnesthēnai» infinitivos constructos con lamed (que explicitan los aoristos precedentes) y que traduce «mostrando», «recordando» (podrían ser también

infinitivos epxegéticos del «elálēsen»: en cumplimiento de). Ve interpretada desde una óptica sacerdotal la promesa de Dios a Abraham hacia la implantación del verdadero culto en los tiempos mesiánicos. Entiende 1, 76 de Juan y 1, 77-79 del Mesías. El «anatolē» es sin duda el Mesías; dado que el sujeto de las «visitas» es siempre Yahvéh, piensa que, no Zacarías, pero sí el autor del cántico, considera verdadero Dios al Mesías. Interpreta el «epiphānai» en el sentido de «revelarse». Rechaza haya versículos interpolados. En el *Cántico de los ángeles*, tras amplia contrastación de pareceres, se inclina decididamente por la construcción bimembre. Estudia con detención el contenido de los términos: «doxa» (honor que los hombres deben a Dios, repercusión en el Cielo del Nacimiento de Jesús), «eirēnē» (conjunto de bienes que trae el Mesías, particularmente la reconciliación de Dios con los hombres y consiguiente armonía entre éstos), «eudokias» (se refiere más probablemente a Dios). El canto contiene a la vez una afirmación y un deseo: *proclamaciones* de una doble realidad; y sin duda también *solicitud* de la oportuna respuesta por parte de los beneficiarios. Referente al *Nunc dimittis*, entiende el «laōn» de todos los pueblos. Hace resaltar el universalismo mesiánico. La salvación se brinda a todos los pueblos no como simple *espectáculo* («ante los ojos de»), sino como *oferta*: luz para iluminación de los gentiles (que celebran como un descubrimiento) y para gloria de su pueblo Israel (que los judíos celebran como gloria nacional).

Concluye, de los minuciosos análisis de cada Cántico, que los himnos proceden del mismo autor que escribió los relatos en prosa (encajan normalmente en el contexto narrativo). Son obra de un judío-cristiano de primerísima hora (como indican por una parte los semitismos y los rasgos vetero testamentarios, y por otra el carácter cristiano y los acentos de escatología cumplida), que escribió en lengua hebrea. Las coincidencias verbales entre el griego de estos capítulos y el del resto de la obra lucana prueban que Lucas ha intervenido en la actual forma griega de estos capítulos —que encontró e incorporó a su obra con ligeros, pero imprescindibles, retoques— pero no necesariamente que sea su autor.

Añade en un Anexo 1º las retraduccioncs al hebreo propuestas por A. Resch, F. X. Zorell, R. A. Aytoun, H. Shalin, F. Delitzsch, P. Winter, Ch. Torrey, J. Jeremías y H. Schwarz. En un Anexo 2º presenta una bibliografía exhaustiva sobre los himnos en general y sobre cada uno de ellos en particular (pp. 334-60).

Digna de aplauso la decisión del Prof. Muñoz Iglesias de publicar éste y otros volúmenes de próxima aparición, en los que recoge los estudios realizados a lo largo de muchos años, como revela la cantidad de bibliografía que conoce y utiliza. No dudo que el conjunto de la obra constituirá la aportación más valiosa que se ha realizado sobre el Evangelio de la Infancia de Lucas. Con su conocida agudeza de ingenio desmenuza las opiniones de otros y expone claramente, sin ambigüedades, la suya propia; expresándose con dominio y autoridad (el amplio y profundo conocimiento que tiene de estos temas le permiten hablar así). Merece especial mención la afanosa búsqueda de las raíces veterotestamentarias; no sé si será esto lo que le lleva a negar tan rotundamente la proyección a estos cánticos de ideas post-pascuales, que tantos autores afirman. Debería haber concluido el estudio de cada cántico con una versión propia en que reflejase sus aportaciones filológicas y doctrinales. Detalles aparte, estoy en principio de acuerdo con las conclusiones de Muñoz Iglesias; para un juicio más concreto es preciso esperar sobre todo el segundo volumen anunciado, habida cuenta de la

relación que afirma entre los relatos en prosa y los Cánticos. Pero ya se puede anticipar que el Prof. Muñoz Iglesias está realizando una obra benemérita en los estudios exegéticos españoles.

G. Pérez

K. Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants. An Inquiry into Parable Interpretation*. WUNT 27 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1983) X-140 pp.

El cap. 1 de este libro sintetiza los intentos previos de interpretación de la parábola. En la historia de la Iglesia fue vista como una representación, más o menos alegórica, del continuo rechazo del mensaje de Dios por Israel, que culmina con su rechazo de Jesús. Jülicher, que atribuía las alegorizaciones de las parábolas a los evangelistas, consideraba que ésta de los renteros homicidas es un producto de la primera generación cristiana. Dodd y Jeremias reconocían una auténtica parábola bajo la cobertura alegórica externa. Jeremias veía como la forma más original la preservada en el *EvTom* y en *Lc*, el menos alegorista de los sinópticos. Entre las aproximaciones desalegorizantes la más elaborada ha sido la de Hubaut. Ofrecen aproximaciones nuevas Crossan (una historieta chocante), Newel (la violencia lleva a autodestrucción), Miller (el hijo = el Bautista). Son intentos que reflejan la frustración con las interpretaciones más tradicionales y las dificultades inherentes a la parábola.

El cap. 2 plantea el problema del método que debe usarse. Snodgrass niega validez al procedimiento de quitar todos los rasgos alegóricos a la parábola, con el fin de determinar su forma, para luego revivir el significado alegórico en la interpretación. Hoy son muchos los que rechazan la visión negativa de Jülicher sobre metáfora y alegoría. Se aprecia más la alegoría, que es vista como un recurso de significado y no como una forma literaria en sí. Una parábola puede ser una alegoría. No se puede rechazar la autenticidad de la parábola de los viñadores homicidas sólo con decidir que es una alegoría. Otro presupuesto inadecuado aplicado a nuestra parábola ha sido el de que el relato más simple es el más temprano. O el de la prioridad absoluta de *Mc*, puesto que cualquier evangelio puede preservar una tradición más antigua en una pericopa dada. En el cap. 3, sobre la situación cultural de la parábola, nuestro autor recuerda que hay mucho material en los escritos rabínicos que sirve para dilucidar su trasfondo. Los paralelos y regulaciones rabínicas muestran que los sucesos narrados eran muy comunes y comprensibles en la primitiva cultura palestinese.

El cap. 4 pasa a un análisis de la parábola y su desarrollo. El autor considera injustificado un intento, como el de Van Iersel, de reconstruir una *Urform*. Los tres sinópticos colocan la parábola en el contexto de la disputa con los líderes judíos hacia el fin del ministerio y en conexión con la cuestión de la autoridad de Jesús. Son muy débiles los argumentos a favor de una inserción secundaria de la referencia a *Is 5*. El climax queda en el asesinato del hijo; pero cada relato muestra una progresión diferente. Algunos han entendido que la versión del *EvTom* es la más próxima al original; pero, por lo menos, Tomás depende de la misma tradición que *Lc*. Hay pruebas de que el relato de *Mt* representa la versión más temprana. Entre las razones más importantes está su tratamiento del hijo (ausencia de ἀγαπήτός, falta de énfasis cristológico). La respuesta a la pre-

gunta, dada por los oyentes en Mt, resulta más efectiva y más en línea con la forma clásica de la parábola «jurídica» (cf. 2 Sam 12, 1 ss.). La añadidura de la cita del Sal 118, 22 se basa en el juego de palabras semítico entre *bn* y *'bn*. El cap. 5 pondera el origen y significado de la parábola. Aparecen como determinantes los resultados de la investigación de la parábola como alegoría, del mundo mental palestino del trasfondo y de la relevancia de la cita sobre la piedra. Snodgrass sostiene que la imagen del viñedo no puede limitarse a una representación de Israel. Representa la «cosa» o los intereses de Dios. Sólo al final se sabe a quiénes se refieren los renteros. El hijo de la parábola remite a Jesús, independientemente del origen de la parábola en su ministerio o en la primera generación cristiana. La deducción lógica de los tres relatos evangélicos es que el viñedo es quitado a los líderes de los judíos. El mensaje implícito en la parábola y en las dos citas conclusivas queda en que la realización de cada uno depende de su respuesta a la persona referida por el hijo y las imágenes de la piedra. Si la parábola procediera de la primitiva Iglesia, sería de los días más tempranos, cuando la Iglesia estaba condenando sólo a los líderes judíos. Pero no hay nada en la parábola que no concuerde con el ministerio de Jesús. Además varios factores apuntan a Jesús como autor. Si la parábola fuera de Jesús, el uso de los «testimonios» sobre la piedra por la Iglesia tendría su origen en la aplicación que Jesús se hizo del Sal 118, 22. El autor concluye que hay buenas razones para creer que la parábola fue dicha originariamente por Jesús hacia el término de su ministerio, en el contexto de su conflicto con las autoridades judías.

Este estudio tiene muchos méritos. No es el menor el de su relativa brevedad. Con sobriedad y concisión Snodgrass ha sabido presentar el estado actual de la investigación, analizar y criticar las diversas contribuciones recientes al estudio de los textos. Su amplio conocimiento de la literatura secundaria se extiende aún al ámbito de las contribuciones exegéticas en lengua española. Algo que merece mención por no ser corriente en las publicaciones centroeuropeas. Sus opiniones sobre la primacía del texto mateano, la integridad de la parábola con las citas escriturísticas y su proveniencia del *Sitz im Leben Jesu*, nos parecen convincentes.

Ramón Trevijano

J. Blank, *El Evangelio según San Juan. El Nuevo Testamento y su Mensaje* (Barcelona: Herder) I (1984) 425 pp.; Ib (1984) 369 pp.; II (1979) 297 pp.; III (1980) 215 pp.

Aunque desconocemos en detalle las causas por las que «esta obra, tantas veces y de tantos modos amenazada» (4/1A, p. 10) ha sufrido un retraso considerable en su aparición, nos alegramos profundamente de verla completa e incluso de la demora, que ha servido para mejorar notablemente, en relación con los anteriores, los dos últimos volúmenes aparecidos. Recuérdese que el 4/2 apareció antes que el 4/1A y que el 4/1B. Si hacemos caso al autor, en una sincera confesión de profunda humildad, el comenzar por la segunda parte se explica por una mayor dificultad de comprender la primera. Citando a Kásemann, «Voy a hablar sobre algo que todavía no he comprendido profundamente», dice: «A mí me ocurre algo parecido» (4/2, p. 8).

Aunque en la introducción a 4/2 nos había brindado el autor, en pocas y precisas palabras, el planteamiento correcto sobre cuestiones como la del autor del Evangelio —al que hay que buscar probablemente entre los primi-

tivos profetas cristianos— (p. 9), sobre la naturaleza de los discursos (p. 10), su preocupación específica frente a los Sinópticos en la mayor distancia que le separa de Jesús (p. 11), las razones de buscar la conexión con el Jesús histórico y la necesidad ineludible de adaptación del lenguaje (p. 12), en 4/1A (a. 1984, 425 pp.) aborda otras cuestiones introductorias de no menor interés: el diálogo de la Iglesia con el judaísmo y las causas, al menos parciales, del antisemitismo (pp. 1-12), las interpretaciones contrapuestas de Bultmann (en la línea gnóstica), de G. Richter (en la línea antidoceta), de Schnackenburg (en la línea de las diversas tradiciones). En el conjunto de las 69 pp. introductorias de este tomo, 4/1A, son abordadas prácticamente las cuestiones interesantes sobre las preocupaciones del cuarto evangelio y el entorno cultural que posiblemente le ha influido, mostrando moderada pero claramente sus reservas frente a la gnosis (p. 51 ss.) y dando preferencia a las tradiciones judías y judeo-helenistas (p. 62).

Nos alegramos particularmente de que los tomos 4/1A y 4/1B, los últimos aparecidos, hayan roto, al menos parcialmente, el plan general de la colección en que está publicada la obra, al introducir la «exégesis» y las relativamente amplias notas aclaratorias que nos acercan a la historia presupuesta en cada uno de los relatos. Tanto la una como las otras enriquecen extraordinariamente la presentación de los contenidos. Partiendo de ellas, la «meditación» fluye con espontaneidad y solidez.

Siguiendo el proceso lógico, no el cronológico, de la obra queremos destacar en 4/1A: la presentación del Prólogo con sus cuestiones y tendencias fundamentales (p. 79); su dimensión pastoral (p. 111); las resonancias antropológicas (pp. 113-17) y eclesiológicas (p. 121). En la figura del Bautista destaca su calidad de testigo (p. 149) sin ninguna función reveladora escatológica (p. 133). El relato de la boda en Caná de Galilea es presentado como la ilustración del enunciado «de su plenitud recibimos todos...». «Plenitud de salvación» (pp. 209.215). Para llegar a esta conclusión ha abordado con la amplitud permitida el tema del milagro como «señal» con su trasfondo judío y no gnóstico (p. 198 ss.).

El capítulo sobre Nicodemo se halla particularmente logrado en una presentación atemporal, es decir, haciendo saltar las cuestiones fuera del marco concreto y «universalizándolas». Se plantea el tema del kerigma joánico; el problema de la salvación; la cristología joánica como *cristología de la misión* (p. 264); la peculiaridad joánica sobre el Hijo del hombre en cuanto figura soteriológica «ligado a la imagen ideal del descenso y el ascenso, que sirve, sobre todo, para formular la idea de revelación» (p. 269); sobre el juicio (pp. 293-95).

En el cap. 4, entre otras posibles acentuaciones, destacamos la conexión entre Samaria y Simón Mago (Act 8) (p. 307). Y, siguiendo el orden lógico del evangelio estudia el cap. 6 antes del 5. En la presentación del primero de los dos signos recogidos en el cap. 6 dice que «la reproducción joánica de la tradición del milagro de los panes constituye a la vez una crítica de dicha tradición» (p. 374). Establece una clara distinción entre el discurso sobre el pan de vida y el eucarístico, pronunciándose en contra de la atribución del segundo al Redactor Eclesiástico.

El 4/1B (a. 1984, 369 pp.) estudia los caps. 5 y 7-12. La seriedad de la obra que presentamos se pone de manifiesto también en sus reservas frente a determinados simbolismos fáciles, como el número 38 a propósito del paralítico (p. 15), y la valoración positiva de elementos históricos, como los cinco pórticos: «el relato joánico contiene una vieja tradición local jero-

solimitana» (p. 13), así como la cercanía a los Sinópticos en los conflictos sobre el sábado (p. 17s.). Al estudiar la discusión posterior al milagro enmarca el «discurso de revelación» en el entorno histórico-cultural, el Evangelio de la Verdad, las Odas de Salomón... (pp. 23-25).

Perfecto encuadramiento del cap. 7, la fiesta de los Tabernáculos (p. 79 s.); precisiones adecuadas sobre el kairós (p. 86); las pretensiones de Jesús de ser el Revelador: «él, Jesús en persona, es la revelación de Dios» (p. 91) y las consiguientes críticas de los judíos por el conocimiento de su origen, tan importante en el cuarto evangelio (p. 93).

En este contexto de los grandes debates habría que acentuar el acierto en la exposición de 8, 31 ss.: «enfrentamiento entre el judeo-cristianismo y la sinagoga...» (p. 159); las observaciones precisas y preciosas sobre el «permanecer» (p. 160); sobre la libertad (p. 190); sobre el problema del demonio (pp. 195-98); sobre la cuestión de la presencia de Dios (pp. 198-202).

La honestidad probada de nuestro autor se pone de relieve de forma peculiar al pronunciarse negativamente frente a la historicidad de la resurrección de Lázaro (p. 274), criticando a su admirado maestro Schnackenburg por la imprecisión en el enfoque de esta cuestión. Al final del capítulo, al entrar en escena Caifás, destaca la politización del proceso de Jesús (p. 297).

El 4/2 (a. 1979, 297 pp.) comienza ofreciéndonos una larga introducción (24 pp.) sobre los relatos de la pasión y los discursos como ficción literaria (p. 18 ss.). En este tomo tercero de la obra son analizados los discursos de despedida, comenzando con el lavatorio de los pies en el que distingue como unidades independientes los vv. 6-11: una primera explicación del acto simbólico, la comunión con Jesús, y los vv. 12-15, una instrucción a los discípulos: comunión de los discípulos entre sí (p. 40). De este modo se pretende acentuar que Jesús es la norma absoluta para la comunidad (p. 45), y la traición de Judas se explica desde «su identificación con el sistema dominante que se le antoja más importante que la vinculación con su amigo Jesús» (p. 53).

Distingue dos discursos de despedida y hace girar el primero (13, 31-14, 31) en torno a la «exaltación» y «glorificación» del Hijo del hombre para expresar así la primitiva predicación cristiana de la cruz y resurrección (p. 58); el significado de las «moradas» que Jesús va a preparar a la casa del Padre (p. 73) y la importancia de «ver a Jesús», no con una visión física sino con la visión creyente (p. 86), de tal modo que «la pascua representa ya el comienzo de la parusía» (p. 110).

El segundo discurso de despedida (15, 1-16, 33) desarrolla la temática eclesiológica (p. 139); el «Yo soy la vid verdadera...» debe entenderse ante todo como un discurso de revelación cristológica (p. 141). El reemplazamiento del antiguo Israel se realiza no a través de la comunidad cristiana sino a través de Jesús mismo, que ocupa el lugar de Israel. «Así la imagen de la vid empieza por experimentar una *concentración cristológica* como requisito para la *ampliación eclesiológica*, que aparece después» (p. 142). Por su pertenencia a Jesús los discípulos han entrado en la tensa y radical oposición que media entre Dios y el mundo (p. 163). El cap. 17 constituye «como un compendio de todo el evangelio de Juan y de su teología de la revelación» (p. 249).

El 4/3 (a. 1980, 215 pp.) comienza con una larga introducción (28 pp.) en la que de forma certera se ofrecen las claves de lectura de los relatos de la pasión (cap. 18-20). Este último volumen, en función de su contenido,

exige un tratamiento especial ya que «el propio texto joánico es en sentido propio una meditación sobre el proceso y ejecución de Jesús» (p. 7). Al evangelista Juan, en efecto, le interesa presentar la glorificación de Jesús «hasta en la humildad más profunda» (p. 8). El único centro de los relatos es Jesús. Los demás, sépanlo o no, cumplen como marionetas un plan divino (p. 12).

Antes de entrar en la contemplación de los acontecimientos singulares aborda con la profundidad permitida dos cuestiones fundamentales: el problema histórico del proceso y de la ejecución de Jesús (pp. 14-24) y el motivo determinante de la ejecución de Jesús (pp. 24-34).

El resto del volumen es un contacto sereno y preciso con los episodios de la pasión, con una atinada concentración en los núcleos de interés: el «Yo soy» (p. 40); «cómo se plantean las relaciones entre el poder social, eclesiástico-religioso y político, de una parte, y el poder sereno y libre de la verdad divina, de otra» (p. 103); la túnica sin costura la ha inventado Juan (p. 118); María y el discípulo amado junto a la cruz simbolizando la comunidad de los creyentes (p. 126).

En torno al cap. 20 se plantean dos cuestiones fundamentales: la resurrección de Jesús en la controversia actual (pp. 140-49) y los testimonios pascuales del N.T. y su importancia (pp. 149-60).

Concluye la obra con el análisis del cap. 21 desde la perspectiva de la misión y fundación de la Iglesia (p. 199) y desde la «competencia» entre Pedro y el discípulo amado (p. 203 ss.).

La traducción correcta y esmerada, no exenta de graves errores, aunque sean tipográficos: como «fracción» en lugar de «facción» (4/1A, p. 242) o «tradición» en lugar de «traición» (4/2, p. 51) y el estilo ligero, que hace fácilmente asequible el contenido denso de la obra, hacen que ésta sea de gran utilidad a todos los niveles, y no sólo al de los iniciados que comienzan a andar titubeantes por el mundo joánico. Es una obra de auténtica recreación para el espíritu. Otras cuestiones con las que uno puede estar o no de acuerdo: que Felipe sea —como pensamos— o no sea —como piensa el autor— el evangelista de Act 6, 5; 8, 4-13... son secundarias en una obra tan valiosa

Felipe F. Ramos

S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones*, Biblioteca de estudios bíblicos 50 (Salamanca: Ediciones Sigueme 1982) 337 pp.

El libro que presentamos, según confiesa su autor, «se remonta a una tesis doctoral, ampliamente reelaborada y aligerada, presentada ante la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca el año 1979». Actualmente, el Dr. S. Vidal es profesor de N.T. en dicha Universidad.

Su libro toca un tema que será siempre de actualidad; pues todos reconocen que la resurrección de Jesús es el acontecimiento central y base de nuestra fe cristiana. De otra parte, como advierte el autor, las cartas de Pablo «son los documentos literarios más antiguos cristianos» (p. 10). Ni se va a tratar en general del tema de la resurrección de Jesús en las cartas de Pablo, sino de un aspecto bien concreto, el de buscar las «tradiciones» que laten en los textos paulinos que hablan de la Resurrección: cuáles son, dónde nacen, cómo evolucionan, qué significan. Con ello, y en consecuencia,

se trata de contribuir a la clarificación de los comienzos de la fe pascual y de la cristología, ya que ésta tiene sus orígenes en aquélla» (p. 14).

Cuatro apartados o capítulos distingue el autor en su estudio: La fórmula de alabanza (pp. 15-20); las fórmulas de fe narrativas (pp. 81-204); la fórmula de fe personal (pp. 205-40); los motivos (pp. 241-88). Los tres primeros apartados tienen en común, que apuntan a la «tradiciones» que son *fórmulas fijas de fe*; en cambio, el apartado cuarto mira más bien hacia *motivos o esquemas*, no fórmulas de fe, de los que Pablo se vale para presentar su interpretación de la Resurrección. A continuación voy a tratar de recoger, esquemática y ordenadamente, las conclusiones a que llega el autor.

No pocos textos de Pablo (Rom 4, 24; 8, 11; 2 Cor 4, 14...) dejan traslucir la existencia de una fórmula o expresión ya hecha, que en su forma ordinaria parece que podríamos concretar así: *Bendito sea Dios, el que resucitó a Jesús de los muertos*. Esta fórmula, nacida en las más primitivas comunidades cristianas palestinas, no sería sino la cristianización de la fórmula judía de alabanza (cf. *Semone esre* 2), referida al Dios vivificador de muertos (p. 39). La fórmula cristiana (con participio de aoristo, ὁ ἐγείρατος señala un «acontecimiento concreto del pasado, a diferencia de la fórmula judía, en la que el participio estaba en presente, expresando la acción salvadora general de Dios» (p. 62). El sentido de esta fórmula, más que cristológico, sería teológico, es decir, no miraba directamente a Jesús sino a Dios, cuya acción resucitando a Jesús está *legitimando su imagen*, esa nueva imagen de Dios que el profeta Jesús de Nazaret «había presentado en su predicación y actuación, y por causa de la cual había muerto en cruz» (p. 78).

Junto a esta fórmula de alabanza al Dios resucitador, que habría sido la más primitiva entre las fórmulas de fe pascual, van pronto surgiendo otras de uso sin duda en las catequesis y celebraciones bautismales, que son ya afirmaciones directas del acontecimiento pascual, y que podemos llamar fórmulas de fe «narrativas». Tal pudo ser la fórmula «teológica» (el sujeto es todavía Dios, no Cristo): *Creo/creemos que Dios resucitó a Jesús de los muertos*, y que se deja traslucir en no pocos textos paulinos (Rom 10, 9; 1 Cor 6, 14...). El sentido de esta fórmula es ya directamente «cristológico», y haría referencia a la *exaltación de Jesús*, Salvador escatológico, cuya pronta «venida de los cielos se aguardaba» (p. 121). Muy parecida a la anterior, con la diferencia de que el sujeto no es ya Dios sino Cristo, tendríamos otra fórmula, que también se deja traslucir en los textos de Pablo (1 Tes 4, 14; Rom 14, 9...) y que podríamos fijar así: *Creo/creemos que Jesús murió y resucitó*. Se trata probablemente de la transformación de la fórmula «teológica» en «cristológica», y su sentido, dentro aún de las comunidades palestinas, vendría a ser el mismo (p. 140).

Es ya en las comunidades cristianas judeo-helenistas donde surgen otras fórmulas complejas, en las que el tema de la resurrección está combinado con el de la muerte *soteriológica*. Tales serían estas dos fórmulas reflejadas en 1 Cor 15, 3-5 y Rom 4, 25 respectivamente: II), *Creo/creemos que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras y que fue sepultado y que ha sido resucitado al tercer día según las Escrituras y que se apareció a Cefas y a los Doce*; III), *Creo/creemos que el Hijo de Dios (?) fue entregado por nuestros delitos y fue resucitado por (para) nuestra justificación*. Son fórmulas perfectamente estructuradas, probablemente combinación de fórmulas básicas originalmente independientes (p. 181). En la fórmula de Rom

4, 25 la resurrección ha perdido ya su sentido específico, analizado en fórmulas anteriores, «para convertirse, sin más, en la confirmación del significado soteriológico de la muerte» (p. 201).

Hay otra fórmula, reflejada en Rom 1, 3-4, más que narrativa, de tipo «personal», es decir, con su centro de interés, más que en un acontecimiento del pasado, en la persona y función del Resucitado. Su forma original podría ser: *Creo/creemos en Jesús (Cristo), el descendiente de la estirpe de David, el constituido Hijo de Dios por la potencia del espíritu de santidad desde la resurrección de (entre) los muertos*. Esta fórmula, de uso probablemente en las celebraciones bautismales, es directamente «cristológica», pero la dimensión dominante no es ya la escatológica-futura, como sucedía en las fórmulas anteriores, sino la «presente misional» (p. 293), proclamando el «señorío universal de Jesús, exaltado como Hijo de Dios en la resurrección» (p. 236).

Aparte estas fórmulas de fe fijadas, más o menos explícitas en los textos paulinos, el autor nos habla de ciertos motivos o esquemas ya *tradicionales*, de que también se habría valido Pablo en su interpretación de la «resurrección». Tales, el esquema «padecimientos-gloria» (Fil 3, 10-11; 2 Cor 13, 4...), y el de contraste «antes-ahora», en el que se introducen los motivos cristológicos de la muerte y resurrección (2 Cor 5, 14-15; Gal. 2, 19-21...). El esquema «padecimientos-gloria» es frecuente en la apocalíptica judía, presentando «los padecimientos actuales como presupuesto y garantía de la gloria futura» (p. 252). La cristianización de este esquema antropológico judío, convirtiéndolo en antropológico-cristológico, con apoyo en la muerte y resurrección de Cristo, habría que fijarla «en las comunidades cristianas judeo-helenistas» (p. 294). Algo parecido hay que decir del esquema de contraste «antes-ahora», que originalmente parece haber sido «un esquema de conversión, derivado con toda probabilidad de la misión del judaísmo helenista» (p. 294), y que entre los cristianos pasa de «antropológico» a «antropológico-cristológico», con base en la llamada *fórmula de muerte* («murió por nosotros»), interpretada en el sentido de sustitución soteriológica (p. 286).

Tales son, a grandes rasgos, las conclusiones a que llega el autor. Evidentemente, en un tema tan complejo, tratando de reconstruir, hasta llegar a Pablo, la historia de la tradición cristiana en el tema de la resurrección de Jesús, en bastantes casos apenas podremos pasar de hipótesis. Y el autor así lo suele reconocer. Hay un punto que juzgo de importancia para todo el conjunto de la investigación, y que quiero hacer notar. Es el referente a la «parusía». Dice el autor que hasta que no surgió el problema de la comunidad de Tesalónica «preocupándose por sus muertos», en la predicación del Evangelio no entraba el tema del destino de los muertos, sino que todo estaba centrado en la expectación de la próxima parusía, siendo entonces, y estando todavía en vida, cuando los cristianos seríamos «raptados» al encuentro del Señor y liberados de la catástrofe final. Habría sido Pablo, en respuesta al problema de los Tesalonicenses, quien «introduce dentro del esquema de la parusía (cristológico directamente) el tema (de ningún modo nuevo para él: judío y fariseo) de la resurrección de los muertos, que originariamente no perteneció al evangelio cristiano» (p. 132). Creo que las afirmaciones son demasiado rotundas, y hay peligro de que esa concepción esté condicionando muchas de sus explicaciones sobre el sentido de la «resurrección» en las primitivas fórmulas de fe. De acuerdo en que «resurrección» incluye legitimación de la imagen de Dios predicada por Jesús o exaltación de la persona de éste, pero eso no significa que ya desde el principio los

cristianos no vieran la resurrección de Jesús en el fondo, como *paso a vida nueva y trascendente*, tal como lo dejan claramente entender las «apariciones» y tumba vacía. Tampoco creemos que haya base suficiente para afirmar que fue Lucas quien, «por motivos teológicos especiales, separó, como dos acontecimientos distintos, la resurrección y la exaltación», escenificando esta última según el esquema helenístico del rapto (p. 126).

Por lo demás, el estudio está realizado con seriedad científica y minucioso análisis de textos, siendo ya un mérito haber logrado poner en orden el verdadero laberinto de opiniones en torno a los temas tratados. De otra parte, la bibliografía, tanto a pie de página como al final, es abundantísima. Se trata sobre todo de bibliografía anglosajona; pues de los 375 autores citados, sólo 34 pertenecen al área latina.

L. Turrado

J. Huarte, *Evangelio y Comunidad. Estudio de Teología Paulina* (Salamanca: Ed. San Esteban 1983) 311 pp.

Si he entendido bien, el contenido de esta obra, o mejor, su mensaje, se articula entre *dos situaciones y un intento de respuesta*. En primer lugar, se parte de una situación española, aunque puede ser también más general: nuestro macromundo y el aislamiento en él del hombre moderno. Ello tiene un reflejo en la Iglesia, manifestado en el paralelismo sin contacto que existe a veces entre la Iglesia oficial y el cristiano contemporáneo, que se siente en soledad. La consecuencia de ello sería la ineficacia de la fe, el rechazo de la Gran Iglesia, el poco resultado de los esfuerzos evangelizadores individuales. En este punto de partida se percibe la fina sensibilidad moderna del autor, capaz de auscultar a nuestra Iglesia y describir sus problemas. La segunda situación que define este libro es la del autor («posicionamiento» lo denomina él, utilizando un barbarismo hoy muy al uso): su dedicación al estudio de la figura de Pablo, de sus comunidades y de su teología. Esta es su «manera de estar» en la Iglesia. Desde aquí ha percibido un modo concreto de interrogarse: ¿por qué fue fermento el cristianismo en el siglo I?, ¿no lo habrá sido por la estructura comunitaria que fue capaz de crear en medio de un mundo de hombres y mujeres desvalidos, desamparados, solos? Así, a partir de estas dos situaciones, intenta una respuesta a la situación actual: ahondemos en la vida de las comunidades cristianas primeras, pongámoslas en diálogo con nuestras necesidades y carencias, quizá vayamos encontrando respuestas. Este ahondamiento en las comunidades paulinas y su diálogo constante con las necesidades del cristianismo español (y el de toda la Iglesia) en la actualidad, éste es el tema del libro que presentamos. Se trata pues de una lectura «posicionada» de los testimonios paulinos, cuya teoría está expuesta con brillantez en la página 70 y siguientes.

Acorde con este planteamiento, la obra se divide en tres partes, si bien en cada una de ellas se intenta un diálogo entre la situación actual de la Iglesia hoy y la Iglesia de las comunidades paulinas del s. I. Esto puede crear la impresión en un primer momento de confusión. Pero en conjunto da al libro en todas sus páginas una dimensión de actualidad, que difícilmente se hubiera conseguido con una división más metódica e histórica. *La primera parte* se centra en «el ámbito comunitario de nuestra fe» (pp. 15-110). Tras examinar brevemente el afán comunitario humano y el resurgir actual de las comunidades cristianas, expone el proyecto comunitario de

Jesús, continuado en Pablo y sus comunidades. En este momento se hace un estudio de la figura de Pablo desde la perspectiva comunitaria, no sin cierta originalidad (p. e. la dimensión comunitaria de su vocación, del género epistolar que usa, del ambiente en que se educa). Para ahondar en la dimensión comunitaria, se adopta una opción metodológica concreta, la aproximación socio-religiosa al cristianismo paulino en la línea de los estudios de G. Theissen. La *segunda parte* nos describe más de cerca la experiencia comunitaria del cristianismo paulino. Encontramos así la descripción de algunas comunidades paulinas tipo, como muestras del pluralismo comunitario: Antioquía, Corinto, Efeso, Roma, en unas páginas que recogen datos ya investigados y son de útil y agradable lectura. La pregunta ahora es cómo estas comunidades se comprendían en la única Iglesia. El autor responde a partir de la comprensión que todas ellas tenían de ser la Iglesia del Señor en comunión con el pueblo, que es pueblo de Dios, con diferentes opciones, pero al mismo tiempo con determinadas constantes (pp. 111-94). La *tercera y última parte* son unos apuntes paulinos para una teología de la comunidad cristiana, centrados en tres puntos clave, obediencia al evangelio y libertad, fundamentación cristológica de la comunidad cristiana y caminos de solidaridad. El último capítulo de esta sección («Praxis cristiana y edificación de la comunidad») es particularmente útil, pues ayuda a descubrir cómo ni las comunidades paulinas, ni cualquiera otras, agotan todas las posibilidades del modelo y la utopía propuestos por Jesús. Concretamente las páginas dedicadas al discernimiento profético parecen contener útiles notas para todas las comunidades (pp. 195-300).

El conjunto del ensayo está bien construido y documentado. Exegéticamente hubiera sido de desear una mayor precisión sobre las relaciones entre Hechos y Cartas paulinas, pues a veces los criterios no son uniformes (cf. p. e., pp. 44, 125 ss.); la hipótesis de enfrentamiento entre judíos y romanos en tiempos de Jesús (p. 86) debe ser matizada a la luz de los estudios más recientes (p. e., H. Guevara, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús* [Göttingen 1981]). No me parece del todo exacto que Pablo haya adquirido su ciudadanía por dinero (p. 93, cf. Hech 22, 28; quizá se quiere hablar aquí de Claudio Lisias). A veces se esquematiza excesivamente la situación de Pablo del lado de los helenistas frente a los judíos, lo cual no es tan evidente tras los estudios de M. Hengel. Pero sobre todo, echo de menos un estudio en directo de la Eucaristía, como centro de la comunidad cristiana, sobre todo a partir de 1 Cor 10-11. Estos datos sin embargo, no empañan los logros del autor, que ha sabido abordar la figura y la obra de Pablo desde un ángulo muy oportuno para la vida de la Iglesia española, con un cuidadoso equilibrio al tratar cuestiones difíciles como el de las comunidades populares, utilizando una bibliografía amplia y variada y con valoraciones oportunas sobre ella. En conjunto es un buen material de reflexión para las comunidades cristianas y un modo interesante de iniciarse en la obra bíblica paulina.

J. M. Sánchez Caro

J. Heriban, *Retto phronein e kénōsis. Studio esegetico su Fil 2, 1-5.6-11*. Biblioteca di Scienze Religiose 51 (Roma: LAS 1983) 462 pp.

El autor, actualmente profesor de N.T. en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, nos ofrece en este libro su tesis doctoral presentada el curso académico 1980-81 en la Facultad de Teología de dicha Universidad.

Se trata de un estudio amplio y detallado sobre el famoso texto Flp 2, 6-11, que el autor acepta como un «himno» tradicional, dentro del contexto actual de la carta Flp, y concretamente, dentro de la «parenesis» (1, 27 ss.), con vistas a descubrir la «mens Pauli». Esta es la perspectiva que determina todo el trabajo.

Después de una corta *introducción* (pp. 29-34) sobre problemas generales de metodología y sobre la articulación de la obra, el libro está dividido en dos partes, bien desiguales en su amplitud e importancia. La *Primera parte* (pp. 35-110) se dedica a «cuestiones preliminares»: cuestiones generales sobre la carta (cap. I), Flp 2, 6-11 y su autor (cap. II), interpretación de Flp 2, (5)6-11 (cap. III). No se entra en esta parte en un análisis detallado de los textos, a no ser en el caso de Flp 2, 5 (pp. 84-98). El autor se limita fundamentalmente a un recuerdo de las diferentes opiniones, entre las cuales elige la suya propia, después de algunas observaciones críticas. En cuanto al centro de interés de su obra, el autor realza la función y sentido «ético-paradigmático» del «himno» dentro del contexto de la carta. Esa va a ser la clave de su lectura del texto. La *Segunda parte* (pp. 111-370) es la central del libro: «recto phronein y kénōsis en Flp 2, 1-5.6-11». En el cap. IV (pp. 113-70) se tratan algunas «cuestiones generales sobre el "himno"»: género literario, estructura y Sitz im Leben; trasfondo histórico-religioso; contexto actual y exégesis de Flp 1, 27-30. En los tres capítulos siguientes se aborda, por fin, el análisis detallado de Flp 2, 1-4(5) (cap. V: pp. 171-209), de la primera parte del «himno», Flp 2, 6-8 (cap. VI: pp. 210-320) y de la segunda, Flp 2, 9-11 (cap. VII: pp. 321-70). Concluye la obra con una «visión retrospectiva de conjunto» (pp. 371-76), en la que se reseñan los resultados principales de la investigación realizada. Completan el libro una amplia bibliografía (pp. 11-28), un gran «apéndice» (pp. 377-426: sobre el significado de la terminología «phrēn», etc., sobre las interpretaciones del concepto de kénosis en Flp 2, 6-7, y sobre dos propuestas de interpretación de Flp 2, 11c —la doxología conclusiva—) y unos índices detallados (pp. 427-62: citas, palabras griegas, materias, índice general).

Sin duda, el libro presenta un estudio serio y cuidado. Ya supone una gran seriedad y valentía por parte del autor la misma elección del tema de su investigación: nada menos que un texto tan complejo y tan tratado como es Flp 2, 6-11 y su contexto inmediato. También su exposición resulta, en general, clara; a ello contribuyen grandemente los precisos resúmenes conclusivos de cada apartado. Pero, sobre todo, quisiera señalar lo que me parece el logro mayor, ciertamente no pequeño, de la obra: su buena información y sus visiones sintéticas y bien estructuradas de la historia de la investigación moderna. En ese aspecto, creo que la obra será de una gran ayuda para trabajos futuros.

Pero también, con todo el respeto que exige una obra así y el trabajo que supone, tengo que indicar lo que no me parece tan adecuado en ella. Dentro de los límites de una recensión, me referiré únicamente a cuestiones de tipo general. 1) Después de una lectura detenida del libro, tengo la impresión que el estudio ha estado determinado básicamente por trabajos anteriores de la investigación moderna y no por el tratamiento directo de los textos, desde un análisis crítico y a fondo de ellos, que es, a mi entender, lo decisivo en un estudio de exégesis. Quizá ahí esté, en gran medida, la causa de un cierto talante ecléctico que se deja notar a lo largo de toda la obra. 2) Tampoco me parece crítica la utilización indiscriminada de los escritos del «corpus paulinum», sin distinguir entre los auténticos de Pablo

y otros que, conforme a la investigación crítica actual, parecen posteriores a él. Al menos, pienso que el autor tendría que haber justificado en algún lugar de su libro su toma de posición en esta cuestión. Esta falta de crítica se nota también en la utilización de otros escritos del N.T. 3) Creo que la obra exigiría una estructuración más precisa. Se eliminarían así las frecuentes repeticiones innecesarias. Por ejemplo, pienso que habría que unificar el análisis de Flp 1, 27-2, 5 (contexto del «himno»), disperso en los caps. II, IV y V, lo mismo que se tendría que redactar en un todo unitario los caps. II, III y IV. 4) Muy pobres me parecen las indicaciones sobre el origen y el lugar teológico del «himno» dentro del cristianismo primitivo. El estudio de este tema habría ayudado mucho, sin duda, a precisar también el sentido y la intención de la utilización del «himno» tradicional dentro del contexto actual de Flp, que es el intento de la obra. Quizá el motivo de la cruz, que el autor acepta, creo que acertadamente, como tradicional, pero al que dedica muy poco interés, podría señalar la pista: es el único acontecimiento concreto de la vida de Jesús indicado en el «himno». El análisis del sentido de la cruz en el «himno» tradicional y en los textos paulinos habría abierto una importante puerta para la comprensión global de Flp 2, 6-11, en sí y dentro del contexto actual. 5) Por fin, creo que la obra realiza excesivamente la conexión del «himno» tradicional (incluso en su segunda parte: cf. pp. 366 s., 375) con el contexto, cuya formulación estaría bajo el influjo de aquél (cf. pp. 206-9.372). A mi entender, el autor no se libra de un cierto «círculo», al interpretar el «himno» desde el contexto y el contexto desde el «himno».

Senén Vidal

H.-U. Hofmann, *Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologische Entwicklung des Reformators.* BGBE 24 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1982) XIV-745 pp.

El autor ha tratado de situar la explicación del Apoc por Lutero, tanto en el marco del conjunto de su hermenéutica como en el contexto de la historia de la exégesis de este libro, para poder así reconocer la contribución personal del reformador. Un análisis estadístico de las citas en la obra de Lutero permite constatar que su relación con el Apoc tuvo una clara evolución en el curso de su vida. Puntos culminantes en su uso del Apoc fueron los años 1513, 1521, 1530 y 1541 y los más bajos los años 1517, 1524-25, 1527-28 y 1543.

Punto de partida y comienzo de la evolución fueron las primeras lecciones sobre los salmos (1513-1516). Lutero trata al Apoc como a los demás libros bíblicos; pero, consciente o inconscientemente, lo deja detrás de todos los otros. En ningún tiempo lo cita con particular frecuencia. Alrededor del 1 por 100 de sus citas de la Biblia entera; tanto como Casiodoro, pero el doble de Agustín. En su primera época Lutero se muestra al tanto de la explicación tradicional del Apoc y se deja determinar ampliamente por ella (sobre todo por Hugo, seguido por Ruperto y Beda, poco por Joaquín y menos aún por Nicolás de Lyra). Al comienzo está muy vinculado a la tradición más antigua, procedente de Ticonio, y poco influido por las interpretaciones más recientes. Lutero no busca una explicación histórica sino espiritual. Recurre sobre todo a los lugares del Apoc (prefiere Apoc 2-3.12 y 21-22) en contextos eclesiológicos. Parece haber sacado poco de él para

la cristología. Respecto a su doctrina de la justificación, en el comienzo de su evolución, entran en juego sobre todo Apoc 14, 13; 3, 17 y 22, 11b, como «dicta probantia» para rechazar la autosuficiencia y exigir la humildad.

En la primera fase reformadora (1514-18) alcanza su punto culminante la cita de Apoc 21, 27 en una sección acuñada por la teología de la «humilitas». En esta fase las citas (alrededor de 50 en los escritos hasta 1518, prescindiendo de la lección sobre los salmos) sirven menos para explicar expresiones imaginativas y más como autoridades escriturísticas para determinar ideas sistemáticas. Son mucho menos los textos aportados en contextos eclesiológicos, sobre todo las citas que tradicionalmente se aplicaban a la Iglesia universal, en tanto que se vinculan a veces con las citas del Apoc críticas eclesiales actuales. Apoc 3, 15ss. y 22, 11b se mantienen de gran importancia para su doctrina de la justificación. Se añade 21, 27 como nuevo «dictum probans» para su concepción radical del pecado.

La primera fase antipapal (1519-1521/22) tiene su dato original en la primera sospecha de Lutero de que el Papado podría ser el Anticristo de 2 Tes 2, 3-4 y queda acuñada por esta aplicación de Apoc 2, 9 y 17-18. La frecuencia relativa de las citas del Apoc respecto a otros libros bíblicos ha disminuido muy poco; pero la selección de textos ha variado mucho. Lutero ha reconocido sólo la Biblia como autoridad y ha rechazado al Papado como Anticristo. Para sostener la claridad de la Escritura debe limitar por un lado la alegorización y por otro debe de criticar el canon. En ambos casos queda tocado el Apoc. Pero por otra parte, para luchar contra el Papado y la teología escolástica, ganan de repente importancia las partes apocalípticas de la Biblia, sobre todo 2 Tes. Disputas con viejos creyentes, como la de Leipzig, en la que se discute sobre Apoc 21, 2.14; 5, 3.9.13; 21, 4 y 14, 13, pueden haber despertado en él cierto disgusto contra los lugares probativos del Apoc. Las consecuencias para el desarrollo de Lutero en el terreno sistemático se muestran sobre todo en la eclesiología. Aún citas que describen positivamente la Iglesia universal, reciben una función crítica contra la praxis eclesiástica dominante. Así Apoc 5, 10; 20, 6 y 21, 22. Usa las visiones de las plagas de los cc. 9, 6 y 15-16 contra escolásticos y decretistas. Desde 1519 identifica Lutero a Roma con la ramera babilónica de Apoc 17-18 y a la Iglesia romana con la sinagoga de Satanás de Apoc 2, 9 (3, 9); en lo que le han precedido los bohemios y otros. En 1520 también con el trono de Satanás de Apoc 2, 13 y desde 1521 con la segunda bestia de Apoc 13. Los textos citados antes para el tema pecado-justificación-santificación (3, 16-17; 22, 11b y 21, 27) desaparecen por largo tiempo después de 1519-20.

La fase predominantemente crítica (otoño 1521 a otoño 1529) ofrece, además de alusiones dispersas, ocho ocasiones en que Lutero menciona o juzga el libro entero. La frecuencia de citas disminuye notablemente en 1522 y se mantiene muy baja en todo el período. Desde 1521 tiene gran importancia en la evolución de la hermenéutica luterana su contraposición con los «Schwärmern» (fanáticos, ilusos), como Müntzer, que le lleva a subrayar el sentido literal, más que antes contra los «papistas». La confrontación con los «profetas» le lleva a destacar que apóstoles y profetas no son visionarios, sino que hablan de Cristo con palabras inequívocas, y a rechazar al Apoc como no apostólico ni profético. Los adversarios le han llevado a defenderse diferenciando entre los libros neotestamentarios, desde su criterio interno del Evangelio paulino. Lutero ha excluido el Apoc del canon,

entendido como suma de los libros que fundamentan la fe; pero no del canon como colección de sagradas escrituras utilizadas por la Iglesia. Pero no es sorprendente que en 1527 reaparezca su otra comprensión del Apoc. que sólo transitoriamente había quedado reprimida por su lucha contra los fanáticos y su esfuerzo de edificación de una Iglesia propia, al destacar las secciones que, ya antes de 1522, había enseñado a entender como profecías sobre el Papa Anticristo. Para esta polémica contra la Antiiglesia romana aduce ahora nuevos textos como Apoc 13. 16-17 y 18, 6-7; mientras que otros, como las visiones de las plagas, desaparecen.

En la fase tardía (otoño 1529 a febrero 1546) vuelve al Apoc como arsenal contra el Papado. En 1530 Lutero se ha ocupado del Apoc con más intensidad que nunca. También los años 1538 y 1541 destacan sobre su nivel normal de interés. Hay tres factores determinantes: la amenaza externa de los turcos, la interna de los «papistas» y su propio trabajo de traducción bíblica. En lugar del rechazo estricto del Apoc hace una diferenciación más precisa. Distingue ahora tres tipos de profecía de futuro (con palabras claras, con imágenes y con imágenes explicadas). El Apoc entra para él en la última, y menos valiosa, categoría. Entiende el Apoc como profecía sobre futuros sucesos de la historia de la Iglesia hasta el último día. Lutero compone, conforme a puntos de vista sistemáticos, un drama histórico que, en dos partes, describe primero el ascenso del Papado vinculado con los turcos y luego su aniquilación mediante el Evangelio; y describe el retorno de Cristo según 2 Tes 2, 8. Para Lutero el Apoc puede ilustrar la doctrina de la «ecclesia abscondita», que está firme en el centro de la «theologia crucis». Además, en el tiempo más tardío, Lutero parece haber esperado con peculiar intensidad el «amado» último día.

Es importante observar, como destaca el autor, que han sido versos bíblicos en contextos apocalípticos, los que han ganado una importancia enteramente nueva para Lutero como autoridades escriturísticas. El rechazo del Papado como poder anticristiano, ganado de su exégesis de muy determinados textos bíblicos, fue lo que hizo de él propiamente un reformador y, en última instancia, posibilitó la constitución de iglesias evangélicas. Sólo los factores políticos, económicos y en general teológicos, no bastan para explicar las decisiones de Lutero. Principalmente son dichos apocalípticos (según nuestra comprensión actual) los que convencieron a Lutero.

La metodología de Hofmann incluye investigaciones estadísticas precisas y observaciones formales (modo de cita, relación con la tradición). Alterna las observaciones formales con las hermenéuticas. Los resultados de sus análisis, detallados y concienzudos, han de ser muy interesantes para teólogos e historiadores. No sólo para los especialistas en la biografía, hermenéutica y teología de Lutero o la historia de la exégesis bíblica en la tradición de la Reforma. Se constata cómo las posiciones de Lutero quedan muy condicionadas por sus circunstancias e interpretaciones subjetivas. Esto en otro tiempo habría provisto a un teólogo fundamental católico de abundante arsenal para la polémica. Esperemos que hoy día estos datos puedan servir para el diálogo ecuménico.

Ramón Trevijano