

## RECENSIONES

### 1) SAGRADA ESCRITURA

M. A. Molina Palma, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum» 12*, Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Burgos 52 (Burgos: Ed. Aldecoa 1987) 248 pp.

El principio hermenéutico de la constitución «Dei Verbum» del Vaticano II (= DV), contenido en el n. 12c es breve en su formulación, redactado casi como un inciso, pero de hondas consecuencias hermenéuticas. Suena así: «...cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit...». Al estudio de su génesis en la patristica antigua y en la exégesis medieval, así como a la interpretación del principio en la constitución y a la elucidación de una hermenéutica bíblica pneumatológica de la Escritura según DV, dedica el agustino panameño Mario A. Molina este denso y sugerente trabajo, que es la edición de su tesis doctoral en Sagrada Escritura, presentada y defendida en el Pontificio Instituto Bíblico, particularidad ésta que supone una novedad en el tipo de tesis doctorales del Instituto en los últimos tiempos y que debe ser saludada con agrado. El director de la tesis fue el prof. Ignacio de la Potterie.

En el primer capítulo (pp. 28-39), de carácter introductorio, estudia los diversos comentarios existentes a este párrafo de la DV, tanto publicados en comentarios colectivos a la constitución, como en estudios monográficos. Pasa así revista a los trabajos de D. Barsotti, P. Dacquino, R. Schutz y M. Thurian, J. Perarnau, G. H. Tavard, P. Grelot, A. Bea, L. Alonso Schökel y A. Grillmeier. Su conclusión es que no existe hasta el momento un verdadero estudio histórico del principio de la lectura de la Biblia «en el Espíritu», ni mucho menos una auténtica interpretación teológica: «Todos estos comentaristas ... ponen de relieve que el principio de la interpretación en el Espíritu hace referencia al sentido divino de la Escritura. Difieren sin embargo al querer concretar en qué consiste ese sentido divino» (p. 39).

El c. II (pp. 39-136) es un largo recorrido por la historia de la exégesis patristica y medieval hasta el s. XII. Este largo repaso histórico está condicionado por el punto de partida, que honradamente presenta el autor: no se trata de un estudio de todos los autores hecho de primera mano, sino que se parte de los datos recogidos en otros estudios monográficos, especialmente del clásico sobre historia de la exégesis medieval de H. de Lubac. Es éste uno de los puntos que se prestan a crítica en el trabajo que recen-

sionamos, pues, si bien el autor acude puntualmente a los textos originales de cada personaje estudiado, sin embargo no siempre puede hacerse una idea cabal del contexto general en que cada escritor sitúa su reflexión, además de omitir pasajes interesantes sobre el tema, que otros investigadores no han considerado en sus estudios. Pienso p. ej. en la omisión del pasaje más interesante de San Ireneo sobre la materia, que es sin duda *AdvHaer* IV, 26-33, del que el autor ni siquiera hace mención (cf. mi artículo en *Communio*. *RevCatInt* 8 [1986] 275-80). Esto no obsta, sin embargo, para que la lectura de las largas páginas del segundo capítulo revelen auténticas sorpresas agradables y ofrezcan un rico panorama, sin duda ilustrativo del inmenso transfondo que se oculta en el principio de la lectura de la Biblia «en el Espíritu». Especialmente interesante es el estudio sobre San Jerónimo, cuyo comentario a Gal 5, 19-21 está en la base del texto conciliar (pp. 94-107).

El c. III (pp. 137-200) muestra la evolución posterior del principio, especialmente a partir de la descripción que hace el decreto de Graciano sobre la herejía, basándose en el comentario jeronimiano a Gal, según había sido transmitido por la tradición. Según él, el signo externo de una exégesis en otro espíritu es la ruptura con la unidad de la Iglesia, pues hereje es el que se separa de la Iglesia, perdiendo así el Espíritu Santo (p. 139), con lo que se unen (si bien no por primera vez) la interpretación de la Escritura en el Espíritu Santo y su interpretación en el contexto eclesial. Por lo demás, la distinta interpretación de este principio en la escolástica a partir de Santo Tomás de Aquino, como consecuencia de una concepción más doctrinal de la revelación, está bastante bien expuesta, así como las consecuencias que tuvo esta situación, acentuada por el nominalismo, en los autores de la reforma protestante y en el Concilio de Trento.

El c. IV (pp. 200-30) es uno de los más interesantes del estudio. Tras una investigación casi exhaustiva acerca de la historia de este principio en el itinerario conciliar de la DV, donde, entre otras cosas, revela que fue introducido a partir de un dictamen de los profesores del Pontificio Instituto Bíblico y en concreto del padre de la Potterie a un grupo de obispos brasileños (pp. 203-4), estudia las importantísimas observaciones de la intervención en el aula conciliar de Mons. Neophytos Edelby y coloca en adecuado contexto el principio de la lectura de la S. Escritura en el Espíritu. La interpretación que a continuación se hace del principio, situándolo en el plano más amplio de toda la exposición sobre la interpretación bíblica de la DV, es sin duda de grande interés y aporta aspectos muy valiosos para la elaboración de una hermenéutica católica.

En una valoración de conjunto del estudio, podríamos señalar casi telegráficamente varios aspectos. En primer lugar es de agradecer un estudio tan amplio de este principio hermenéutico de la DV, que ha sido puesto de relieve con toda la importancia que ciertamente tiene. En segundo lugar, es de agradecer el conjunto de datos patristicos y medievales sobre la evolución del principio, tanto en su formulación como en la realidad de su contenido, si bien en este campo el autor no agota la materia y, en algunos casos, sus resultados no son fiables del todo (recordemos la observación hecha sobre san Ireneo). Finalmente, la reflexión teológica acerca de las consecuencias de este principio, tanto en el contexto inmediato de DV 12, como en el más general de toda la constitución y en el todavía más amplio de la reflexión filosófica contemporánea sobre la hermenéutica, es una aportación valiosa, que se deberá tener siempre en cuenta a la

hora de elaborar una exposición coherente y renovada de la hermenéutica bíblica católica.

El libro, que tiene pocas erratas tipográficas, se completa con una amplia bibliografía y una serie de índices adecuados. Por todo ello se debe felicitar al autor y al Pontificio Instituto Bíblico, que ha abierto sus puertas a un trabajo doctoral de este tipo. Y es preciso también felicitar a Ediciones Aldecoa, que ha acogido en la buena colección teológica de la Facultad de Teología de Burgos un trabajo renovador y original, publicándolo con la pulcritud que en ella es habitual.

J. M. Sánchez Caro

W. Stenger, *Biblische Methodenlehre, Leitfaden Theologie 18* (Düsseldorf: Patmos Verlag 1987) 277 pp.

El autor de esta metodología exegética es profesor de teología y su didáctica en la Universidad de Colonia y se dedica especialmente a la teología bíblica, la exégesis del NT y la historia de la época bíblica. La obra que recensamos se sitúa en el conjunto de las diversas metodologías exegéticas, que con tanta frecuencia nos ofrece la literatura bíblica alemana; piénsese por ejemplo en las obras clásicas de J. Schreiner, H. Zimmermann, H. Barth y O. H. Steck, o en otras más modernas como la dirigida por W. Langer (Munich 1987) y la reciente de metodología neotestamentaria de W. Egger (Friburgo Br. 1987).

El autor delimita con claridad su postura metodológica en un momento en el que los métodos se diversifican a veces de manera excesiva. Parte del principio de que la Biblia, como libro antiguo que es, no tiene una metodología diferente de la que se debe usar con otros libros antiguos. Lo fundamental es lo mismo: consiste en aprender el arte de leer bien, logrando la imprescindible distancia del texto, que nos ayuda a superar los obstáculos de tiempo y cultura (por parte de la obra) y el obstáculo de nuestra interpretación subjetiva (por parte del lector). Esto es lo esencial y para ello le es igualmente esencial y suficiente al principiante la iniciación en los métodos filológicos y en los métodos histórico-críticos. De ellos excluye conscientemente los métodos actuales ofrecidos por la lingüística y la semiótica; igualmente considera que los métodos sociológicos o psicológicos no deben considerarse como métodos acabados por sí mismos, sino que suponen ayudas y complementos de los clásicos métodos histórico-críticos, por lo cual tampoco los trata como una entidad aparte (ni hace apenas referencia a ellos). Tanto unos como otros no son todavía suficientemente «wissenschaftlich» (p. 15). Es consciente de que hay que evitar el excesivo optimismo de que sólo con los métodos histórico-críticos se pueda descubrir la relevancia teológica de los textos estudiados, pero al mismo tiempo opina que no es lo propio de una metodología bíblica el proponer la relevancia teológica y la dimensión actual de los textos bíblicos en toda su plenitud. Según su parecer, esto habrá de hacerse después, sin saltarse el trabajoso capítulo de la metodología histórico-crítica, y es obra más propia del teólogo que del exegeta.

Las orientaciones anteriores, que el autor expone con claridad en las «Observaciones hermenéuticas previas» (pp. 11-18), dan el tono de este libro de iniciación a la técnica exegética. Se pueden compartir o no, pero marcan en todo caso cuanto en el libro se dice y se hace. Personalmente considero que se trata de una postura excesivamente conservadora y que es demasiado

arriesgado prescindir de toda consideración propiamente hermenéutica a la hora de aplicar unos métodos a la Biblia (y a cualquier otra obra); pienso también que no es tan fácil separar al teólogo del exegeta. Estoy de acuerdo con su afirmación de que el exegeta no debe saltarse el trabajo que supone la aplicación minuciosa de los métodos filológicos e histórico-críticos; pero no comparto el que los otros métodos sean puro complemento de uno y otro, como tampoco comparto la severa observación de que todavía no ofrecen «paradigmas suficientemente científicos» para ser aplicados a la Biblia. Por todo ello el libro, en el que se exponen los métodos sucintamente, con ejemplos claros, aunque no siempre con un proceso metodológico preciso, siendo un libro aceptable, no es un libro original ni integrador en este momento difícil y rico de la exégesis bíblica.

Por lo demás, la obra se divide en dos partes bien distintas. En la primera (pp. 20-85) se ofrece una sucinta exposición de la metodología bíblica. Tras una breve presentación del problema de la crítica textual, de cuya práctica no se ofrecen orientaciones concretas, y de los problemas que suscita la traducción del texto bíblico (siguiendo principalmente a E. A. Nida), ofrece una bien estructurada teoría del texto y divide los métodos exegéticos en sincrónicos y diacrónicos. Entre los primeros sitúa la crítica formal, donde ofrece observaciones atinadas acerca de la delimitación y estructuración de un texto, así como otras observaciones de tipo filológico. Entre los segundos sitúa primero la crítica literaria, después la crítica de las fuentes y de las tradiciones (Überlieferungs- und Quellenskritik), luego el análisis de la composición (Redaktions- und Kompositionskritik), para seguir con el estudio de las formas y modos tradicionales empleados por el autor (motivos, metáforas, fórmulas, temas, imágenes), que designa como «Traditionskritik», y concluir con el análisis de las formas y géneros literarios (Gattungskritik) y de su contexto vital y literario. La terminología es poco clara, y resulta discutible también la adscripción de unos métodos y otros al apartado del análisis sincrónico y diacrónico.

La segunda parte, mucho más amplia (88-277), se dedica a presentar ejemplos de aplicación de los diversos métodos exegéticos a textos concretos. Son 10 los textos estudiados, de los cuales tres pertenecen al AT, el resto al NT. En este apartado, que naturalmente aquí no se puede ni siquiera intentar resumir, el autor se muestra más convincente que en la introducción. Si bien puede discutirse su metodología, aparece sin embargo con evidencia la capacidad didáctica del autor para presentar la aplicación de los diversos métodos a cada texto.

El libro se concluye con una selección bibliográfica básica para una biblioteca personal (naturalmente de obras alemanas) y una breve nota en la que glosa Apoc 22, 18-19, texto en el que se prohíbe modificar cualquier cosa de la última obra bíblica. El autor, con razón, dice que esta norma se debe aplicar a su libro precisamente del modo opuesto, invitando al lector a expresar sus opiniones personales tras haberse tomado el trabajo de vérselas él mismo con los textos bíblicos. Se agradece este consejo. Si bien esta metodología exegética es un trabajo aceptable y con muchas cosas de valor, haciendo uso de la invitación final del autor, opino que se queda corta y debe abrirse a otros métodos, pero sobre todo al riesgo de una aplicación metodológica de cuanto hoy nos enseña teóricamente la reflexión hermenéutica filosófica y bíblica. La actualización de los textos bíblicos y el primer paso hacia una exégesis teológica pertenecen por derecho propio a la metodología exegética. Porque, si el biblista no enseña

al estudiante cómo hacer esto en la lectura de textos bíblicos, ¿quién se lo tiene que enseñar? Para terminar, la edición de la Patmos Verlag es cuidada y, dentro del tipo de libro de bolsillo al que pertenece, digna y manejable.

J. M. Sánchez Caro

D. Muñoz León, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra divina en la Escritura*. Primera serie: *Derás targúmico y derás neotestamentario*, Bibliotheca Hispana Biblica 12 (Madrid: CSIC 1987) 718 pp.

El amplísimo volumen que ahora comentamos, obra del conocido biblista e investigador español Domingo Muñoz León, especialista en el estudio del NT desde la literatura judía intertestamentaria, quiere ser una exposición sistemática de las diversas formas de acercamiento a la Escritura de los autores neotestamentarios y de los autores judíos de la época intertestamentaria, entendida ésta como el tiempo en que nace y se desarrolla aquella literatura que comenta la Biblia, que no está alejada de los orígenes del cristianismo naciente y que permite usar sus escritos como fuente de posibles influencias neotestamentarias. Según manifiesta el mismo autor en la presentación de la obra, la intención primaria de este trabajo es estudiar las formas de acercamiento del NT al AT a la luz y en comparación con las formas de acercamiento al texto bíblico de la literatura intertestamentaria, especialmente por lo que se refiere al presente libro, de la literatura targúmica. Forma parte este volumen de un amplio proyecto, en el que se estudiarían después las distintas lecturas derásicas de diversos grupos de libros y autores neotestamentarios. De aquí la calificación de esta obra como «primera serie». El proyecto se desarrolla en el seno del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y de la CAICYT, donde el autor dirige un plan de investigación acerca de «las formas del pensamiento y las técnicas de expresión del NT a la luz de la literatura de la época intertestamentaria». Y se sitúa en la línea de los trabajos emprendidos por el gran maestro de tantos targumistas españoles que fue el prof. Alejandro Díez Macho, de quien el autor se considera deudor en muchos de sus logros.

La obra se estructura en una introducción (pp. 17-61), un amplio estudio del derás targúmico (pp. 63-200) y otro más amplio aún dedicado al derás neotestamentario (201-540), completándose con un excursus conclusivo en el que se trata lo que el autor llama derás intraneotestamentario (541-606).

La introducción presenta los datos generales acerca de lo que se entiende por derás: cualquier empleo de la Escritura (para los cristianos se trata del AT) en un texto, en la legislación, la historia, las expresiones, símbolos e imágenes, en hechos, etc., para proclamarlo y aplicarlo a la situación e interés posteriores de la Sinagoga o de la Iglesia. Se basa en el reconocimiento de la plenitud del sentido bíblico y en su valor para todos los tiempos, es decir, en su capacidad de ser actualizado en cada momento. Con palabras del autor, «Derás» es «la manera peculiar (en el NT y en el judaísmo antiguo) de buscar y deducir el sentido del texto bíblico mediante una serie de procedimientos (lectura, decantación semántica, argumentación, examen del contexto, lugares paralelos, es decir, recurso a otros lugares de la Palabra escrita o de la tradición, etc.)» (p. 20). Como el mismo autor afirma, se entiende por derás, dicho de una manera breve y condensada, «el uso actualizante de la Escritura» (ibid.).

La terminología «derás», en lugar de midrás, se justifica siguiendo en esto el uso de Díez Macho y de otros autores españoles, para evitar la polisemia del término midrás, que indica tanto un método como un género literario resultante de ese método, entre otras cosas. De aquí que el autor, en una especie de diccionario de urgencia, defina brevemente lo que se entiende por midrash, aggadah, halakah, torá, miqrá, targum, peshet, mishnah, talmud, tosefta, homilía (derashá), exégesis (derashut), qábala, peshat, alegoría y relectura, exponiendo a continuación, en esta especie de prontuario de urgencia, las distintas clases de derás reconocidos, los escritos derásicos, tanto judíos como cristianos, los principios en que se basa el derás, sus métodos y formas literarias, los contenidos propios del derás y la validez del recurso derásico. Este conjunto de temas ofrece ya la plantilla sobre la que se va a construir cada una de las dos partes siguientes.

En efecto, las casi 150 páginas dedicadas al derás targúmico comienzan con una descripción de la génesis de la literatura targúmica, que tiene su contexto vital en la homilía litúrgica de las sinagogas. A partir de ahí describe el género literario targúmico, los escritos targúnicos existentes y el interés de su estudio. Tras esta introducción, que recoge datos conocidos, pasa al estudio de los presupuestos, principios y notas distintivas del derás targúmico, describiendo sus métodos, técnicas y procedimientos de diverso tipo, trazando después una especie de clasificación de las «formas literarias targúmicas» y estudiando sintéticamente sus contenidos, en una especie de compendio de teología bíblica targúmica. A la síntesis de pp. 195-196 se añade una lista de conjuntos derásicos, ciertamente interesante como material, y a la que habría que añadir el discurso de reproche de Tg Dt 1, 1, al que alude después en p. 325, y que estudié en dos artículos no citados en la amplia bibliografía de la obra, cf. *Salmanticensis* 19 (1972) 605-634; 26 (1979) 109-24. En conjunto, el mérito mayor de estas páginas consiste en la sistematización organizada y casi exhaustiva de un material conocido, del que se dan además amplísimas referencias bibliográficas y de material en las abundantes notas que acompañan a la exposición.

La segunda parte, dedicada al derás neotestamentario, sigue el mismo esquema de la anterior y de la introducción. Describe el derás neotestamentario como el empleo de la Escritura (AT) que se hace en el NT, un empleo interpretativo preferentemente del tipo de cumplimiento. Merece la pena reproducir las mismas palabras del autor: «Entendemos por Derás neotestamentario la forma de recurso del Nuevo Testamento al Antiguo, forma de recurso que incluye no solamente el análisis de las citas explícitas, sino también los principios y métodos de interpretación utilizados en estas citas y en general en todas las alusiones bíblicas, así como las formas literarias en que esos principios y métodos han cuajado y el contenido de esas referencias, incluyendo el alcance de los puntos de interés relevante y de las omisiones. Todo ello constituye lo que podemos llamar la selección derásica neotestamentaria» (p. 206).

A continuación describe los caracteres peculiares del derás neotestamentario. Según el autor, el NT es básicamente derásico (p. 218), pero la Escritura se interpreta a partir de un nuevo principio hermenéutico, la figura de Jesús como clave decisiva. Además, se establece el principio del cumplimiento mesiánico, según el cual las Escrituras llegan a su cumplimiento en Cristo, por lo que el derás neotestamentario se define como un derás de cumplimiento mesiánico en Cristo y precisamente la tipología de

cumplimiento mesiánico sería el principio clave interpretativo del *derás* neotestamentario.

Establecido así lo que puede llamarse el principio hermenéutico fundamental del *derás* neotestamentario, se ofrece una clasificación exhaustiva de éste, se describen los métodos, procedimientos y técnicas que, en paralelo con el *derás* judío, usan los autores neotestamentarios, se describen las formas literarias a que dan lugar y se repasan los contenidos de este *derás* neotestamentario, destacando sobre todos los demás por su amplitud el que llama «*derás* cristológico» (pp. 338-440). Concluye esta parte, al igual que la primera, con una visión panorámica de los que el autor considera como grandes conjuntos *derásicos* del NT.

Las sesenta páginas últimas, dedicadas al *derás* intraneotestamentario, son quizá la parte más original del libro. En ella intenta aplicar el mismo esquema con que ha venido tratando el *derás* judío y el neotestamentario al modo como los autores del NT tratan las palabras de Jesús y los relatos transmitidos por la tradición eclesial primitiva. De este modo se encuentra una explicación natural a los distintos desarrollos de las mismas tradiciones o los mismos textos en los distintos autores. Algo que explicaría al menos una serie de procedimientos hermenéuticos usados para expresar distintos matices teológicos, e incluso diversas teologías, por los autores del NT a partir de los mismos testimonios tradicionales. Tendríamos aquí uno de los procedimientos que explicarían las diversas teologías de los autores del NT.

En conjunto, esta imponente obra supone un notable esfuerzo por sistematizar todo lo conocido acerca de los procedimientos *derásicos* del judaísmo intertestamentario y por aplicarlo de manera sistemática al NT. Es verdad que, en sí misma, no es una obra íntegramente original. Casi todo lo que aquí se refiere estaba ya dicho en la inmensa mole de estudios especializados existentes. Este libro sin embargo tiene la ventaja de dar todos los datos, organizarlos en una síntesis personal creada por el autor y muy sugerente, y ofrecer un amplísimo material de estudio y discusión a biblistas y teólogos. Corre el gran peligro, quizá inevitable, de hacernos pensar que todo en el NT es *derás*, y sin duda será éste uno de los flancos más sometidos a crítica por los estudiosos. Pero al menos nos hace reflexionar sobre la utilidad de conocer los procedimientos *derásicos* (estoy de acuerdo plenamente con la terminología que tanto el autor, como antes Díez Macho y después algunos otros autores especialmente españoles, han puesto en circulación). Quizá se podría haber prescindido de algunas repeticiones y de algunas explicaciones de sobra conocidas por los biblistas. Pero esto es siempre discutible y, si se piensa que el libro quiere dirigirse también a teólogos no especialistas en este campo, quizá hasta sea útil. En suma, se trata de una obra de referencia en la que se encontrarán infinidad de datos y de sugerencias, aunque no se acepte necesariamente la posición del autor, abiertamente generosa a la presencia del método *derásico* en todo el NT. Quizá sucesivos estudios más monográficos nos ayuden a perfilar este último punto.

El libro va acompañado de una amplia bibliografía (pp. 609-62), de un índice de autores, otro de referencias bíblicas y targúmicas y de un último índice analítico de materias. La impresión es correcta, el autor ha sabido evitar las grafías complicadas de los nombres hebreos y arameos y el editor ha hecho una pulcra edición casi sin erratas. A todos ellos nuestra

enhorabuena por una obra que se añade a la ya notable producción española en este campo.

J. M. Sánchez Caro

*Nuevo Testamento*. Traducción de J. Mateos - L. Alonso Schökel. Introducciones, notas y vocabulario bíblico de Juan Mateos, con la colaboración de F. Camacho - A. Urbán - J. Rius - J. Barreto (Madrid: Ed. Cristiandad 1987) 1356 pp.

Esta versión del NT se presenta como 2ª edición de la publicada por primera vez en 1974, incorporada a su vez en 1975 a la conocida traducción de la Nueva Biblia Española (NBE), hecha por los dos exegetas españoles que figuran a continuación del título. El principal artifice de la traducción del NT es Juan Mateos, acompañado por el equipo de biblistas cuyos nombres han quedado arriba señalados. No es el caso de recensionar aquí a fondo una traducción que tiene grandes méritos y cualidades, si bien existen igualmente reparos de todos conocidos. La edición de la Biblia completa se hizo prácticamente sin notas, acompañada sólo de un vocabulario teológico del AT y otro del Nuevo. La opinión de los traductores era y es que la traducción debe ser clara en sí misma y evitar la mayor parte de las notas aclaratorias, logrando un lenguaje y una ambientación que hiciesen leer al lector de hoy la Biblia con la mayor cercanía posible al espíritu y comprensión de los lectores antiguos. En consecuencia, si ahora se hace una edición del NT con notas, no es para renunciar a la primera postura, sino con otra finalidad, la de ofrecer una especie de comentario sintético y seguido a los libros bíblicos. Esto se percibe sobre todo en aquellos escritos del NT que han sido objeto de comentario por parte del autor o de sus colaboradores, especialmente en los cuatro evangelios y Hch. Lo dicho explica la amplitud de esta edición, que con un formato apenas menor al de la NBE triplica ampliamente las páginas allí dedicadas al NT. Las introducciones y notas por tanto equivalen a algo más de dos veces el texto neotestamentario. También la traducción aquí ofrecida tiene bastantes cambios con respecto a la antigua. Dado el interés de la iniciativa y su amplio volumen, el lector permitirá que tratemos estas diversas cuestiones por separado y con cierta amplitud.

Comencemos por la *traducción*. Sustancialmente es la misma de la NBE, sobre la que he hecho algunas calas comparativas, en especial por lo que se refiere a los evangelios. Ello muestra que las variaciones son muy numerosas. Algunas de ellas son más bien conservadoras y vuelven al «lenguaje bíblico eclesiástico», criticado con cierta frecuencia por el traductor. Veamos algunos ejemplos, colocando siempre en primer lugar la versión de 1987, seguida por la de 1975: Génesis / Genealogía (Mt 1, 1); justo / recto (1, 18); tentación / prueba (6, 13); sección / turno (Lc 1, 5); justos / rectos (1, 6); lo invadió el temor / quedó sobrecogido (1, 12); no temas / tranquilízate (1, 13); la humillación de su sierva / su humilde esclava (1, 48); me llamarán dichosa / me felicitarán (1, 49); grandes cosas en mi favor / tanto por mí (id.); santo es su nombre / él es santo (id.); de generación en generación / generación tras generación (1, 50); etc.

En otros casos determinados pasajes evangélicos han sido revisados de un modo mucho más amplio, no siempre para mejor. Así sucede p. ej. con el prólogo de Lc (1, 1-4), con el Benedictus, con el prólogo a Jn donde he contabilizado más de cincuenta variantes, algunas de cierta importancia.



Hago una selección de estos textos, para que el lector pueda hacerse una idea: exposición ordenada / relato; garantes del mensaje / predicadores del mensaje; todo de nuevo con rigor / todo cuidadosamente; de forma conexa / por su orden; las enseñanzas con que has sido instruido / las enseñanzas que has recibido (todas de Lc 1, 1-4); dando a su pueblo una experiencia de salvación mediante el perdón de sus pecados / anunciando a su pueblo la salvación, el perdón de sus pecados (Lc 1, 77); nos visitará un astro que nace de los alto, brillará ante los que viven en tinieblas / nos visitará el sol que nace de lo alto, para iluminar a los que viven en tinieblas (1, 78); ahora, mi Dueño / ahora, Señor; la salvación / tu Salvador; que has puesto a disposición de todos los pueblos, una luz que es revelación para las naciones / lo has colocado ante todos los pueblos como luz para alumbrar a las naciones; a tí tus anhelos te los truncará una espada / una espada te traspasará el corazón (todas estas variantes en Lc 2, 29-32); era ella (la Palabra) la luz verdadera, la que ilumina a todo hombre llegando al mundo / la luz verdadera, la que alumbraba a todo hombre, estaba llegando al mundo (Jn 1, 9); los que no han nacido de mera sangre derramada / éstos no nacen de linaje humano (1, 13); la gloria que un hijo único recibe de su padre, plenitud de amor y lealtad / gloria del Hijo único del Padre, lleno de amor y lealtad (1, 14); a la divinidad nadie la ha visto nunca; un Hijo único, Dios, el que está de cara al Padre, él ha sido su explicación / a Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado (1, 18); etc.

Con esta breve selección el lector tiene una primera aproximación a las variantes de traducción, y puede hacerse un primer juicio acerca de si se trata de meros retoques y si se mejora el texto. Naturalmente ésta es siempre una cuestión opinable. Mi opinión es que en la mayoría de los casos no se mejora la traducción anterior, y que en no pocas ocasiones se traspasa el mero retoque estilístico. Añádase alguna opción textual llamativa, como p. ej. la preferencia en esta edición por el texto breve del relato de la cena en Lc, suprimiendo 22, 19b-21 no por razones textuales (aunque el autor de los comentarios a Lc y Hch demuestra una gran simpatía por la recensión occidental), sino a partir de un puro análisis exegético-teológico. Por todo ello sorprende que nada se advierta de todos estos cambios al lector en la introducción.

Pasemos ahora a las *introducciones* que acompañan a la obra y a los distintos libros neotestamentarios. La introducción general es de tipo histórico y lleva por título «El NT y su mensaje» (pp. 9-38). Está bien escrita y se lee agradablemente. Acerca de los libros neotestamentarios dice lo esencial y brevemente (pp. 9-12), ofreciendo una buena exposición sencilla y didáctica sobre el origen y la formación del NT. Se alude a la cuestión del canon, que se explica como mera selección histórica. Sorprende la afirmación poco matizada de p. 11: «Aunque todo se llama Sagrada Escritura, no todos los libros tienen igual autoridad: el AT hay que interpretarlo y juzgarlo a la luz de Jesús, el Mesías. En cierto modo, el mismo principio vale para el NT, pues no todos sus escritos contienen completo el mensaje de Jesús ni se escribieron en las mismas circunstancias... Algunos escritos... consideran situaciones muy particulares y casi se limitan a cuestiones de organización o de polémica (1 y 2 Timoteo, 2 Pedro, Judas)». La formulación es ambigua y no del todo concorde con DV 11, aunque se supone que quiere explicar el lugar preminente de los evangelios afirmado por DV 18. Tal y como se expresa, la afirmación puede interpretarse en el sentido de que

hay textos de primera y de segunda categoría en el NT y puede suscitar en el lector una depreciación de ciertos libros del NT. Sorprende también la datación extremadamente temprana de Mc (en la década de los 40), fundado sólo en el testimonio de los supuestos papiros neotestamentarios, que O'Callaghan cree encontrar entre los escritos de Qumran. Lo mismo se diga de la propuesta de una posible redacción de Jn en la misma fecha, sin matizar si es todo el evangelio o una primitiva redacción (p. 12).

A partir de aquí presenta el autor una sugerente visión histórica del tiempo de Jesús. Quizá es demasiado negativa la visión que se ofrece acerca de los fariseos, sin tener en cuenta la polémica judeo-cristiana que forzó esta imagen en los evangelios (aunque se alude en dos líneas a la existencia de otros fariseos, p. 16). Los títulos ofrecidos a los distintos partidos religioso-políticos de la época pueden ser sugerentes, pero inevitablemente son simplificadores. Los fariseos serían «integristas moderados», «espiritualistas inactivos»; los esenios, un grupo «integrista extremo»; los zelotas, «reformistas radicales» (p. 19).

La parte dedicada al mensaje de Jesús está expuesta también con el mismo lenguaje atractivo y pedagógico. La impresión que se saca de su lectura, sin embargo, es que la misión y el mensaje de Jesús son casi puramente humanos: la misión del Mesías consiste en «implantar la justicia y defender al pobre y al explotado» (p. 21); la buena noticia de Jesús es que los pobres y oprimidos «van a ser libres y que no van a pasar ya necesidad alguna» (p. 22); frente a los grupos judíos del momento la gran diferencia de Jesús es su postura radical, «él no acepta la validez del sistema»; «la raíz de los males de la humanidad está en los fundamentos mismos de las instituciones que ha creado: en el afán del dinero, el deseo de prestigio y la sed de poder...»; «por eso rechaza Jesús todas las instituciones de Israel: templo, monarquía, sacerdocio. El se propone crear una sociedad diferente, donde el hombre pueda ser libre y feliz...» (pp. 22-3). Todas estas cosas son verdad, pero no son la única verdad del Evangelio, ni el único mensaje de Jesús. La impresión de estar ante un Jesús reivindicador sólo de la justicia es la que queda tras esta lectura. Al presentar como condiciones para ser discípulo de Jesús la renuncia a la riqueza, la renuncia a los hombres y al poder, y la decisión por él, queda en la penumbra todo lo que significa creer en él, confiar en el Padre y, sobre todo, la dimensión de gracia que tiene el Reino de Dios, que no es pura conquista humana. En resumen, esta introducción general presenta una figura de Jesús legítimamente reconstruida a partir de una lectura crítica de los evangelios, pero la selección de datos y perspectiva da una imagen parcial tanto de la persona de Jesús, como de su mensaje y de su propuesta del Reino.

En cuanto a las *introducciones particulares*, también hay algo que notar. Así, en el caso de Mc, no se puede decir tan tajantemente que no refleje la catequesis de Pedro y, sobre todo, la catequesis romana. Esta opinión goza hoy de tan buena salud como cualquier otra entre los autores. Más arbitraria es la opinión, reflejada después en las notas constantemente, de que la comunidad que según Mc sigue a Jesús se compone de dos grupos, el de los seguidores procedentes del judaísmo («los discípulos») que constituyen el Israel mesiánico («los Doce»), y el de los seguidores de origen judío o pagano que no proceden del judaísmo; Mc distinguiría así una «Iglesia procedente de la circuncisión» y otra «procedente del paganismo», la cual estaría representada por figuras como «la multitud» (3, 32; 5, 24b;

7, 14; 8, 34), el «chiquillo» (9, 36 s.; 10, 13-16) o «los pequeños» (10, 42). Este último grupo es el que cumple las condiciones de seguimiento y a través del que se transmitiría posteriormente el mensaje (p. 174). La tesis, ya mantenida en el libro de J. Mateos, *Los «Doce» y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos* (Madrid 1982) ha sido justamente criticada por falta de fundamento (cf. la recensión de R. Trevijano en *Salm* 30 [1983] 408-10). Las notas posteriores, con su fuerte interpretación alegórica, se moverán en esta dirección, que indirectamente puede llevar a una deslegitimación de los Doce y de los obispos que, según la antigua Tradición de la Iglesia y el Vaticano II, tienen su origen en ellos (cf. LG 19-20).

Algo semejante ocurre con la *introducción a Hch* (y en parte a Lc), donde aparte otras opiniones discutibles, pero legítimas, se propone una interpretación global del libro, según la cual la Iglesia de Jerusalén habría pretendido erigirse en la continuadora de la verdadera tradición de Israel, afirmando su calidad de nuevo Israel, a pesar de que Jesús, «considerando que la traición de Judas había hecho abortar definitivamente el Israel mesiánico, se había negado a restaurarlo y a acceder a la petición de los apóstoles (1, 6). En cambio, la iglesia de Antioquía se apresta, a invitación del Espíritu Santo (13, 1-3), a iniciar la misión entre los paganos» (p. 618). En consecuencia Hch narra la conversión del judaísmo al cristianismo de Felipe, Pedro y Saulo, cuya infidelidad se mostraría cada vez que se dirigen a judíos en su anuncio del evangelio. Así, la elección de Matías habría sido en la práctica un acto de infidelidad del Colegio de los Once, los personajes que salen en Hch tendrían todos un significado simbólico en esta línea y lo mismo los números. Las consecuencias teológicas de esta interpretación no se presentan en la introducción a Hch, pero sí en diversos trabajos del que parece ser autor de esta introducción y de las notas de Hch, J. Rius, cf. «Jesús, el pueblo de Dios y la Iglesia, según Hechos. La Iglesia cristiana, alternativa al pueblo de Israel y a la Iglesia judeoconcreyente», *Misión Abierta* 5-6 (1986) 69-88: la Iglesia actual sería en gran parte una Iglesia «oficialista», basada en una mala comprensión de Hch (id. p. 87); «la existencia de un grupo procedente de la marginación que ha comprendido enseguida el mensaje liberador de Jesús lleva aparejada consigo una relativización de los Doce. Por otro lado, el hecho de que Jesús, a pesar de la obstinada incomprensión de que éstos hacen gala, en ningún momento haya resuelto prescindir de ellos, sino, todo lo contrario, que los haya repescado una y otra vez, constituye una lección de humildad y de paciencia serena para todos aquellos que, de algún modo, se sienten marginados o experimentan el peso de estructuras desfasadas» (id. 88); cf. también J. Rius-Camps, *El camino de Pablo a la misión de los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28* (Madrid 1984). En el fondo, encontramos aquí parecidas ideas a las de la introducción a Mc, con la consecuencia implícita de una cierta deslegitimación de la Iglesia jerárquica «oficialista», derivada de los Doce. Ambas introducciones ponen en lenguaje divulgativo, por tanto, determinadas tesis más ideológicas que exegéticas, defendidas en otras ocasiones por J. Mateos y J. Rius-Camps. En mi opinión se trata de interpretaciones muy discutibles, no aceptadas por la mayoría de los comentaristas, con base muy débil y, desde luego, sin la suficiente maduración para unas notas a una traducción del NT, que por definición está abierta a cualquier lector cristiano. No creo que esta exégesis tan discutible esté avalada por el nihil obstat de 1974.

Las notas, ya hemos dicho, son abundantes, casi un comentario resu-

mido, especialmente en los evangelios. Muchas de ellas se mueven en una doble dirección: mostrar cómo las obras y las palabras de Jesús son una lucha constante a favor de los oprimidos contra las personas y las instituciones que los atentan; y emplear para ello un tipo de interpretación alegórica cuyo fundamento y cuya justificación no siempre están claros para el lector. Veamos algunos ejemplos.

En el pasaje de la curación de la suegra de Pedro (Mt 8, 14-15 par.), la enfermedad de la suegra de Pedro significa un obstáculo al reinado de Dios. «La fiebre (en griego de la raíz «fuego») recuerda el celo violento de Elías. Simón está aún atado a círculos reformistas violentos, y Jesús pretende liberarlo para que pueda seguirlo. El servicio equivale al seguimiento de Jesús, y esa fiebre lo impide» (183-4). La suegra representa por tanto al grupo con el que Pedro se ha vinculado y que profesa la concepción mesiánica del Bautista, la del Mesías juez que castigaría a los malvados y pecadores (p. 74).

En el relato de la tempestad calmada de Mt 8, 23-7, esta tempestad sería un seísmo producido por la presencia de Jesús y los suyos en la barca y simbolizaría la resistencia del paganismo a la misión, puesto que el mar/lago (cf. Mt 4, 18-22) representa la frontera con los pueblos paganos y es una clara alusión al éxodo; pero en Mc 4, 35-8 la tempestad en el lago sería un «fuerte torbellino de viento», que representa al mal espíritu que pone en peligro la misión y el grupo, representados por la barca.

En Mt 8, 28-34 el cerdo (de Gerasa) es símbolo del poder pagano opresor, al igual que en Mc 5, 2-20. Este simbolismo se funda en Sal 80, 14: «Los cerdos, en el judaísmo, (son) símbolo del poder extranjero opresor de Israel, en la época, Roma... La gran pira (simboliza) el poder del dinero. Los espíritus van a los cerdos: la violencia de los oprimidos tiene origen en la de los opresores» (p. 203).

En Mt 9, 18-26 la hija del personaje «representa al pueblo sometido a la institución. La mujer enferma, a los israelitas marginados por la ley».

Los ciegos de Mt 9, 27-34 llaman a Jesús Hijo de David; con ello le atribuyen un mesianismo nacionalista y violento, por eso están ciegos. Curarlos significa sacarlos de la ideología mesiánica nacionalista encarnada en la interpretación de la ley enseñada por los letrados. Sin embargo, la cananea de 15, 22, que también usa este título, no lo haría con este significado. La razón de esta diferencia no se explica.

Según Mt 16, 18 el cambio de nombre de Simón por Pedro/Piedra significaría que quien profesa la fe en Jesús como Mesías es «piedra», es decir, entra en la construcción de la nueva ciudad del Reino. Pero en Mc 3, 16 el nombre de Pedro/Piedra significaría la obstinación de Pedro. Por una parte Judas Iscariote, el traidor, en 3, 19 «representa al pueblo judío (Judas - Judea - judío), es decir, a la parte de Israel que pedirá la muerte de Jesús». Por otra, en Lc 6, 16 dos llevan el nombre de Judas: «una parte de Israel (Judas/judío) va a ser fiel a Jesús, otra va a traicionarlo»; además, puesto que Leví y «los pecadores» no están incluidos aquí en los Doce, esto quiere decir que constituyen el otro grupo de discípulos, que estaría señalado en 17a.

El demonio del niño epiléptico de Mt 17, 14-20 increpado por Jesús sería «la ideología mesiánica impuesta al pueblo por los letrados... esto causa la deseperación del pueblo (epilepsia), que busca salir de su situación desesperada usando la violencia».

La higuera maldita de Mt 21, 18-22 sería el templo magnífico, pero infiel a su misión; la maldición de la higuera figura la destrucción del templo. La conclusión de este episodio es que la fe sin reservas, manifestada en el seguimiento de Jesús y en la ruptura total con la institución, hará que desaparezcan los sistemas opresores.

El hombre del brazo atrofiado en la sinagoga (Lc 6, 6-11), «es decir, privado de actividad e iniciativa por la doctrina legalista que se enseña en la sinagoga, es figura de la situación del Israel sometido a la institución».

Algo precido encontramos como interpretación del pasaje de Marta y María en Lc 10, 38-42: «La doble mención de el Señor saca a esta pericopa del plano histórico para ponerla en el plano paradigmático, mirando a las comunidades del tiempo de Lc, dos hermanas, figura de los dos grupos de los discípulos: Marta, de los que proceden del judaísmo, los Doce; María, de los Setenta. Marta, la comunidad judeocreyente, recibe a Jesús, pero sin aprender de él; María, la comunidad samaritana o no judía, queda en segundo plano, pero es la que le da plena acogida».

Según Hch 1, 15-26 los Once serían conscientes de que Jesús no ha querido restaurar el nuevo Israel, definitivamente desarticulado tras la defección de Judas; pero están convencidos por otra parte de que la continuidad del nuevo Israel es irrenunciable. Así dan una solución de compromiso. Invocan al Señor. De los dos candidatos, el primero, José llamado Barsaba (en la rec. occidental Bernabé), de sobrenombre «Justo» (que sería en griego título referido a Jesús), tiene todos los pronunciamientos a su favor; pero eligen al otro, no por inspiración del Espíritu, como hizo Jesús, sino por simple votación, y no lo incorporan al Colegio de los Doce, sino sólo al «cargo» o «servicio apostólico» que tenía Judas (interpretando así restrictivamente los vv. 17.20.25).

En fin, son demasiadas alegorías (aquí sólo he presentado una mínima parte), las cuales curiosamente siempre vienen a significar lo mismo. Por supuesto, el método alegórico tiene una larga tradición en la Iglesia y es, hasta cierto punto legítimo. Incluso podríamos decir que algunas de las interpretaciones alegóricas son interesantes o al menos ingeniosas. Pero esta aplicación masiva, indiscriminada y siempre con el mismo tono y según el mismo registro... sencillamente no es de recibo.

Una última palabra a propósito de las notas. Al ser en la mayoría de los casos, principalmente por lo que respecta a los evangelios y a Hch, un resumen de comentarios previos de los autores, se usa un estilo escueto, no siempre fácil de seguir, muy entrecortado, en ocasiones bastante elíptico y con afirmaciones que naturalmente no se pueden probar, pues falta el espacio y no es el lugar para ello. El resultado es que el texto de los evangelios y de Hch se encuentra interpretado de una forma unilateral, siempre en la misma línea, con lo que se da una clara manipulación del texto bíblico. Hace algunos años, comentando una traducción de los evangelios hecha con criterios muy diferentes y acompañada de notas igualmente abundantes, pero de orientación totalmente distinta, ya hablaba de posible manipulación del texto bíblico. Con otra orientación, aquí sucede lo mismo. Y es triste, porque hay también mucho trabajo bueno en esta edición y cosas valiosas. Me temo sin embargo, que quien lea el NT con esta guía y la siga acriticamente no encontrará demasiada ayuda para adentrarse en lo que es el texto, palabra de Dios en situación concreta, sino que acabará compartiendo las ideas de los comentaristas, legítimas quizá, pero desde luego no del mismo valor que las del NT.

Una última observación. El libro lleva el nihil obstat de la edición de 1974 sin ninguna aclaración. No creo que corresponda al texto, bastante cambiado. Nada se dice de que no afecte a las introducciones y notas o comentarios. El lector puede engañarse y pensar que este libro tiene el permiso de edición de las autoridades de la Iglesia. No es así. La declaración de 1974 no puede cubrir esta obra. Por tanto alguien, los autores o la editorial, por descuido quizá o por exceso de confianza, se presta a un engaño o fraude. Tampoco este hecho me parece de recibo.

Por lo demás, el libro, como todos los de esta prestigiosa editorial está magníficamente editado, con tipos legibles de letra, a pesar del inevitable tamaño pequeño de los tipos de letra de las notas. Contiene un índice bastante amplio de términos neotestamentarios al final y en las contraportadas se ofrecen dos mapas, del mundo del NT y de los viajes de San Pablo. Hay muy pocas erratas tipográficas.

J. M. Sánchez Caro

S. Guijarro Oporto, *La buena noticia de Jesús* (Madrid: Atenas 1987).

Es importante saber que el autor de esta pequeña obra —tiene 268 pp.— no vive encerrado en un gabinete teológico sometiendo a experiencias químicas la pureza o impureza del lenguaje bíblico. No trabaja en la higuera, sino a su sombra (Jn 1, 48), en la contemplación serena y gozosa de la palabra de Dios para poder divulgarla después con la profundidad con que sabe hacerlo. En el prólogo sitúa su trabajo en el terreno de la «divulgación». Pero, afortunadamente, la «divulgación», en el caso presente, no puede confundirse con «decir vulgaridades». Es una dimensión esencial del autor, que se halla encarnada y personalizada en la dirección de la Casa de la Biblia y de los Cursos Bíblicos a Distancia. Dirige ambas instituciones y, para hacerlo con la seriedad debida, estudia e investiga. Es como el «verdadero israelita», por seguir la referencia hecha anteriormente a Natanael, que, desde el conocimiento del A.T., desde la familiarización con el mundo de los evangelios (introducción a su obra), puede llegar al evangelio y descansar en ellos. Hemos mencionado así la primera parte de su obra. En ella se establece con evidencia la diferencia entre los evangelios, como obra literaria, y el evangelio como poder de Dios para la salvación de todo el que cree. Pero el misterio del evangelio viene envuelto en sus pliegues que es necesario abrir para comprender el centro de gravedad y de atención. La múltiple literatura sobre el particular se halla sintetizada con gran maestría pedagógica en este apartado.

La segunda parte, dedicada al estudio del evangelio de Marcos, tiene un título muy sugerente: «El auténtico rostro de Jesús». Nos congratulamos de ello. Sencillamente porque es así, porque Marcos nos ofrece el rostro de Jesús tal como le fue conocido, sin quitar nada de lo que podría resultar poco «edificante» y sin añadir cosa alguna que pudiese desfigurar su rostro. Es el evangelio de mayor originalidad y frescura.

En el complemento de esta parte: «Los relatos de la pasión» hubiésemos deseado un planteamiento más radical: ¿Hubo realmente un proceso judío en el sentido estricto? ¿Pudo haber habido una sesión «nocturna» del sanedrín, que estaba rigurosamente prohibida...? Esto sería muy importante porque, de su tratamiento adecuado, depende el poder exonerar a los judíos,

considerados como etnia, de una responsabilidad que nunca tuvieron. A última hora la Iglesia ha ido reconociéndolo así.

La tercera parte se halla particularmente lograda gracias a la contraposición entre el antiguo y el nuevo Israel, que desarrolla el evangelio de Mateo. Y, para comprenderla, nos parece muy lograda la presentación de la situación histórica y sociológica creada, sobre todo, a partir de la reunión decisiva de Yamnia en la que se encontraron todas las corrientes con vida dentro del judaísmo (pp. 132 ss.).

También en el complemento añadido a esta parte: «El A.T. en los evangelio» hubiésemos deseado alguna mayor precisión sobre el uso que el N.T. hace del Antiguo.

La cuarta parte trata, casi per modum unius, como debe hacerse, la obra lucana en sus dos volúmenes: el evangelio y los Hechos. El evangelio comienza a romper los módulos particularistas en que nació y muestra la dimensión de trascendencia que tiene: La buena noticia de Jesús es comunicada al mundo en un viaje que termina en los confines de la tierra y del mundo.

La obra es absolutamente recomendable, no sólo a nivel de quienes no quieren conformarse con una lectura «simplista» e ingenua de los evangelios (son palabras del autor en el prólogo) sino también en el nivel más elevado de quien busca una seguridad en el flujo y reflujo de teorías más o menos desconcertantes. Felicitamos muy cordialmente a su autor. El contenido de la obra desborda su título: no es solamente la buena noticia de Jesús sino también la buena noticia sobre Jesús.

Felipe F. Ramos

H.-J. Kuhn, *Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1, 35-51*, *Biblische Untersuchungen* 18 (Regensburg: F. Pustet 1988) XV, 679 pp.

Esta tesis doctoral se halla centrada en la investigación de Jn 1, 35-51, con sus múltiples problemas: ¿Convergen en estos versículos elementos procedentes de distintas manos? ¿En qué relación se encuentra esta unidad literaria con la pericopa paralela (?) de Mc 1, 16-20? ¿La cristología subyacente es la que presenta a Jesús como un profeta, como el Mesías davídico o como el Theios anér? (Síntesis del planteamiento en p. 68).

El resultado de la investigación crítico-literaria, pp. 70-161, lleva a las conclusiones siguientes: los versículos 43 y 51 son claramente redaccionales; el resto se divide en tres episodios. En Jn 1, 35-51 tenemos una tradición reelaborada, cuyo enraizamiento en el evangelio de Juan hay que verlo, en primer lugar, en su relación con la fuente de los signos y, en segundo lugar, también con el relato de la pasión (pp. 160 s.).

El tercer gran capítulo —aunque en la división únicamente figuren unos números de separación— intenta precisar la forma y el género de Jn 1, 35-42.44-50, mediante un estudio exhaustivo de las palabras, de los verbos y sus distintas formas, verbos auxiliares, modos, participios e infinitivos, sustantivos, pronombres, adjetivos, preposiciones... (pp. 162-269). Los versículos estudiados presentan a Jesús como una figura dotada de un conocimiento milagroso, sobrehumano, y le designan con una serie de títulos de dignidad. Constituyen, además, un componente importante de la tradición milagrosa del cuarto evangelio (p. 270).

Los análisis anteriores llevan a la alternativa excesivamente tajante, como demostrará posteriormente nuestro autor, de una cristología profética (hipótesis defendida y como representada por G. Richter) o de la cristología del Theios anér (representada por J. Becker). Después de un estudio pormenorizado de estas dos posturas contrapuestas, defendida por dos grandes conocedores del mundo joánico, estudia nuestro autor las dos cristologías en el marco más amplio de los evangelios y de su contexto más amplio, dedicando un capítulo a cada una de las posibilidades mencionadas. La ambientación completa le exigía un recorrido lo más minucioso posible por el campo de la literatura intertestamental, cosa que hace con la atención debida en el cap. VI.

Las conclusiones de este estudio abrumadoramente serio —la bibliografía ocupa las pp. 559-615— son las siguientes: 1ª) La titulación cristológica acumulada en este pasaje es determinante de su intención cristológica. En ningún otro lugar del cuarto evangelio se halla tanta acumulación de títulos cristológicos, aunque, por otra parte, sorprende que falten algunos títulos frecuentes en el evangelio de Juan, como el de Kyrios y Profétes; todos los títulos presentes tienen sus raíces en la tradición del A.T. y del judaísmo. 2ª) El menos representado en estos antecedentes sería el de Hijo de Dios, pero debe pensarse en el Sal 2, 7 y en Sab 18, 13; 3ª) Para los títulos de Rey y Mesías, y probablemente para el de Hijo de Dios, debe tenerse en cuenta la mesianología real o regia; 4ª) Todos los títulos de dignidad de la sección estudiada tienen un alcance cristológico, pero no soteriológico, y los títulos se hallan justificados por los milagros; 5ª) Los títulos tienen sus antecedentes en el mundo judío, no en el griego y se hallan al servicio de la predicación; 6ª) En la utilización de algunos títulos Juan va más allá que los Sinópticos: los títulos en Jn 1, 35-42.44-50 son plenamente válidos, demostrados por su vinculación con algún hecho milagroso; no prueban solamente las posibilidades de un taumaturgo; afirman la realidad implicada en dichos títulos; 7ª) La constatación anterior no nos obliga a imaginar a Jesús como un milagrero. Se trata de designaciones de dignidad mesiánica; 8ª) La misma palabra «Rabbi», en cuanto alocución, indica que ha perdido su sentido original. El título apunta a que toda la sección pertenece al estrato cristológico más reciente; 9ª) Todos los títulos dan la impresión de ser bien conocidos mediante un uso prolongado de los mismos. El título de Mesías, por ejemplo, es utilizado de forma absoluta, sin ninguna clase de precisión ni de explicación de ningún tipo; Jn 1, 35-42.44-50 ofrece una alta titulación cristológica orientada hacia la tradición milagrosa de los profetas del A.T.; hace derivar estos títulos del mesianismo real, pero se une también, en cierto modo, con la tradición milagrosa de los hombres divinos, del Theios anér, que acentúa el carácter divino del realizador de milagros, aunque falte el discurso explícito sobre la naturaleza divina del mismo. El silencio sobre una relación explícita con Dios debe contribuir a poder afirmar que Jn 1, 35-42.44-50, con ciertas limitaciones, deben enmarcarse en una cristología del Theios anér, aunque esta caracterización no debe ser entendida como la negación de las influencias del A.T. y del judaísmo.

Un análisis implacable de los textos bíblicos en su amplio contexto bíblico y extrabíblico nos sitúa ante una obra importantísima y llevada a cabo con la máxima objetividad y equilibrio.

Felipe F. Ramos



M. Rodríguez Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur Johanneseischen Soteriologie und Ekklesiologie*, Forschung zur Bibel 55 (Würzburg: Echter 1987) 397 pp.

Sin ninguna clase de definiciones el autor parte de la naturaleza de la misión, distinguiendo sus tres momentos esenciales: Dios, Jesús, la Iglesia. El vocablo mismo «misión» no aparece en el N.T. Su equivalencia es estudiada en el verbo «enviar» y el trabajo se centra no en la misión de Jesús considerada en sí misma, sino en la dimensión misionera de su obra salvífica y en la continuación de la misma por sus discípulos (p. 20 s.). Junto al pensamiento de la misión el autor pretende estudiar la imagen histórica de la comunidad joánica.

Rechaza abiertamente que el evangelio de Juan sea un escrito de misión (p. 30); sin embargo una actitud negativa frente a la misión en la comunidad joánica sólo puede constatarse donde se halla presente la influencia gnóstica (p. 35). La amplitud universal del mensaje cristiano lleva a una comunidad misionera operante (p. 39).

En el capítulo primero de su tesis estudia el autor la misión samaritana en conexión con los temas del amor de Dios, al mundo y de la reunión de la comunidad (Jn 1-4). Jesús reúne la comunidad dentro del pueblo judío (cap. 1-3); acepta a los samaritanos (4, 1-42). El aspecto misionero destaca de manera singular en 4, 5-42. El doble concepto de misión: Dios que atrae hacia sí a los hombres (vv. 35 s.) y el envío de misioneros para que atraigan a los hombres se hallan bien expuestos. La importancia extraordinaria del v. 38, incluso desde el punto de vista histórico, exigiría un estudio más detenido.

En el cap. II se estudian las tres predicciones de la misión a los gentiles en conexión con la revelación de Jesús ante el mundo: 7, 35; 10, 16; 11, 52. El mundo, en cuanto que es el horizonte universal de la autorrevelación de Jesús (7, 1-11, 54). En 7, 35 se trata de la autorrevelación de Jesús a los griegos, representantes del mundo pagano. Todo el mundo pagano se halla incluido en las pretensiones de Jesús (p. 93). En 10, 16, una vez establecida la unidad literaria de 10, 1-18 Jesús habla de una necesidad en relación con su futuro quehacer misionero: «tiene que» apacentar a otras ovejas. En la expresión «tiene que» va implícita la voluntad del Padre (p. 109). En relación con 11, 52 la «unificación» es signo claro de la dimensión misionera; es un pensamiento misional; la dispersión indica lo contrario: la ausencia de Jesús y de su revelación (p. 109).

El cap. 3º estudia la misión a los gentiles en conexión con la hora de Jesús (12, 20-36). En relación con la misión a los griegos se pone de relieve que la misión se funda en la misma persona de Jesús (p. 160).

El cap. 4º recoge el pensamiento joánico misional tal como aparece en los discursos de despedida (13, 34 s.; 14, 12; 15, 8.16.20.26 s.; 16, 7-11). Las obras mayores que harán los discípulos hacen referencia a su dimensión misionera, ya que sus obras, lo mismo que las de Jesús (14, 10 s.) tienen la finalidad de despertar la fe (p. 176). El mismo tema se halla incluido en el mandamiento del amor (13, 34 s.; 15, 8.16-27) y en la dimensión del testimonio (pp. 185-204).

La misión joánica es presentada como la victoria sobre el mundo (16, 4b.33). La comunidad, mediante su predicación, coloca siempre al mundo ante la decisión (p. 219).

Dedica el cap. 5º al estudio del cap. 17 del evangelio y deduce el pensamiento joánico de la misión de la idea casi obsesiva sobre la unidad de la Iglesia (p. 254).

El cap. 6º estudia el encargo de misión del Resucitado a los discípulos. Es el comienzo de la misión joánica (20, 21 ss.). A pesar de la misión del Espíritu, 19, 34, la misión y concesión del Espíritu se ve vinculada a la Pascua (p. 266).

El cap. 7º desarrolla el tema de la misión que se halla claramente aludido en el simbolismo de la «pesca» (21, 1-11). Y expone muy acertadamente la amplitud eclesiológica del servicio de Pedro y del discípulo al que Jesús tanto quería (p. 285). El cap. 21 demuestra que la comunidad joánica no es un Conventikel, separado de la Iglesia universal (p. 288).

En el cap. 8º se aborda el tema de la conexión histórica del pensamiento joánico de la misión. Este desarrollo le obliga a estudiar, dentro de la bibliografía inmensa que existe sobre la cuestión, las distintas fases por las que pasa la comunidad joánica. Las dos primeras las conocemos bien gracias al evangelio. Para la comprensión de la tercera es necesario recurrir a la primera carta de Juan (pp. 306-19). Creemos que no puede hacerse con tanta seguridad la afirmación de que Diotrefes, en la tercera carta de Juan, no sopecha para nada de la ortodoxia del Presbítero. ¿Por qué ha tomado medidas tan drásticas para que no sean recibidos los misioneros enviados por el Presbítero? (p. 318).

La síntesis final simplifica y unifica la dispersión de todos los desarrollos: La misión como acontecimiento salvífico divino; el amor de Dios en cuanto origen de la misión; la misión concebida como la reunión de la comunidad por Jesús; la misión joánica como acontecimiento eclesiológico salvífico (pp. 336-51).

Detrás del evangelio de Juan está la figura anónima del discípulo amado, que es el fundador de la comunidad, y una escuela de maestros, al estilo del rabinismo, entre los que destaca el autor del evangelio de Juan, que no puede ser la obra de un único autor.

La investigación ha sido llevada a cabo con gran rigor y no podemos menos de alegrarnos de ello y felicitar a quien ha trabajado así, con soltura y rigor científicos.

Felipe F. Ramos

A. Pinto Cardoso, *Da Antiga à Nova Aliança. Relações entre o Antigo e o Novo Testamento em Sebastião Barradas (1543-1615)*, Historia 9 (Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica 1987) 538 pp.

El presente estudio es la tesis doctoral del autor, presentada en la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo de Brisgovia el año 1984. Se trata de un capítulo de la historia de la exégesis en el siglo de oro portugués, tan afín en muchas cosas al siglo de oro español, incluso en la falta de estudios monográficos, que nos permita algún día elaborar la síntesis teológica y exegética que se echa constantemente en falta. En este sentido la obra que presentamos ofrece uno de esos jalones imprescindibles para llegar a la construcción de la visión global que nos permita un juicio más exacto sobre la exégesis y teología del siglo xvi.

El libro se estructura en cuatro partes complementarias. Tras una introducción, en la que expone su objetivo y el método de la investigación llevada a cabo, ofrece en la parte I los datos bio-bibliográficos de Sebastião Barradas. Una breve reseña sobre sus biógrafos abre esta sección. Los datos biográficos básicos nos presentan a S. Barradas, nacido en Lisboa en 1543, alumno de los primeros colegios abiertos por los jesuitas en Lisboa, después novicio y profeso jesuita y universitario en Coimbra durante uno de los momentos más luminosos de esta prestigiosa Universidad, donde fue compañero, entre otros, de Luis Molina. En 1568 marcha a Evora, donde participará en la construcción de su Universidad, ocupará la cátedra de Sagrada Escritura y será varias veces Gran Canciller. Entre Evora y Coimbra se desarrolla su vida intelectual, académica y pastoral. En Evora se reforzará su amistad con Molina y en Coimbra tendrá por amigo a Francisco Suárez. Muere precisamente en Coimbra el 14 de abril de 1615.

Su obra escrita es bastante amplia, si bien la impresa se limita a los cuatro grandes tomos de su *Concordia Evagelica* y al *Itinerarium Filiorum Israel ex Aegypto in Terram Repromissionis*. La primera, su magna obra sin duda, es un comentario al NT, en el que se incluyen todas las cuestiones clásicas de Introducción a la S. Escritura, así como tratados singulares sobre hermenéutica, mariología, cristología, pneumatología, etc., junto con la historia, geografía e instituciones judías. El *Itinerarium* es un comentario a los cuatro últimos libros del Pentateuco por lo que se refiere al camino de los israelitas desde Egipto hasta la Tierra Prometida, leyendo los textos en sentido literal y espiritual. La orientación exegética y teológica de Barradas está condicionada por el humanismo de su tiempo y el resurgir de los estudios exegéticos operado en la Iglesia católica tras el concilio de Trento. Pero en medio de este denominador común, sobresale por la seriedad de su formación y el amplio respiro de sus planteamientos.

La parte II está dedicada a estudiar el tratado de las prerrogativas del NT en la obra magna de Barrantes, la *Concordia Evngelica*. Se presenta éste en su contexto general y se inicia lo que es la cuestión monográfica estudiada en el libro, las relaciones entre el AT y el NT. A ella se dedican plenamente las partes III y IV del estudio. En la III exponiendo las quince prerrogativas del NT, que son las notas mediante las cuales se diferencia del AT y se muestra superior a él. En la IV y última se elabora la hermenéutica bíblico-teológica de Barrantes, ofreciendo casi lo que podríamos llamar un tratado de introducción general a la SE, a partir del rico tratamiento que a cuestiones como la inspiración, las luces de la interpretación, los sentidos de la Escritura y, sobre todo, el matizado tratamiento que Barrantes da al tema de las relaciones entre el Nuevo y el AT.

En la breve conclusión del trabajo, el autor resume la hermenéutica bíblica de Barrantes, como una hermenéutica en la que se quiere mostrar el contenido de la Palabra revelada en toda su amplitud, es decir, no sólo en su contenido, sino también en su imperativo o impulso para actuar de una manera determinada. Esta hermenéutica está determinada por una aplicación de la teoría del cuádruple sentido bíblico, a partir sobre todo de las elaboraciones de Sto. Tomás de Aquino. Por lo que se refiere a las relaciones entre los dos Testamentos, Barrantes parte de la unidad fundamental entre ambos y del principio hermenéutico básico, que es el hecho de Cristo como clave decisiva en la interpretación de las Escrituras. El AT es el tiempo de la promesa, de la profecía, de la imperfección, pero está caracterizado por un dinamismo de abertura hacia el NT. Conjugar

ambas dimensiones no es fácil y Barrantes no siempre lo consigue. Pero su planteamiento sobre esta cuestión es siempre de interés tanto bíblico como teológico.

El estudio se concluye con una amplia lista de las obras manuscritas no impresas de S. Barrantes, así como con la lista de las ediciones de sus obras impresas. Se añade una amplia bibliografía general y breves apéndices documentales. En conjunto se trata de un estudio serio, documentado, de primera mano y, sobre todo, de una aportación importante para la historia de la exégesis en la península ibérica durante el s. XVI, del que tantos tópicos se cuentan, pero que tan mal conocemos todavía. Una serie de trabajos de doctorado en esta línea serían sin duda aportación decisiva para conocer la historia de la exégesis de ese periodo. Por su trabajo, excelentemente realizado; por el tema, de interés indudable; por la edición, impecable, felicitamos al autor y a quienes han hecho posible la edición de este buen estudio histórico - exegetico.

J. M. Sánchez Caro

## 2) GNOSTICISMO

M. Lelyveld, *Les Logia de la Vie dans l'Évangile selon Thomas. A la recherche d'une tradition et d'une rédaction*, NHSt 34 (Leiden: E. J. Brill 1987 X, 166 pp.

La autora de este estudio toma como punto de partida la constatación de una corriente teológica apocalíptica en algunos logia del EvTom (p. ej. log 11A y 61A). Mc 4 representa en miniatura el género de la colección del EvTom. Otra colección de este género se encuentra en *Pirque Aboth*. El tema central de la colección del EvTom es el Reino o el Reinado, lo que es destacado por el procedimiento de la inclusión (log 3 y 113). La introducción (log 1 y 2) y el epílogo (log 114) delimitan otro tema: la Vida; sin embargo el acento sobre el Reino es más primitivo. Lelyveld no acepta el carácter esotérico de la colección. Arguye que el género literario del EvTom no es el de «explicaciones», sino el de enunciados del género de los evangelios sinópticos. Opinamos que no valora suficientemente todo el alcance esotérico del log 1 ni las múltiples alusiones a una mitología gnóstica desarrollada (cf. *Salmant* 1979, 51-74). Formula la hipótesis de que «las palabras escondidas» de la tradición del EvTom, como *parabole* de la tradición sinóptica y *paroimia* de la tradición joánica (Jn 16, 29), son traducciones diversas del término *mashal*. Añade una segunda hipótesis: que probablemente, en una época muy antigua, se recogían bajo este nombre las palabras de Jesús. Destaca como hipótesis de trabajo que el EvTom es una de las colecciones de *mashalim* de Jesús, como hubo probablemente varias desde una época primitiva. Creemos que esta tercera hipótesis debe desconectarse de las dos primeras. Estima la autora que los sinópticos, la tradición joánica y el EvTom subrayan el carácter misterioso, desconcertante y a menudo enigmático propio de los Dichos de Jesús. Por lo tanto que, a este nivel, son esotéricas las palabras de Jesús, tanto en el EvTom como en las tradiciones canónicas. Juzgamos en cambio que hay una diferencia esencial en las respectivas claves de esos diversos esoterismos. Por otra parte estamos de acuerdo con la autora cuando señala que el redactor del logion puede explicar un dicho por un «Kommentarwort», según un procedimiento muy tra-