

# RECENSIONES

## 1) SAGRADA ESCRITURA

A. M.<sup>a</sup> Artola - J. M. Sánchez Caro, *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios*. Institución San Jerónimo (Estella: Verbo Divino 1989) 450 pp.

Es el primero que ve la luz, de los 10 de que consta la obra que prepara la Institución San Jerónimo. Consta de una Introducción, que legitima el título de este volumen y cuatro partes.

1. La *primera parte* (pp. 25-57): *La Biblia Palabra de Dios* (a cargo del P. Artola), pretende clarificar el sentido de «Palabra de Dios» desde los datos bíblicos (AT y NT). El apart. III «Santidad de la Escritura y Palabra de Dios» muestra cómo la terminología bíblica le permite iniciar la reflexión teológica a partir del concepto de santificación y consagración.

2. La *parte segunda* (pp. 59-135): *El Canon de la Biblia* (Prof. Sánchez Caro), comprende los cc. II-IV. El c. II presenta el *Canon bíblico*, en las diversas religiones y confesiones cristianas; la «Formación de una conciencia canónica de la Escritura», en el AT y NT concluyendo: la antigüedad de la conciencia de una literatura normativa, que se acentúa cuando peligró la identidad religiosa de la comunidad. La auténtica tradición del fundador (Moisés, profetas, Cristo) es el criterio histórico-teológico que lleva a señalar los libros canónicos. El c. III trata de la *Formación del canon bíblico*: de «la Biblia hebrea» (no admite la hipótesis de un canon alejandrino más amplio que el palestinese); del «Canon cristiano del AT» (no debe oponerse demasiado el canon hebreo y el canon cristiano del AT); del «Canon del NT» (hasta el s. IV no se elaboran listas definitivas). El c. IV *Reflexión teológica sobre el Canon*: «El problema teológico»: fundamentación en la teología protestante, aportación de la oriental y católica (Grelot, Rahner); el primer punto de vista teológico: la autoridad de Jesús como Señor. Separa pedagógicamente de lo anterior, «Cuestiones abiertas»: ¿pérdida de libros canónicos?, los apócrifos, canon bíblico y texto canónico, el canon como contexto hermenéutico, el «canon dentro del canon». Concluye con «Apuntes para la historia de la investigación» (líneas de la investigación actual: H. von Campenhausen, E. Käsemann, K. H. Ohlig, etc.).

3. La *parte tercera* (pp. 137-239): *La inspiración bíblica* (P. Artola), comprende los cc. V-IX. El c. V, *La Biblia como libro de fe* presenta lo que la Biblia dice de sí misma: en el origen de la Escritura hay una acción reveladora de Dios que recibe luego una respuesta confesante por parte del pueblo. El c. VI, *El dogma de la inspiración*, expone lo que la Iglesia profesa de la Escritura. El c. VII intenta penetrar en *La naturaleza de la inspiración* con una explicación razonable del misterio de fe. Desarrolla «La Escritura en los planes de Dios» (considera la mejor la perspectiva de Rahner). Distingue: «El Espíritu inspirador», el momento de la revelación, la expresión de fe y consagración de la pala-

bra; «La Escritura inspirada», la tradición y la obra inspiradas (en la fijación escrita hay que tener cuidado de que la palabra viva de la tradición no se convierta en palabra muerta); considera probable la inspiración de los LXX. Siguen las conocidas «Cuestiones abiertas» carácter comunitario de la inspiración...). El c. VIII, *La teología de la inspiración a través de los siglos*, presenta una panorámica de las diversas comprensiones teológicas sobre la inspiración. Y estudia «La Revelación profética», «De la Revelación a la inspiración», «La Biblia como fenómeno de lenguaje» y «Algunas aportaciones protestantes» (J. Barr, W. J. Abraham, P. J. Achtemeier, I. Howard Marshall). Señala como caminos hoy más frecuentes para la reflexión: la analogía, la sociología, la lingüística, la conexión entre inspiración y canon bíblico. El c. IX, *La verdad de la Biblia*, considera «La verdad como problema», «La naturaleza de la verdad bíblica» (doctrina de la DV sobre la verdad «salvífica»). «La Escritura y ciencia bíblica» y «Cuestiones abiertas» (algunas nuevas).

La parte cuarta (pp. 241-435), *Hermenéutica bíblica y Metodología exegética* (J. M. Sánchez Caro), comprende los cc. X-XIV. El c. X, *La interpretación de la S.E. hasta el s. xx*, es una buena introducción a la problemática actual (advierte cómo en la época del Renacimiento y de la Reforma la exégesis se convierte en una mera servidora de la dogmática y de la apologetica, que tuvo consecuencias desastrosas al aparecer la crítica bíblica. A propósito del «Racionalismo, ilustración y crítica histórica», constata la búsqueda del sentido literal desde perspectivas completamente nuevas y destaca las figuras del P. Lagrange y Loisy). Con el apart. VII «Del análisis de los géneros al problema hermenéutico» (Gunkel, Dbelius, Bultmann, etc.) da paso al c. XI, *El problema hermenéutico y las ciencias del hombre*, que desarrolla la historia de la interpretación en nuestro siglo, provocada por la filosofía contemporánea. Comprende: «Hermenéutica política» (W. Pannenberg, J. Moltmann), «Biblia y Sociología» (influjo en la configuración y contenido de los textos bíblicos). Hace referencia a la «Lectura materialista de la Biblia» y expone más ampliamente la «Hermenéutica bíblica de la teología de la liberación». Bajo el título «Hermenéutica y ciencias humanas» trata del análisis estructural o semiótico, el psicoanálisis. Y dentro de otras lecturas y métodos, el análisis estilístico, el retórico y lectura feminista de la Biblia.

El c. XII, *Hermenéutica católica de la Biblia* tiene especial importancia, por su metodología y contenidos. Presenta los esfuerzos de la teología y exégesis católica, manteniendo las adquisiciones válidas y oteando nuevas perspectivas, a la luz de las últimas orientaciones del Magisterio Ecco. En el apart. II, «Palabra de Dios en lenguaje humano» advierte el peligro de la separación que se viene haciendo entre principios de hermenéutica racional y principios de hermenéutica teológica. Concluye aquéllos con un método práctico de trabajo (p. 326 ss.). En los métodos teológicos presenta novedad singular «La lectura en el Espíritu»: expone el significado (observaciones de Mons. Edelby) y los tres principios tradicionales en que se concreta: unidad de toda la S. E., la tradición viva de toda la Iglesia (que incluye el «sensus fidelium») y la analogía de la fe (importancia de éste a la luz del concepto filosófico-hermenéutico de «horizonte»; Gadamer). Precisiones sobre la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio. En «Actualización de la S.E.», advierte el modo distinto como hoy se plantea; prefiere al «sensus plenior» la lectura «en el Espíritu». Sigue a cada apartado enumeración de (nueve) principios sintéticos de interpretación, de muy práctico interés para el alumno.

El c. XIII expone la *Metodología bíblica exegética*, completa y exhaustiva, que va desde la lectura del texto hasta la actualización del mismo. Merecen mención, por su novedad, la consideración del texto como estructura, la estructuración de superficie, la traducción por equivalencia formal y por equivalencia dinámica, la lectura «sincrónica» y «diacrónica» (con sus diversos momentos). Precisa en la «Interpretación histórica», cómo hay que hacer hoy la pregunta

por la historia. Concluye con un apartado práctico: «Instrumentos para la exégesis»: amplia nota bibliográfica sobre los instrumentos básicos para la interpretación, de suma utilidad para el alumno. El c. XIV, *La Biblia en la vida de la Iglesia*, concluye toda la obra exponiendo cómo los conocimientos adquiridos han de hacerse vida en la liturgia, en la proclamación de la palabra, en la reflexión teológica, en los grupos comunitarios. Adjunta informe sobre Cursos y grupos bíblicos populares.

Los Profs. Artola y S. Caro han sido los pioneros de una obra en 10 vol., que responde a una necesidad, urgida por las altas jerarquías eccl. y sentida por los alumnos. En cuanto a los contenidos ambos autores son especialistas de primera línea en su materia, se advierte que están al tanto de la problemática actual y últimas aportaciones. Han elaborado un Manuel muy completo. Han cuidado mucho la pedagogía: estructura general del libro, distinción entre doctrina adquirida y cuestiones abiertas a la discusión, resúmenes adecuados, bibliografía comentada y actividades a realizar por el alumno. En algunos capítulos, como los V y VII de Artola y el amplio XII de Sánchez Caro merecen especial mención: desde posiciones ya adquiridas, abren nuevos enfoques y planteamientos (fidelidad y creatividad). El P. Artola deberá hacer una formulación de algunos temas más asequibles a los alumnos. Sánchez Caro haría bien añadir al capítulo sobre la Metodología bíblica análisis de alguna o algunas perícopes como aplicación práctica. Los dos autores, y la Institución San Jerónimo merecen una especial felicitación. También están de enhorabuena los alumnos.

Gabriel Pérez

F. J. Gonçalves, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, Etudes Bibliques. Nouvelle Série n.º 7 (Paris: J. Gabalda 1986) X, 580 pp.

La obra de Gonçalves recoge el fruto maduro de un largo proceso de elaboración. Comenzada como «mémoire» en la École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem en 1971, esta obra llegó a su culmen como tesis doctoral en Louvain-la-Neuve en 1986. La tesis gravita en torno a los acontecimientos ocurridos en Palestina a finales del s. VIII a.C. A la muerte de Sargón II, en el año 705, el rey Ezequías se rebeló contra Asiria. De todos los episodios acaecidos en este lustro, la mencionada expedición es indudablemente el más importante para la tradición bíblica. El objetivo preferente de la tesis de Gonçalves consiste en mostrar la repercusión de tales acontecimientos en Judá. Para ello, analiza con todo lujo de detalle, guiado por los métodos histórico-críticos, aquellos pasajes de la literatura hebrea antigua en los que se ha conservado el recuerdo de los sucesos aludidos.

El estudio comprende cuatro partes. En la primera, se hace una exposición histórica —fundada en los documentos asirios y en los textos bíblicos— de aquellos eventos cuya repercusión se desea conocer. En la segunda, se trata de mostrar el impacto causado por la rebelión de Ezequías y la respuesta de Senaquerib en los oráculos de los profetas judíos contemporáneos, Isaías y Miqueas. La tercera parte está consagrada a algunos textos de la colección isaiana (cap. 1-33). La cuarta y última parte se propone analizar los relatos de 2Re 18,13-19,37 y sus paralelos (Is 36-37 y 2Cr 32, 1-23). A modo de apéndice, se ponen de relieve los ecos de la tradición, referente a los acontecimientos del 701, en Tobías, el Sirácides y los libros de los Macabeos. Ni uno solo de los textos bíblicos que puedan aportar un rayo de luz para esclarecer la expedición de Senaquerib a Palestina escapa a la mirada atenta y penetrante del autor de este estudio.

A pesar de que sean minuciosos los análisis y resulte fatigosa la lectura de algunas páginas, vale la pena recorrer cuidadosamente esta voluminosa obra, en la que no sólo se avalan las opiniones mejor asentadas sino que se remueven otras muchas (Gonçalves maneja con destreza la bibliografía), que parecían igualmente sólidas, aportando nuevos puntos de vista a viejos problemas. Así, por ejemplo, se afianza la idea, compartida por otros, de que la rebelión de Ezequías formaba parte de una serie de medidas llevadas a cabo por el monarca, entre las que hay que destacar la reforma religiosa. Pero contrariamente a lo que se ha venido sosteniendo hasta ahora, Gonçalves muestra que no existe una relación intrínseca entre la reforma y la rebelión. Asimismo, este autor se pronuncia en contra de aquellos exegetas que piensan que los oráculos de Isaías, correspondientes a esta época, dan testimonio de la oposición del profeta a la rebelión. En opinión de Gonçalves, Isaías jamás invita a la neutralidad o a la sumisión a Asiria. Isaías buscaba, evidentemente, el bien de su pueblo. Por eso se mostraba en total desacuerdo con los dirigentes de Jerusalén, pues estaba convencido de que la estrategia por ellos adoptada no conducía a Judá a buen término. Isaías denuncia tanto las alianzas políticas como los preparativos militares y las injusticias que de éstos derivan. En la óptica del profeta, la victoria y el bienestar de Judá sólo pueden venir de Yahvé. Las injusticias y el recurso a la estrategia suponen un rechazo de la señoría de Yahvé, que desembocará en la gran derrota de Judá (Is 1,4-8; 22,1-14).

La tradición bíblica posterior a Isaías ahondó en su mensaje, haciendo diferentes relecturas de los hechos. De la mano de los textos, Gonçalves nos va guiando por los entresijos de esta tradición. Su aproximación es diacrónica, pues sólo así se puede seguir paso a paso la evolución de los acontecimientos y las reflexiones de cada momento. A mediados del s. VII, unos cincuenta años después de la invasión de Senaquerib, se hace una primera relectura de los hechos, insistiendo —en conformidad con el mensaje de Isaías— en la confianza absoluta en Yahvé. Una segunda lectura —más cercana a los «profetas de buen augurio» que a Isaías— se lleva a cabo en tiempos de Josías. En la época exílica se revisan los acontecimientos desde una perspectiva próxima al Deuteronomio y al Deutero-Isaías. El Cronista, por su parte, tiene la mirada puesta en la restauración del culto yahvista a la hora de relatar los sucesos.

De todos los textos bíblicos, únicamente 2Re 18,13-16 y 18,17-19,9ba.36-37 —independientes entre sí— contienen informaciones históricas de primera mano sobre la expedición de Senaquerib. Es más, a poco que se apure el análisis, se llega a la conclusión de que 2Re 18,17-19,9a.36-37 transmite algunas informaciones históricas, pero su versión de los hechos está desfigurada por intereses teológicos. Efectivamente, en contra de lo que se dice en este pasaje, Senaquerib no fracasó en su proyecto de someter a Jerusalén. Al contrario, conquistó todo el país de Judá, como se desprende de 2Re 18,13-16 y de los anales del mismo Senaquerib. Este extremo lo confirman también los textos de Is 1,4-8 y Miq 1,10-15. Lo que ocurre es que, a diferencia de las demás ciudades, Jerusalén no fue conquistada militarmente, gracias a la sumisión de Ezequías y a los impuestos que debió pagar a Asiria. Con esto, Senaquerib se daba por satisfecho. Esta es, al menos, la opinión de Gonçalves, para quien el rey de Asiria, por mucho que digan otros estudiosos, nunca tuvo intención de cambiar el estatuto de Judá ni de reemplazar al monarca reinante.

Huelga decir, al final de estas notas, que apenas si hemos hecho otra cosa que sobrevolar rapidísimamente por encima de las casi 600 apretadas páginas de la obra. Nos daríamos por satisfechos si, a través de esta breve presentación, se puede atisbar la enorme riqueza de la tesis de Gonçalves, incitando de este modo a su lectura. Esta obra, justo es reconocerlo, será, durante mucho tiempo,

punto de referencia obligado para todos los que deseen comprender en profundidad el alcance de la expedición de Senaquerib a Palestina.

F. García López

**B. Costacurta, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, Analecta Biblica, 119 (Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1988) 360 pp.**

Este libro es la clásica *Tesis doctoral* en la que lo analítico priva sobre lo sintético a base de eso que hoy se llama exégesis estructural con el análisis de términos tomados comparativamente. Tiene tres partes: en la primera, después de una breve introducción se hace un análisis lexicográfico de los distintos términos que reflejan el sentimiento del «miedo»; en la segunda, se analizan algunos términos modelo que presentan el temor en las distintas situaciones de la vida: guerra, enemistad, relación con lo trascendente y misterioso, y la alteración del cuerpo, efecto del miedo. Finalmente, en la tercera parte, se hace un estudio sintético del fenómeno del miedo en sus componentes estructurales, en relación con su origen, desarrollo y cese. Se trata de presentar una contribución a la antropología bíblica, a base de unas emociones que reflejan la limitación y fragilidad humanas. El temor a la muerte crea en el hombre una angustia vital, pues se siente constantemente amenazado en su vida. Solo por la fe se puede vencer este temor, cuando se supera con la idea de una vida trascendente, por encima de la temporalidad humana.

El autor presenta el fenómeno del miedo en determinados personajes bíblicos, como los patriarcas, los profetas y el protagonista del libro de Job; y sobre todo, el justo perseguido de la literatura sapiencial. Dios como omnipotente, es temible, y por eso Jacob declara «terrible» el lugar en que tuvo el sueño en Betel; y el profeta Isaías siente temor ante la presencia divina. Dios es Señor de la naturaleza, está detrás de los temibles fenómenos como el rayo y el trueno, ante los que el hombre se siente impotente. Se siente fragil y anonadado ante el peligro de muerte; el temor ante el misterio, que es el origen del fenómeno religioso en todos los pueblos. El autor estudia la diversa terminología a partir de los repertorios de Joüon, Derousseaux, Lauha, tratando de dar mayor amplitud a los diversos vocablos (pp. 29-90). No faltan las tablas comparativas (pp. 87-89). Después se estudian perícopas concretas, en las que el temor tiene especial relevancia, como la lucha de David y Goliat, las incidencias de la persecución de Saul a David, con los altibajos de miedo y valentía.

Sobre todo, destaca el temor ante la presencia divina en la teofanía del Sinaí, pues el hombre no pudo ver a Dios sin morir (Ex 19,21); y por eso solo Moisés puede acercarse a la zona de la divinidad. En el traslado del Arca la muerte de Uzza muestra que Dios está envuelto en una especie de alta tensión aislante; y no se puede entrar en esa zona sin peligro de muerte. Algunas veces los hagiógrafos presentan a Dios como enemigo temible en toda su agresividad (Job 10,10-13; Is 63,10; Jer 30,14, etc.).

Finalmente, se estudia el fenómeno del miedo en sus elementos estructurales: nacimiento del miedo, con tablas comparativas; conciencia del peligro, manifestaciones sensibles y efectos; finalidad del temor al que hay que hacer frente con coraje, con las diversas fórmulas estereotipadas bíblicas, en las que se anima al protagonista humano a hacer frente al miedo en determinados momentos decisivos de la vida.

La exposición es lógica y clara, pero como decíamos al principio, prevalece lo analítico sobre el contenido teológico-bíblico. Pero es una buena contribución para conocer la antropología en los textos bíblicos.

M. García Cordero

F. Fernández Ramos, *El Nuevo Testamento. II: Presentación y contenido* (Madrid: Sociedad de Educación Atenas 1989) 446 pp.

El año 1988 salió a luz el primer volumen de esta obra. El prof. R. Trevijano hizo del mismo una amplia recensión en *Sal* 36 (1989) 379-81. Presentamos ahora la del v. II, que comprende los capítulos XII al XXIII.

El c. XII está dedicado al *Ev. de Juan*. Pone de relieve el *nuevo mundo* que supone, subraya su carácter fundamentalmente doctrinal, las *tendencias* que preocupan al evangelista (baptista, gnóstica, etc.), el *ambiente y mentalidad* (destaca el influjo helenista). Sigue la *estructura* clásica. En el «Libro de los signos» advierte la conexión entre hecho y discurso y el «crescendo» desde el primero al último (bodas de Caná-resurrección de Lázaro) y cómo cada una de estas siete secciones es un evangelio en miniatura. En el «Libro de la pasión» piensa que el lavatorio sustituye el de la eucaristía y precisa el significado de los episodios de la cruz. Expone a continuación los *Pensamientos teológicos* y los *Grandes temas* (la fe, el amor, la vida, la hora, la fórmula «Yo soy»... la predestinación y la decisión, lo existencial en el 4º ev. Concluye afirmando la vinculación y enraizamiento del Protagonista en la historia. En cuanto al *autor* cree que no es Juan el hijo del Zebedeo. El último redactor llevó a cabo su obra, más probablemente en Siria, en la última década del s. I.

El c. XIII considera los *Relatos de la pasión* (de los cuatro ev.), en los que ve la quintaesencia del Evangelio. Distingue un relato primitivo (RPP), elaborado posiblemente antes del a. 37, y un relato más amplio (RP1) que presenta una teologización más profunda. Consideradas las características de cada relato, estudia los *episodios singulares*: en el relato de *Getsemaní* el objeto es describir quién es Jesús y el sentido de su pasión. En el *arresto*, el centro de gravedad está en la tremenda soledad de Jesús. En el *proceso*, la blasfemia está en la ratificación de su doctrina y pretensiones. Los *ultrajes* tienen como fin presentar a Jesús como un ser plenamente humano. El modo como es presentada la *condenación* ante Pilatos responde a motivos apologéticos y teológicos. La *entrada en Jerusalén, purificación del Templo y unción* son ampliación del RP1 con el fin de clarificar desde el principio quién es el protagonista.

El c. XIV se titula *Pablo de Tarso*: curriculum vitae, cronología y las cartas, como medio de predicación cuya maestría aún no ha sido superada. El c. XV: *El Evangelio según Pablo*, comprende el estudio de I-II Tes y las Mayores. Atribuye la II Tes a un discípulo de Pablo, hacia el a. 80. De *Rom* desarrolla los temas fundamentales y afirma que es el documento más significativo del cristianismo y el de mayor influencia en la historia de la Iglesia. De *I Cor* resalta su actualidad: resuelve los casos que le plantean recurriendo a principios válidos para todos los tiempos. Ve en *II Cor* «el reflejo más fiel del Apóstol»; hace una preciosa descripción de las características del ministerio apostólico (pp. 183-191); hace resaltar la «excepcional importancia» de la carta para el conocimiento de los orígenes cristianos (contrapunto a la idealización de Hch). De *Gal*, que juzga escrita antes de *Rom*, el año 55 en Efeso, afirma que es el documento más importante del NT para conocer la biografía del Apóstol, su teología y la historia de los ori-

genes del cristianismo con sus tensiones internas. El c. XVI: *El Evangelio de Pablo* (II) estudia las Cartas de la cautividad y Pastorales. *Col* responde a las desviaciones en la fe cristiana (doctrina sincretista); lo «novedoso» frente a Pablo le induce a pensar que fue escrita hacia el a. 80, en el Asia Menor. Considera *Ef* como un ulterior desarrollo de *Col*, dogmático y abstracto; destaca su doctrina sobre la Iglesia. En 5,22-33, Pablo más que antifeminista es un feminista «reprimido» debido a las circunstancias en que vive. Cree que *Fil* (probable fusión de tres cartas) fue escrita el año 56/57 en Efeso. Allí escribió también *Film*, que ofrece principios de una auténtica liberación. De las *Pastorales* estudia el problema de la autenticidad (atribuye a un discípulo de Pablo que adapta la doctrina del Apóstol a nuevas circunstancias). Y expone las perspectivas doctrinales comunes a las tres.

El c. XVII explana la *Carta a los Hebreos*, que juzga escrita por los años 81-96 y dirigida a los cristianos sin más. La pieza más fina y rígidamente construida del NT. Un escrito no debidamente valorado. El escrito más estimulante frente a la «tentación del cansancio», donde mejor se ve reflejado el cristiano.

El c. XVIII trata de las *Cartas Católicas*. Señala su importancia y características comunes. Después la problemática y perspectivas teológicas de cada una. De *Sant* insiste en que es una carta «cristiana»; las Doce tribus representan la Iglesia universal; bastante posterior a Pablo y supone un ambiente distinto al de Pablo. Resalta la densidad doctrinal de *I Pe* y su parentesco con el pensamiento paulino; escrita entre los años 80-90. *La II Pe* es un mensaje homilético dirigido a todos los cristianos. *I Jn* responde a graves problemas que afectaban a la identidad cristiana; su autor es el redactor final del 4 ev. La de *Judas* es un manifiesto antiherético contra los gnósticos; su actualidad radica en la armonía del hombre, en el que no deben introducirse divisiones que separan lo material y lo espiritual.

El c. XIX presenta el *Apocalipsis*. Describe el género apocalíptico y los símbolos concretos. Divide la obra en siete actos. Entre los diversos métodos de interpretación únicamente considera convincente el «teológico». Al estudio de los temas teológicos, añade las exigencias éticas. Proviene del mundo joánico y fue compuesto en el reinado de Diocleciano (81-96).

Añade cuatro capítulos complementarios. El c. XX sobre la *Resurrección*: estudia primero el hecho, cuyo aspecto teológico-salvífico acentúa, sin perder de vista la consideración histórico-apologética. En cuanto a las «Apariciones», distingue entre la «aparición-visión» (I Cor 15,5) y las «visiones apariciones»; expone y critica las explicaciones de Bultmann y Marxen. El c. XXI, *De Jesús a Jesucristo*, afirma la conexión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe y resalta la importancia del Jesús Terreno para la teología y para la fe cristiana. El c. XXII, *Literatura intertestamentaria*, pone de relieve su valor para la interpretación del NT; destaca la importancia de Qumran. El c. XXIII, *La Autoridad de la Biblia*, precisa los conceptos de inspiración, Palabra de Dios y autoridad. Siguen consideraciones sobre el Canon y el Texto. Concluye con «La Iglesia y la Escritura»; ésta ha de ser interpretada bajo la guía de aquélla, sin olvidar el «sensus fidelium».

Hacemos nuestro el juicio valorativo del Prof. R. Trevijano al I vol. Sigue en el v. II las mismas pautas. Se trata de una visión sintética, como exige la finalidad de la obra, pero al mismo tiempo densa, suficientemente informativa para el público a que se dirige. El Prof. F. Fdez. Ramos tiene un amplio y profundo conocimiento de todo el NT y su obra tiene para el lector la ventaja de la coherencia en la exposición temática y en el planteamiento y soluciones a los diversos problemas. Resultan muy útiles las indicaciones bibliográficas. Y sobre todo los cuatro últimos capítulos al tratar de modo más completo y sistemático temas que, de una u otra manera, afectan a muchos libros del NT. Auguramos, como el

recensionista del I vol., éxito a esta obra, fruto de muchos años de estudio y predicación. Responde a una necesidad sentida por muchos cristianos que querían tener, en una obra manual, una exposición ulterior a la que encontraban en las introducciones y notas de nuestras versiones del NT.

Gabriel Pérez

A. Feuillet, *Le sauveur messianique et sa mère dans les récits de l'enfance de Saint Matthieu et de Saint Luc*. Collezione Teologica 4 (Città del Vaticano: Pontificia Accademia Teologica Romana/Libreria Editrice Vaticana 1990) 88 pp.

Comienza este nuevo libro de A. Feuillet con una *Introducción* en que recuerda datos sobre la cuestión sinóptica: los Sinópticos provienen de un original Mt hebreo y su fecha de composición es anterior a los años 64-67 (cf. final de Hch).

1. *La Parte primera* (pp. 9-39) se refiere a Mt 1-2. Estudia: la *genealogía* de Jesús (la de Mt por José; la de Lc por María). El *anuncio a José de la concepción virginal* (1, 18-21): rechaza la moderna opinión de quienes la suponen conocida ya por José. La *ejecución por José de la orden angélica, Is 7,14 y el «Emmanuel»*: Mt sigue la versión de los LXX, que ha entendido correctamente el término hebreo traduciéndolo por «virgen». El *episodio de los magos*: la sobriedad del relato y las precisiones cronológicas y topográficas le llevan a afirmar un amplio fondo histórico. Se pregunta si los magos no habrían recibido alguna luz sobre el carácter universal y divino de la salvación que trae Jesús. La *cronología mateana y lucana. La huida a Egipto y la muerte de los niños de Belén* (2,13-18): José nació en Belén, después estableció su residencia en Nazaret, donde conoció a María. La muerte de los inocentes responde bien al carácter de Herodes, lo que aboga en favor de la historicidad de la visita de los magos. La *venida a Nazaret y vida oculta de Jesús. Algunas características de Mt 1-2*: relatos de un teólogo que da gran importancia a la historia, pero los relaciona a la historia de la salvación. Proviene de informaciones de José o su entorno. Advierte el lugar discreto que ocupan las intervenciones sobrenaturales. Concluye con un Apéndice sobre la *Importancia de la vinculación de Jesús a la dinastía davídica atestiguada por Rom 1,2-4 y Heb 7,11-14* (pp. 36-39).

2. *La Parte segunda* (pp. 40-84) está dedicada a Lc 1-2. Considera: *Los dos dísticos consagrados al Bautista y a Jesús*: ponen de relieve la trascendencia de Jesús, al que se limita en su estudio. Las indicaciones de 2,19.51 juegan un papel similar al de las referencias de Jn a la experiencia del discípulo amado. No ve inconveniente en admitir un original hebreo, pero Lucas ha realizado una actividad literaria considerable, pretendiendo poner de relieve el cumplimiento de los tiempos mesiánicos. La *Anunciación* (1,26-38): refiere a María el «de la casa de David». No hay que traducir el saludo por «alégrate». Interpreta el v. 34 de un previo propósito de virginidad. El v. 35 es reminiscencia de Ex 40, 34 s. Gracias a la intervención del E.S., María «no es la madre de un hombre que ha venido a ser Dios; es la madre de un ser humano cuya *persona* ha sido siempre divina... ella es la Madre de Dios» (p. 52). Advertida la presencia de las tres Personas, se pregunta: ¿no podría pensarse que María ha sido ya la primera beneficiaria de una revelación del misterio trinitario? La *Visitación y el Magnificat*: pone de relieve la mediación de María. Se pregunta si el «la madre de mi Señor», habida cuenta del sal 110, no expresará una perspectiva trascendente. Afirma el origen semita



del Magnificat, que atribuye a María, lo que no excluye labor redaccional de Lucas. María aparece como prototipo de la Iglesia y modelo perfecto del discípulo de Jesús. La *Natividad y la manifestación a los pastores* (2,1-20): la dignidad real de Herodes no excluye un empadronamiento general del emperador, dada su dependencia del favor de Augusto. Sigue la solución de Benoit en *Quirinius* (DBS). Traduce *phatne* por «establo» y *katalyma* por la parte del mesón reservado a las personas. Mantiene la interpretación «a los hombres de buena voluntad». La *presentación de Jesús en el Templo y la mediación maternal de María*: en el «de ellos» (purificación) Lc quiere hacernos pensar en la purificación universal de los pecados, obra a la que María debe estar íntimamente asociada. La «espada» simboliza muerte violenta y hace pensar en la Pasión; pone relación con Zac 12,10 y 13,7; los relatos de Lc hacen pensar muchas veces en la tradición joánica. Supuesta la identificación de Jesús con el Siervo de Yahveh, se pregunta cómo concebir la participación de María en el sacerdocio y sacrificio del Calvario; es una verdadera mediación de género inédito debido al hecho de que María es la Madre de Jesús. El *encuentro de Jesús en el Templo* (2,41-52): Jesús no se encuentra con otros alumnos, sino solo y se toma la libertad de intervenir en las discusiones de los doctores y hacerles preguntas. Defiende la versión «en las cosas de mi Padre». Juzga arbitraria la opinión que, siguiendo a Laurentin, defendió en escritos anteriores que ve una referencia sutil a la Resurrección y Ascensión. El desconcierto de José y María proviene de la transición repentina del plano humano en que ha vivido al de la esfera divina en la que se coloca. De la vuelta a Nazaret concluye el extraordinario valor del trabajo diario y humilde y el de la consagración a Dios en el Claustro.

3. *Conclusión general* (pp. 84-88). Advierte la sobriedad de los relatos y las coincidencias de dos testigos independientes (Mt y Lc), en favor de la historicidad. Pone de relieve el papel que los relatos de la Infancia han desempeñado en la teología, en la oración y en la vida litúrgica.

Expone con claridad las diversas opiniones, sin ocultar la suya propia. Vuelve a posiciones tradicionales que casi habían sido abandonadas en la exégesis actual; supone, por lo mismo una reacción frente a quienes vienen limitando considerablemente la historicidad de los relatos de la Infancia. Pone singular esmero en destacar la persona y papel de María. Se puede estar de acuerdo o no con sus interpretaciones, pero no hay que olvidar que provienen de una persona que ha seguido desde hace muchos años el desarrollo de los estudios sobre los evangelios.

Gabriel Pérez

P. Hofrichter, *Wer ist der «Mensch von Gott gesandt» in Joh 1,6?*. *Biblische Untersuchungen*, 21. *Ergänzungsheft zu BU 17* (Regensburg: Pustet 1990) 109 pp.

Como complemento a su obra «Im Anfang war der Johannesprolog», el autor revisa una cuestión que se hallaba en pacífica posesión entre los exégetas: «El hombre enviado por Dios era Juan el Bautista». P. Hofrichter defiende que, originariamente, dicho hombre era Jesús. ¿Razones? La primera es de crítica literaria. El texto original sería: «Apareció un hombre, enviado por Dios» para que diese testimonio de la luz, para que todos creyesen por él (p. 12). Después apareció la interpretación que lo aplicaba a Juan.

Otros argumentos: El «egéneto anthropos» no aparece en ningún otro pasaje del evangelio de Juan. No es fórmula joánica. La frase «enviado por Dios»

tiene que referirse al sujeto del que se viene hablando: el Logos. La repetición del v. 7b en el 8a «para que diera testimonio de la luz» es una cita del interpolador. El sujeto en los versos 10 y 11 exigirían un masculino. Los versos 10-12 hablan de la actividad de Jesús como hombre. La introducción del Bautista en el texto es totalmente misteriosa. El Bautista no es el mediador universal de la salud. La fórmula «creer por él» sólo aparece en el evangelio en contextos cristológicos. El «gènesai» «hubo», en forma absoluta y afirmado de una persona —que no tiene semejanza alguna con las fórmulas de introducción en el evangelio de Juan— se encuentra en otras partes del evangelio y en los contextos dogmáticos de la cristología. El concepto «hombre» tiene en el evangelio de Juan una designación constantemente repetida y cualificada. Existen muchas dificultades literarias para establecer una unidad en Jn 1,6-8.

Después de su argumentación se enfrenta el lector con otros juicios, de tipo emocional, contrarios a su tesis.

La relación «externa» del prólogo con el evangelio debe entenderse, a juicio de nuestro autor, como una relación «interna». El evangelio es un comentario el himno confesional que es el prólogo.

Como argumentos adicionales aduce que san Agustín, en su época maniquea, se halla familiarizado con un texto del prólogo en el que los versos 6-7 no se refieren al Bautista, sino al «alma», al «sol» en el sentido del «tercer enviado» o a Cristo y a los Apóstoles. Además el v. 13 es presentado en la forma de singular.

La Iglesia y los maniqueos se acusaban mutuamente de haber falsificado el texto bíblico. No parece que se trate de modificaciones en el texto, sino de interpretaciones del mismo.

El autor ofrece en su obra una gran novedad. Y no precisamente por el afán de novedades sino por las exigencias de una investigación seria y seductora.

F. F. Ramos

*W. Lütgehetmann, Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zu Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte.* BU 20 (Regensburg: Pustet 1990) 402 pp.

El trabajo que presentamos trata en el cap. 1.º de las reelaboraciones científico-lingüistas. Se aborda de este modo el problema de la *estructura temporal*. El principio iluminador del relato sería, por tanto, *la hora de Cristo*. En cualquier caso, el problema es que el texto, desde el principio, nos ofrece una lectura sincrónica, no diacrónica. La distinción entre una parte discursiva y otra narrativa no es convincente.

En el cap. 2.º se nos presentan los distintos intentos que ha ofrecido la crítica literaria y redaccional. Pasa revista a las hipótesis de 19 especialistas. El acuerdo fundamental consiste en la distinción entre el motivo de la boda y el del cambio del agua en vino.

El cap. 3.º se centra en consideraciones crítico-formales. Los textos presentados como de «transición» son discutibles y es esencial para la interpretación el estudio de otros textos como referencia comparativa, aunque no deba prescindirse de los motivos históricos.

Las páginas 134 a la 283 las dedica nuestro autor a la consideración de las investigaciones tradicionales e histórico-religiosas. La conclusión es que el

motivo de la conversión del agua en vino no procede del AT. Procede de las leyendas sobre el dios Dionisos. Esto explicaría que el relato de Jn 2,1-11 no se describa más en concreto. Tampoco esto ocurre en las leyendas atribuidas al dios Dionisos.

La segunda parte de la investigación la dedica el autor a la presentación de una nueva interpretación. Comienza el cap. 1.º con una observación interesante: el relato lo encontramos circunscrito al cuarto evangelio, no se halla fuera de él. Lo que al lector puede admirarle de esta historia se halla ya prevenido desde las afirmaciones del cap. 1.º, que le capacitan para entender el presente relato. Desde este punto de vista el cap. 1.º del evangelio sería la introducción del evangelio y del relato de Caná. Este sería una confirmación de lo afirmado en aquel.

El cap. 2.º de esta segunda parte se centra en la dimensión cristológica del relato de Caná. Bajo la imagen de la boda y del cambio del agua en vino se halla simbolizada la encarnación del Logos. Jesús se manifiesta a los suyos como el Logos hecho carne. Desde este punto de vista los contenidos de Jn 2,1-11 se hallan indicados por las interpretaciones cristológicas de las cifras así como por el motivo de la boda y el cambio del agua en vino. Todos los datos tienen un significado idéntico.

El cap. 3.º plantea las cuestiones literarias e histórico-formales. El relato de Caná sirve, por tanto, como argumento de fe para los discípulos y, por su procedencia de las leyendas del dios Dionisos, es utilizado con una dimensión misional. Desde este punto de vista se presentaba a Jesús como el más grande realizador de milagros. De retroceso esto debía demostrar la unidad de Dios y del hombre en Jesús. Un argumento decisivo para los cristianos.

La nueva interpretación, que enmarca la historia en un libro de fe y cambia así su «Sitz im Leben», no debe pasarse por alto. Se debe plantear la cuestión de si los cambios históricos en el texto deben ser tenidos en cuenta. Mientras el análisis hecho hasta ahora se quedaba en el texto sincrónicamente considerado, la investigación ulterior tiene el quehacer de preguntarse por el origen diacrónico del mismo.

El estudio ha sido llevado a cabo con absoluto rigor y con una fuerza de convicción casi irresistible.

F. F. Ramos

J. T. Fitzgerald, *Craks in an earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence*. SBL DS 99 (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1988) VII, 289 pp.

En la introducción señala que ha habido falta de atención a los catálogos de *peristáseis*, al compararlos con pocas muestras de catálogos no cristianos. El sabio era tratado con frecuencia en términos de sus dificultades. Los catálogos de Pablo muestran que extrae de la imaginaria *sophós* para describirse a sí mismo y a los corintios. Presumir de las vicisitudes era muy común en el mundo antiguo.

En una *historia de la investigación* ve a Bultmann como el principal responsable de la aplicación del término *Peristasenkatalog* a la lista de dificultades de Pablo, continuando la investigación iniciada por J. Weiss, aunque hay trabajos anteriores a éste. Bultmann llamó la atención sobre los catálogos *peristasis*, como fenómeno literario similar a los catálogos de virtudes y vicios.

A. Bonhöffer señaló que tales catálogos no quedan restringidos a cínicos y estoicos o a la diatriba, sino que corresponden al *Umgangssprache* del mundo helenístico. Observó también que *peristáseis* tiene el mismo significado en Epicteto que *peirasmoí* en el N.T. Las discusiones helenísticas sobre el sabio (D. Fraikin, 1974) parecen ofrecer un medio mejor que la apocalíptica (W. Schrage, 1974) para nuestra comprensión de los catálogos paulinos.

Sobre el término *peristasis*, nota que los dos significados que predominan en Polibio (circunstancias y peligro o dificultad) continúan siendo los más comunes. Un catálogo de peristasis es en definitiva un catálogo de circunstancias buenas o malas (cf. Flp 4,12). La mayoría de los catálogos de Pablo subraya sólo una serie de circunstancias (cf. 2 Cor 6,3-10). Corresponden al subtipo «catálogo de dificultades».

Hay catálogos de dificultades humanas, de grupos nacionales, de castigos, de pasiones, de vicisitudes de individuos, de dificultades de varios tipos, de *las dificultades del sabio*. En general las contrariedades del sabio sirven de instrumento literario para pintar su serenidad y aguante. De Platón a Plotino se mantiene el mismo sentimiento básico de que la adversidad tiene escaso efecto sobre la calma y alegría del sabio; pero quienes más lo destacaron fueron los estoicos. Las contrariedades son un signo del amor, aprobación y estima divinos. Pablo dirá lo mismo aunque su propia concepción de Dios difiera en puntos cruciales de la de los moralistas del estoicismo imperial o platónicos como Plutarco y Máximo de Tiro. Que el sabio sufriente es idéntico con el justo sufriente es la perspectiva común a los círculos filosóficos. Aunque no sin contradicciones; pues aparece también la perspectiva de que el justo sufriente es un necio y no un sabio. Las *peristáseis* del sabio corresponden tanto a la pedagogía como a la propaganda de la filosofía.

Nuestro autor se centra a continuación en *los catálogos corintios*: Comienza por el catálogo de 1 Cor 4,9-13. La exhortación (1,10; 4,16), admonición (4,14) y ejemplificación (3,5-4,5.7-21) son los intereses dominantes en 1 Cor 1,10-4,21, no la autodefensa. Los objetivos gemelos de ejemplificación y admonición son perseguidos por Pablo principalmente mediante una *synkrisis* de los corintios y los apóstoles (4,8-13). El primer contraste es entre la saciedad (espiritual) de los corintios y el hambre y sed (física) de los apóstoles. El segundo entre la riqueza espiritual de los corintios y la pobreza física de los apóstoles. La designación del sabio como el rey rico es común en círculos estoicos y es aquí predicada de los *sophoí* corintios. Pablo hace amplio uso de la imagería estoica *sophós* en su pintura de los corintios en 4,8-13. En 1 Cor 1-6 está tratando con los que, como ciertos cínicos, piensan haber alcanzado el ideal. La descripción derogatoria de los apóstoles está a su vez relacionada con el modo en que el verdadero sabio queda pintado en las tradiciones filosóficas. La conexión que los moralistas helenísticos hacen entre Dios y las contrariedades del sabio o *proficiens* es también hecha por Pablo. El argumento y admonición de Pablo descansa así en la paradoja, que crea, de los corintios exaltados y de los apóstoles abatidos. En cuanto a la carta de recomendación de 2 Cor 1-7, el problema básico, tal como lo ve Pablo es una falta de agradecimiento por parte de los corintios. 2 Cor 4,7-12 es el primero de los catálogos-peristasis en 2 Cor. Como en los moralistas helenísticos las *peristáseis* proveen la ocasión para la exhibición de poder. Su catálogo de contrariedades es así un catálogo del poder de Dios que obra en él. Porque Jesús fue un Cristo sufriente, Pablo es un apóstol sufriente. También en el ministerio de Pablo se revela el poder de Dios en la debilidad el apóstol (4,10-12). Pablo está identificando lo que sufre *por* Jesús, en el cumplimiento de su comisión apostólica, como los sufrimientos *de* Jesús. Por otra parte las afirmaciones de Pablo en 5,1-8 concuerdan con el retrato del sabio por Séneca. El deseo de Pablo de no atraer reproche sobre la *diakonia* es clara-

mente análogo a la actitud del cínico ideal. El catálogo de 2 Cor 6,4-5 asume y complementa el de 2 Cor 4,8-9. Su carácter y su aguante de la adversidad da base a su reclamo de ser un mensajero divino. Como en 1 Cor 4, en 2 Cor 11,19-20 recurre a la ironía para pintar a los corintios como «sabios». Esta adaptación de la imaginaria *sophós* y catálogos *perístasis* se da también en Filón y Test-XIIPatr.; pero Pablo es más creativo, informado por las tradiciones del A.T. sobre el justo afligido y el profeta sufriente y trasformado por su fijación en la cruz de Cristo.

El autor muestra cómo para explicar muchos elementos de las paulinas basta con constatar su inmersión en el propio contexto cultural. Ha destacado la importancia del contexto helenístico. Constatamos con satisfacción que su explicación queda libre de la obsesión por interpretar amplias secciones paulinas como apologética contra presuntos herejes. Su argumentación, sin buscarlo expresamente, deja en particular fuera de juego la imaginada controversia antignóstica, que tenía por pivote a 1 Cor 4,8.

Ramón Trevijano

E. E. Johnson, *The Function of Apocalyptic and Wisdom Traditions in Romans 9-11*. SBL DS 109 (Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989) IV, 260 pp.

Comienza señalando que los estudiosos de Pablo están crecientemente convencidos de que el lenguaje y pensamiento apocalíptico judío juegan un papel sustancial, si no constitutivo, en sus cartas; pero hay profundo desacuerdo sobre la naturaleza de la deuda de Pablo con las tradiciones apocalípticas. Hay rasgos en las paulinas que parecen derivar de otros cuarteles histórico religiosos. En Rom 9-11 las categorías apocalípticas solas no agotan los recursos teológicos de Pablo. Por eso investiga la función de los elementos sapienciales en el argumento ampliamente apocalíptico de Rom 9-11.

Pasa luego a ponderar *el problema del trasfondo de Pablo*. A. Schweitzer y sus sucesores subrayaron el trasfondo apocalíptico de Pablo. Para H. Windisch y los suyos el pensamiento sapiencial judío es más importante. Fue J. Weiss quien cambió la dirección dominante desde la Ilustración al llamar la atención sobre el contenido apocalíptico de la predicación de Jesús. A. Schweitzer dio carne y sangre al esqueleto de pensamiento apocalíptico paulino esbozado por R. Kabisch en 1893. Aunque la escuela histórico religiosa puso más alta la relación de Pablo con la piedad popular helenística, la publicación de los documentos de Qumran impulsó a los estudiosos del N.T. a volver a la apreciación de Schweitzer sobre el carácter apocalíptico del cristianismo primitivo. El primer abogado de este renacimiento fue Käsemann. Pero apenas si se considera la posible influencia de la tradición sapiencial en la interpretación del Evangelio por el Apóstol. Los que han investigado el pensamiento sapiencial en Pablo, consideran que informa una *parte* de su teología; pero no le atribuyen el mismo papel crucial que otros han acreditado al apocalipticismo. Windisch fue quien abrió la puerta a un Pablo sapiencial. Conzelmann asienta con fuerza la dicotomía «sabiduría o apocalíptica». Como él, Georgi reclama el papel más importante para la sabiduría, pero con una relación dialéctica entre ambas. En cambio Scrogg acaba fusionando las dos en lo que llama «teología apocalíptico-sapiencial judía y cristiana». En definitiva Pablo ha sido visto o como un apocalíptico o como un pensador sapiencial. La distinción continuada entre ambas tradiciones, recibió nuevo impulso del rechazo de la tesis de Von Rad sobre la derivación sapiencial de la apocalíptica.

E. E. Johnson pasa a analizar *la confluencia de tradiciones apocalípticas y sapienciales en literatura judía primitiva*. Pone entre paréntesis las cuestiones de origen y derivación, tanto como una definición exhaustiva y «explicación» de los movimientos apocalípticos y sapienciales. Investiga sólo los usos por un tipo de literatura de los motivos del otro. Enumera sus criterios descriptivos de ambas tradiciones (como el debate sobre lo que constituye un texto apocalíptico es aún más amplio que sobre los sapienciales, sigue la definición del *Apocalypse Group of the SBL Genres Project*). Su tesis es que, consideradas en sus formas «ideales», apocalíptica y sabiduría están en los términos opuestos de la escala con respecto a trascendencia e inmanencia; pero que hay innegables puntos de contacto. Hay libros (como ApocAbr y Prov) que aparecen a ambos polos del espectro; pero otros quedan entre ambos extremos (1Hen, 4Esdr, Qum, 2Bar, Sab). Sab 1,1-6,11 no es un apocalipsis, pero contiene rasgos apocalípticos. Los varios apocalipsis constitutivos de 1Hen emplean mucho lenguaje y pensamiento sapiencial, pero, casi siempre, de modo muy diferente que el corpus sapiencial clásico. La sabiduría queda localizada primariamente en misterios celestes. El autor de 4Esdr usa lenguaje y temas sapienciales para identificar sus propias visiones apocalípticas y la ley de Dios. En Qumran, que, como los apocalípticos, se consideraba la comunidad de los últimos días, que pronto había de ser vindicada por Dios, sabiduría es tanto la guía por Dios de la vida humana en términos éticos como el plan celeste de Dios para el futuro escatológico. La identificación de *Torah* con sabiduría es aún más prominente en 2Bar. Mientras haya judíos fieles a la *Torah*, la sabiduría no se habrá desvanecido enteramente. Es la obra que aparte de Sab, más cerca queda del polo inmanente del espectro. Cuanto más un autor encuentra un sentido accesible a esta vida, más usa temas tradicionales de sabiduría de modo tradicional.

En tercer lugar se detiene en la *exégesis de Rom 9-11*. Recuerda cuatro modos de ver la relación de Rom 1-8 y Rom 9-11: a) Rom 1-8 como un tratado mayor y 9-11 como un apéndice, b) Rom 9-11 como una ilustración o problema especial derivado de la doctrina básica de la justificación, c) Rom 9-11 como una conclusión retrasada del argumento inacabado de 3,1-9, d) Desde F.C. Baur, percepción de la importancia central de 9-11, defendida con diferentes razones. El tema de los tratos de Dios con judíos y gentiles corre tan consistentemente a lo largo de la carta, que la discusión específica sobre Israel *coram Deo* en 9-11 debe ser esencial al entero argumento. Hay dos afirmaciones (la fidelidad de Dios hacia Israel y el trato imparcial de todos por Dios) que, juntas, provocan la comprensión de la justificación por Pablo. Rom 9-11, parte de una carta, tiene un estilo de argumentación más común entre maestros de filosofía que entre sabios o visionarios; sin embargo Pablo emplea motivos de ambos. El uso de tradiciones apocalípticas es manifiesto en una serie de temas, vocabulario, estilo y técnica exegética. Las tradiciones sapienciales no son tan netamente prominentes en Rom 9-11; pero hay que notar 9,20-23 y 10,6-8. La exégesis de Dt 30,12-14 en Rom 10,6-8 ha sido filtrada a través de 1Bar 3,29-30; pero cuando Pablo identifica la sabiduría con la palabra que está cerca, no se refiere a la persona de Cristo sino al evangelio. Es la sabiduría salvífica la que alaba en el himno que cita en 11,33-36. El argumento mismo de Rom 9-11 responde al interés común a los sapienciales por equidad y orden. En el argumento hay cambios aparentes en la definición de Israel; pero tiene una comprensión única de Israel, que no está tomada de características étnicas o históricas, sino teológicas. Israel es tratado desde tres perspectivas: 1) todo Israel étnico, 2) el resto fiel, 3) los hijos de la promesa, que incluye judíos y gentiles. Los dos problemas que Pablo considera en Rom 9-11 son la incredulidad judía y la fe gentil. Estas realidades gemelas amenazan no sólo la convicción de la fidelidad de Dios a Israel sino también la certeza de la imparcialidad de Dios. La promesa apocalíptica de fidelidad en Rom 9,28 se funda en un argumento sapiencial que demuestra la presente

imparcialidad de Dios al elegir a todos en los mismos términos. El evangelio, tal como lo describe Pablo en 9,30-10,13 queda marcado por su cercanía y accesibilidad a *todo* el que cree. El *télos* de 10,4 debe significar «objetivo», más que «terminación», ya que el evangelio anuncia la justicia imparcial de Dios. La dureza de Israel no queda minimizada sino abrazada por la soberanía divina. Dios ha usado el evangelio: a) para descartar a Israel (para quien el evangelio ha resultado una piedra de escándalo precisamente por su accesibilidad a todos) mientras los gentiles creían y así volverlo celoso, y b) para alcanzar con misericordia al pueblo que Dios conoció de antemano. En el *mystêrion* de 11,25-26, más que en cualquier otra parte de Rom 9-11, confluyen tradiciones apocalípticas y sapienciales para avanzar y concluir el argumento de Pablo. Así como 11,28-32 provee la conclusión «lógica» del argumento, 11,33-36 ofrece la contrapartida «litúrgica». En 11,33-36 cita un himno sapiencial, de la tradición de la sinagoga (2Bar 75,1-5 y 1QH 7,26-33; 10,3-7 son composiciones muy semejantes), porque el misterio de la salvación de Israel y los gentiles por Dios es parte y parcela de la sabiduría de Dios. En suma, la intersección de tradiciones apocalípticas y sapienciales en Rom 9-11 proporcionan a Pablo los medios para mantener una tensión teológica entre la fidelidad y la imparcialidad de Dios. Una tensión que nunca resuelve porque es constitutiva del carácter de Dios.

Lo fundamental de este estudio, sobrio, preciso, bien fundamentado, ampliamente informado tanto sobre las fuentes como sobre la historia de la investigación, nos parece ser la percepción de que cuanto más emplea lenguaje y motivos sapienciales un autor apocalíptico, más potencial ve para una vida humana llena de sentido antes del *eskhaton*. De modo semejante, cuanto más trascendente ve la sabiduría de Dios, y más oculta en misterios celestes, más coloca el autor la esperanza de una vida llena de sentido en el futuro disyuntivo. Lo distintivo de la cosmovisión apocalíptica de Pablo es su experiencia del acontecimiento de Cristo. La tensión entre el «ya, pero todavía no» de la actividad salvífica de Dios es una cualidad saliente del evangelio paulino. Así como este evangelio debe mucho en sus perspectivas al pensamiento apocalíptico, está también modelado en sus perfiles por tradiciones sapienciales.

Ramón Trevijano

C. W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels*. Semeia, 44 (Atlanta, GA.: Scholars Press 1988) IV, 140 pp.

Como introducción, C. W. Hedrick, «La tiranía del Jesús Sinóptico» (p. 1-8), estima miope e incorrecto reconstruir la historia de la primitiva literatura cristiana usando sólo textos canónicos, desarrollados y presentados de acuerdo con una comprensión de Jesús específicamente confesional. Los evangelistas sinópticos *seleccionaron* material para su retrato de Jesús. Pero en los últimos 50 años se han incrementado las fuentes tempranas no canónicas para Jesús: PEgerton 2 (1935), EvTom (1959), ApocrSant (1968) y DialSalv (1977). Cada uno de estos textos presenta una tradición que no deriva de los Sinópticos sino de una tradición oral temprana. La ausencia de la cristología Hijo del Hombre apocalíptico y de la tradición de la pasión en el EvTom, que presenta a Jesús como maestro de sabiduría, plantea dramáticamente la cuestión de los criterios en las primitivas selecciones de material.

M. E. Boring, «Los 'criterios de autenticidad' del método histórico-crítico: Las Bienaventuranzas en Q y Tomás como piedra de toque» (p. 9-44), recuerda que hasta la Ilustración no se reconocía una brecha entre las palabras del Jesús

histórico y sus palabras en los documentos cristianos. Los dos polos en el estudio de la tradición de Jesús anterior a 1918 eran *Jesús mismo* y *los textos tal como ahora los tenemos*. La época siguiente (Dibelius, Bultmann, Schmidt) tendió a desprenderse de ambos lados de la brecha y a concentrarse en la brecha misma. El foco de atención era el kerygma de la Iglesia. Tras la segunda guerra mundial la atención volvió a los dos polos originales, ya iluminados por la obra de los críticos formales sobre el período intermedio de la tradición. El resultado tendió a ser, como en Bornkamm; una presentación del *mensaje* de Jesús. Boring pasa revista a continuación a los criterios usados por los críticos históricos para afirmar la tradición de Jesús. Enumera 8 a los que añade otros 2. Tras matizar el valor de cada uno de estos criterios, los aplica concertadamente al texto Q de Lc 6,20b-23. Recurriendo al 1.º (fuentes múltiples) tiene en cuenta EvTom 54 y 68-69; Polic. Phil 2,3; 1 Pe 3,14 y 4,14. Llega a ver como probables tres testigos independientes: Q, Tomás y 1 Pe. Por el 2.º (múltiples formas) ve apoyada con fuerza la autenticidad de la primera bienaventuranza (B1), menos la de la segunda y tercera (B2 y B3) y nada la de la cuarta (B4). El tercer criterio (lingüístico) ofrece poco o nada respecto a la autenticidad de estos dichos. El argumento con el 4.º (ambiental) permite descartar B4, que presupone claramente el ambiente del cristianismo primitivo. El 5.º (tendencias de la tradición en desarrollo) deja claro, por la comparación entre Q y Tomás, que B1-4 no estaban originalmente juntas. Según el 6.º (desemejanza) B4 es más semejante a la enseñanza posterior de la iglesia que a la de Jesús. Siguiendo el 7.º (modificación), la modificación de Mt, en la dirección de cambiar el anuncio de la inversión escatológica hacia una lista de virtudes, arguye a favor de la radicalidad de Q, modificada por la tradición posterior. Aunque Boring reconoce que tal radicalización podría ser propia de un profeta cristiano. Aplicando el 8.º (coherencia) estima que B1-3 son coherentes con otros dichos genuinos; B4 es una extensión a la situación de la iglesia, coherente con dichos de la primitiva iglesia sobre este tema. Resulta así el 9.º (historia de la tradición pausable): le es fácil ver B1-3 como unidad original ya en la predicación de Jesús y B4 como añadidura posterior. En la misma línea sigue el 10.º (potencial hermenéutico): considera que el Jesús representado en B1-3 es causa suficiente para la generación en la iglesia de bienaventuranzas posteriores como B4. En conclusión reconoce que en la extracción de la tradición de Jesús es difícil trazar la línea entre lo científico y lo «artístico». Asigna pues B1-3 a Jesús con alguna confianza y B4 a la iglesia con mayor confianza (y con un grado menor a la profecía cristiana).

J. M. Robinson, «El estudio del Jesús Histórico tras Nag Hammadi» (p. 45-55), tras dar por asentado que ya no se pueden ignorar los textos gnósticos, ni siquiera al estudiar las tradiciones narrativas sobre Jesús, denuncia que el estudio del gnosticismo y de los documentos de Nag Hammadi ha quedado fuera de los límites de muchos estudiosos del N.T. Pone como ejemplo que la cita escriturística no identificada de 1 Cor 2,9 es un dicho de Jesús en EvTom 17. Puntualiza que tal es la situación de la ciencia neotestamentaria europea, aunque no de la americana, quizás debido al éxito fenomenal del libro de E. Pagels sobre los evangelios gnósticos. Robinson sostiene que los apócrifos funcionaron en los primeros siglos de modo comparable a los canónicos. Lo que, según él, abre la puerta para fechar en el s. I textos como el EvTom y/o dichos de Jesús ahí recogidos. Afirma que en América el estudio de los evangelios canónicos ha entrado en una nueva era: la de la relevancia de los no canónicos. Tras analizar el caso del dicho del Reino, que parece aislado en Lc 17,21, a la luz de Mt 24,26 y EvTom 3, concluye que la historia de la tradición sinóptica debe ser reescrita como la historia de todas las tradiciones de Jesús, tanto canónicas como no canónicas.

H. Koester, «Los dichos extracanjónicos del Señor como productos de la comunidad cristiana» (p. 57-77), traduce al inglés lo publicado en alemán en ZNW 48 (1957) 220-237; pues, tras 29 años, la tesis básica sería la misma, aunque



mucho más corroborada por la nueva documentación. Su tesis es que la tradición de dichos de Jesús no debe ser vista sólo desde la perspectiva de la autenticidad. Todos ellos proveen datos para la historia de las comunidades cristianas que buscan lo que «el Señor» ha dicho. También los Sinópticos presenta casi todo tipo de material de los varios estadios del desarrollo de la tradición de dichos. Cada dicho debe ser interpretado, no desde el contexto del Jesús histórico, sino desde el contexto al que deben su origen; sólo así ganan su verdadero valor histórico. Por lo tanto si la cuestión del *Sitz im Leben* es determinante tanto para los canónicos como para los extracanjónicos, no hay *a priori* diferencia cualitativa entre ambas tradiciones. La eliminación consciente de los dichos extracanjónicos no comienza hasta la última década del s. II. Lo, más tarde, separado como «ortodoxo» y «herético» tuvo los mismos derechos al comienzo de la historia cristiana. La historia de la tradición de dichos fue mucho más rica y más controversial de lo que el canon sugiere.

Ph. Perkins, «El Jesús rechazado y los dichos del Reino» (p. 79-94). Parte también de la afirmación de que los estudiosos son ahora muy conscientes de que las líneas de tradición que no desembocaron en el canon ortodoxo pueden preservar y desarrollar tradición primitiva. Limita su estudio a los dichos del Reino en el EvTom y el ApocrSant. Se ha hablado de la evolución de los dichos del Reino desde una expresión escatológica a un peculiar bien salvífico (*Heilsgut*) cristiano. Mt usa las bienaventuranzas como parénesis y Lc se mueve en una dirección sapiencial. En el EvTom los fieles son exhortados a encontrarse en el Reino por referencia a la creación primordial. En las tres líneas de desarrollo (promesa mesiánica, uso parénéutico y renovación primordial) el Reino queda asociado con formas de percepción que resultan de acciones particulares. En los dichos del ApocrSant son evidentes el interés por afirmar la tradición auténtica y las tensiones entre esta comunidad y otras cristianas. A diferencia de «Q» y los Sinópticos, ni la tradición del EvTom ni la del ApocrSant vinculan el discurso sobre el Reino con una subversión apocalíptica de todas las cosas. A diferencia de los Sinópticos y Pablo, tampoco lo vinculan con la parénesis. En estas colecciones independientes el Reino no es considerado como un futuro cuyo poder alcanza ya el presente, sino que su descubrimiento en el presente puede despertar una realidad primordial. Tanto la transformación ritual para entrar en la comunidad (EvTom 114) como la defensa del «elegido» contra su rechazo por los de fuera (ApocrSant) aparecen también en EvMar 9,5-24.

W. D. Stroker, «Parábolas extracanjónicas y el Jesús Histórico» (p. 95-120) nota que las parábolas faltaban en las tradiciones extracanjónicas de la enseñanza de Jesús, hasta la aparición de 14 (3 previamente desconocidas y 2 con variaciones muy significativas) en el EvTom y otras 3 en el ApocrSant. De las nuevas, considera muy probablemente de Jesús la parábola de la jarra de harina (EvTom 97), enfocada sobre el discernimiento, que no es un tema limitado al contexto gnóstico. La imagería de la parábola del asesino (EvTom 98) queda conectada con el zelotismo; lo que arguye contra un origen comunitario. Su punta está en determinar la capacidad para completar una acción propuesta antes de comenzarla. No ve como auténtica de Jesús la de los niños en un campo (EvTom 21a), que no es parábola sino alegoría. La del pescador (EvTom 8) le parece una versión diferente y más original que la de Mt 13,47-48. Estima que la del tesoro escondido (EvTom 109), diferente de la de Mt 13,44, atribuida secundariamente a Jesús, corresponde a un estadio anterior a la composición del EvTom mismo. Por su parte el ApocrSant alude a otras parábolas bien conocidas. Menciona 6 o 7 y presenta 3 desconocidas: la de la palma datilera, la del grano de trigo y la de la espiga de grano. De las tres esta es, según Stroker, la que más probablemente representa no sólo primitiva tradición sino una parábola propia de Jesús. Aunque el número sea relativamente pequeño (3 nuevas y 1 en forma más original que la de Mt), le parece significativo para mostrar que

algunas parábolas de Jesús fueron conservada en fuentes distintas de los Sinópticos.

J. D. Crossan, «Inmediatez divina e inmediatez humana. Hacia un nuevo primer principio en la investigación histórica sobre Jesús» (p. 121-140) comienza aludiendo al problema de la diversidad hermenéutica y el Jesús Histórico. Subraya que es posible reconstruir cualquier imagen de Jesús que uno quiera, como resultado de los textos mismos. La pluralidad antigua es aún más complicada que la moderna. Las interpretaciones del Jesús sapiencial o apocalíptico se dan probablemente desde el comienzo mismo. Propone hacer virtud de la diversidad. Lo que Jesús dijo e hizo ¿llevó, si no necesariamente al menos de inmediato, a tan diversas comprensiones? Considera como criterio de adecuación que es original lo que mejor explica la multiplicidad engendrada en la tradición y lo expone en cuatro puntos: 1. El mensaje de Jesús fue una proclamación de una inmediata presencia de Dios; 2. Esta permanente accesibilidad de Dios no conocía límites de tiempo o espacio, doctrina o práctica, texto o libro, poder o riqueza, familia, rango o status; 3. Esta inmediatez de Dios a lo humano envolvía una recíproca inmediatez de los humanos entre sí; 4. Esta proclamación era simple, paradójica, religiosamente provocativa y políticamente explosiva.

Hemos presentado con bastante detalle esta miscelánea por ser un buen exponente de una orientación actual en la exégesis de los documentos del cristianismo primitivo. Marca una línea muy fuerte en la exégesis científica norteamericana y sus pautas se están divulgando en muchos otros ámbitos, muchas veces sin el apoyo de criterios y conocimientos científicos. Tiene razón Hedrick al reclamar una mayor atención a los documentos no canónicos para reconstruir la historia de la literatura cristiana primitiva. Pero queda lejos de estar probada la independencia de casi todos esos documentos respecto a los canónicos. Los criterios de autenticidad utilizados por Boring tienen, como él mismo reconoce, un valor muy relativo. Su uso queda muy condicionado por los presupuestos históricos o teológicos de quien los emplea y caen fácilmente en circularidad. El mismo Boring los utiliza con cautela y no presume de seguridad en sus conclusiones. La denuncia de Robinson, al margen de su apreciación como primarios de documentos que muy bien podrían ser secundarios (o terciarios), es acertada dado lo frecuente que es el que la exégesis y la hermenéutica neotestamentaria ignoren paladinamente los demás documentos de la antigüedad cristiana. Del gnosticismo no se conocen a veces más que las opciones de Bultmann y otros epígonos de la «escuela histórico religiosa encabezada por Bousset. No vamos a pedir a los exegetas que estudien *además* copto; pero sí que estén más al tanto de la inmensa discusión científica publicada tras los documentos de Nag Hammadi. Otra cuestión es si el pasado abandono se ha de compensar primando a los textos marginales o «heréticos», a costa del menosprecio, implícito o explícito, de la tradición «ortodoxa». No parece que pueda haber hoy exegeta científico que disienta de la tesis de Köster respecto a que la tradición de dichos provee datos para la historia de las comunidades cristianas. Sin embargo disentimos respecto a la diferencia cualitativa entre la tradición canónica y la no canónica, en cuanto que pensamos en el exegeta que no quiere limitarse a sacar datos para una reconstrucción histórica o la crítica literaria, sino que quiere ser fundamentalmente teólogo, desde una confesión de fe que le permite apreciar religiosamente el sentido de la canonicidad. Opinamos que la equiparación de lo «ortodoxo» y los «herético» en los comienzos de la historia cristiana, no es sino una derivación de la tesis de W. Bauer, cuyo influjo apriorístico en mucha exégesis actual es tan llamativo como lo fue el de la tesis de F. C. Baur en la del s. XIX. Hecha esta salvedad reconocemos también el interés de la contribución de Perkins, en línea con las anteriores. Constata la bifurcación: Q, Sinópticos y Pablo por un lado; EvTom y ApocrSant por otro. Puede argüirse, sin

embargo, que no se da simultaneamente y que el segundo camino arranca del primero. Opinamos que es también muy sugerente el análisis de Stroker que le lleva a reconocer la probable autenticidad de algunas parábolas extra-canónicas. Si aceptamos esta conclusión ello no añade nada significativo a nuestro conocimiento del Jesús Histórico, aunque sí al de las vías de trasmisión de su mensaje. Es también muy atinada la observación de Crossan: que la diversidad hermenéutica sobre Jesús no se debe sólo a los presupuestos del intérprete sino que en cierto modo es resultado de los textos mismos. Sin embargo su principio de adecuación, con el que trata de hacer de la necesidad virtud, nos parece demasiado genérico en su formulación de los puntos 1 y 3 e inexacto en su concreción de los puntos 2 y 4. Preferimos localizar *teológicamente* el principio de adecuación en la recepción eclesiástica, la fijación del canon, y admirar esa capacidad de integración que no hay por qué recusar *históricamente* al Jesús terreno.

R. Trevijano

*Ray A. Pritz, Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period Until Its Disappearance in the Fourth Century* (Jesusalem-Leiden, E. J. Brill 1988) 153 p.

Se trata de un estudio analítico, que se inserta en la corriente, todavía no muy numerosa, pero cada vez más atractiva de los estudios sobre las comunidades judeocristianas, siguiendo los trabajos pioneros de Danielou, Schoeps, Simon, Bagatti y otros. Constata que no se ha llegado a una definición clara de lo que es el Judeocristianismo, debido principalmente a la enorme variedad de grupos y a la dificultad para elaborar verdaderos trabajos de síntesis. Dos elementos parecen comunes, sin embargo: la relación que estos grupos tienen a la vez con el NT y con el judaísmo.

La hipótesis de trabajo de la que parte el autor es la siguiente: Uno de los acontecimientos que pueden proporcionar cierta conexión entre los cristianos de origen judío pertenecientes a la Iglesia de Jerusalén y los grupos que llamamos judeocristianos es la huida de Jerusalén a Pella en la Decápolis (HE III, 5,3). Según Epifanio (Pan 29,7; 30,2,7) esta huida fue protagonizada por el grupo conocido como los *nazoraoi*. Si esta noticia fuese cierta, tendríamos aquí una clara conexión entre la Iglesia jerosolimitana de los apóstoles y el grupo de los nazarenos que aquí se someten a investigación.

El trabajo, que es un análisis paciente, inteligente y bien documentado de los escritos y testimonios que la antigüedad nos ha dejado, se desenvuelve en siete breves, pero detallados capítulos. En el *primero* se discute el nombre de la secta o grupo. Se estudian todas las hipótesis existentes y las fuentes en que se apoyan. La conclusión del autor es que el nombre deriva de la designación de Jesús como Nazareno y probablemente se apoya en una antigua interpretación cristiana de algunos pasajes del AT, especialmente Is 11,1, como referido al Mesías y concretamente a Jesucristo. En el *segundo* se analizan las fuentes anteriores al testimonio de Epifanio. Textos de Justino, Orígenes y Eusebio dan como resultado, a juicio del autor, que durante el siglo III, y posiblemente antes, se conocen dos grupos judeocristianos, de los cuales uno es plenamente ortodoxo en cuanto a la Cristología, si bien sigue practicando la Ley. Este sería el de los Nazarenos.

El c. *tercero* analiza los testimonios claves de Epifanio de Salamina, uno de los autores (con Jerónimo) más interesantes para nuestro caso. Se analizan los testimonios del *Panarion* 29 (que se da traducido en el cuerpo de la obra, en

griego en el apéndice). El autor recoge los datos básicos de este famoso capítulo sobre los *nazoraioi*, clasificando sus contenidos, intentando buscar sus fuentes y ofreciendo una visión crítica de cada afirmación. Especialmente rechaza, con argumentos bastante convincentes, que haya habido un Elxai que se haya juntado a los nazarenos, ni que éstos hayan jamás aceptado en bloque el «libro de Elxai», puesto que la cristología de unos y otros es muy diferentes. La afirmación de que Ebión salió de entre ellos ha de interpretarse igualmente con ciertas cautelas, puesto que es muy discutible la existencia de un personaje con este nombre; probablemente se refiera a que el grupo de los ebionitas haya nacido de entre ellos tras la huida a Pella. Igualmente considera inaceptable la identificación de los nazarenos con los Terapeutas-Essaioi en virtud de la denominación de Iessaioi que Epifanio les da. En cuanto a la doctrina de los Nazarenos tal como la expone Epifanio, puede considerarse completamente ortodoxa, salvo naturalmente por lo que se refiere a la observancia de la ley de Moisés. Pero esto precisamente es lo que da base al autor para reforzar su convicción de que se encuentra en este caso ante un verdadero grupo de creyentes judeocristianos, que han preservado las antiquísimas tradiciones de sus predecesores. Interesantes también las observaciones, que me parecen justas, de que no se deben identificar estos nazarenos de que estamos hablando con los *Nasaraioi* de que habla Epifanio en otros lugares y a los que este mismo identifica como una secta precristiana.

El capítulo *cuarto* está dedicado a los testimonios de Jerónimo y, con el anterior, son el núcleo del trabajo. Estudia primero las posibles relaciones históricas del Padre de la iglesia con los Nazarenos y sus escritos. Es discutible, afirma, que haya entrado en contacto directo con los Nazarenos, pero ciertamente debía conocer bien su vida y escritos, especialmente a través de Apolinar; así mismo, conoce el Evangelio de los Hebreos, que según él usaban los Nazarenos, y del que debió traducir en determinados momentos de su vida algunas partes, aunque no parece que lo haya llegado a traducir completamente. Por lo demás, según Jerónimo, la Cristología de los Nazarenos es ortodoxa, y las otras noticias que da de ellos coinciden con las ya conocidas. Muy importantes son los análisis que hace sobre ciertos textos del comentario de Jerónimo a Isaías. Con respecto al segundo, Jerónimo usa, al parecer, una especie de comentario o *targum* a Isaías, proveniente de los Nazarenos. Ello mostraría que durante el s. III éstos se hallaban empeñados en un difícil diálogo con el judaísmo rabínico. Los datos que de estos pasajes se deducen acerca de los Nazarenos son de mucho interés.

El capítulo *quinto* estudia los testimonios posteriores a Jerónimo acerca de los Nazarenos. Filastrio, Dídimo el Ciego, Agustín, Teodoro de Ciro y otros escritores más tardíos son aquí revisados. La conclusión principal es que la mayoría de los autores no tratan de ellos, porque los consideran ortodoxos. Sólo el hecho de que Epifanio de Salamina los haya puesto en conexión con los ebionitas ha hecho posible que se hablase de ellos y se conservasen algunas noticias, si bien ha inducido a no pocos a considerarlos heterodoxos.

En el capítulo *sexto* se estudia el Evangelio según los Hebreos, como fuente literaria de datos acerca de los Nazarenos. Dado que no existe ningún ejemplar de este evangelio, sino únicamente extractos, citados por autores diversos, no es fácil sacar una imagen clara del grupo. En cualquier caso, el análisis a que somete el autor cinco pasajes de este evangelio, lleva a la conclusión de que se trata de un grupo judeocristiano fundamentalmente ortodoxo, muy distinto del de los ebionitas.

Finalmente, en el capítulo *séptimo* se estudian las fuentes judías que pueden aportar datos acerca de esta secta judeocristiana. Todas ellas confirman los datos ya encontrados y permiten subrayar la figura de Santiago, el hermano del Señor, como el tipo ideal de judeocristiano al que los Nazarenos intentaban emular. En las pp. 108-110 encontrará el lector una exposición sintética de las

*conclusiones* del estudio, que fundamentalmente son la existencia real de un grupo de cristianos de origen judío, descendientes de los primeros seguidores de Jesús, que sobrevivieron a la destrucción de Jerusalén huyendo a Pella, y con posibles raíces en Galilea. Su nombre, Nazarenos, deriva de Jesús probablemente a través de una exégesis mesiánica cristiana de Is 11,1. Son anteriores a los ebionitas y no pueden confundirse sin más con ellos. Tienen una cristología fundamentalmente ortodoxa y una visión trinitaria de Dios, si bien la pneumatología es sólo embrionaria. No rechazaban a Pablo, pero continuaban practicando ciertos aspectos de la ley de Moisés, como la circuncisión y la observancia del sábado, lo cual les llevó a un progresivo aislamiento de la Gran Iglesia.

En conjunto se trata de un fino estudio analítico de las fuentes literarias actualmente disponibles sobre este grupo judeocristiano. Una de las bases en que se apoyan las conclusiones anteriores es la famosa huida de los cristianos de Jerusalén a Pella con motivo de la primera guerra judeo-romana, lo cual demostraría que la primitiva cristiandad judeocristiana de Jerusalén no fue destruida del todo, sino que tuvo continuidad, precisamente en los Nazarenos. El autor defiende la historicidad de esta tradición, discutiendo especialmente con S.G.F. Brandon, en el apéndice III. No sé si sus argumentos son del todo válidos, pero confieso que demuestran la debilidad de los argumentos de Brandon para sostener la tesis contraria. Por lo demás, el estudio pide ahora ser continuado, tomando en consideración los datos arqueológicos que han sacado a la luz las excavaciones de la Escuela Franciscana de Jerusalén, especialmente a partir de la obra de Bagatti y de manera particular en Nazaret. Pero el servicio que Ray A. Pritz ha hecho en este breve, pero denso libro, es de agradecer. Y la mejor alabanza que se le puede tributar es que, para estudiar esta cuestión, será necesario, al menos durante una larga temporada, partir de la obra que acabamos de comentar.

J. M. Sánchez Caro

*C. Maccise, Palabra y Comunidad en San Pablo y en las comunidades eclesiales de base en América Latina (México, CEVHAC; Roma, Teresianum 1989) 320 p.*

Esta obra es la reproducción de la tesis doctoral para conseguir el grado en Teología, defendida por el autor en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia, en 1988. Su autor, de nacionalidad mexicana y perteneciente a la Orden del Carmen, es profesor de exégesis y espiritualidad bíblica en varios centros de América y en Europa, así como miembro del equipo de teólogos de la CLAR. El trabajo se divide en tres grandes partes, que son sucesivos momentos del estudio comparativo que se pretende entre las comunidades de base (CEBs) latinoamericanas y las comunidades paulinas.

La primera parte es un estudio analítico y estadístico acerca de la terminología paulina sobre *palabra* y *comunidad*. Se estudia el vocabulario paulino (*logos*, *rema*, *euangelion*, *euangelizo*, *kerisso*, *kérygma*, *ekklesia*, *koinonía* y derivados, *adelfós* y derivados). A partir de este estudio de vocabulario, en el que se recogen y sistematizan datos conocidos, se estudia el contexto doctrinal en el que se usan todos estos términos, insistiendo sobre todo en la teología paulina de la *ekklesia* y en las relaciones de ésta con el *logos tou Theou*. De una manera más amplia se recogen en el capítulo segundo los principales datos acerca de las relaciones entre las iglesias paulinas y el evangelio, subrayando cómo todas ellas nacen de la Palabra por la fuerza del Espíritu y es precisamente esa Palabra, viva en ellas, la que les hace convertirse en algo más que un

grupo sociológico determinado. El capítulo tercero resume las conclusiones de esta primera parte.

La *segunda parte* de la tesis hace una presentación de las CEBs de América Latina desde la perspectiva de las relaciones entre Palabra y Comunidad. Tras un pequeño resumen histórico (capítulo primero), se entra en el núcleo de esta sección: un acercamiento teológico a las CEBs latinoamericanas desde la perspectiva de los dos conceptos teológicos clave que se están manejando: Palabra y Comunidad. En esta sección me parece muy interesante la síntesis que se presenta sobre el uso de la Biblia en las CEBs, el método más datos interesantes, y la influencia que la aceptación de la Escritura como Palabra de Dios ejerce en la misma evolución y maduración de las Iglesias. Aunque no se ha logrado una exposición que llegue a la raíz misma de la hermenéutica supuesta en esa lectura actualizadora de la Biblia, la mutua relación entre Palabra y Comunidad aparece con bastante claridad. El autor se apoya sobre todo en las experiencias y los estudios de C. Meesters, aunque podría haber tenido en cuenta otros acercamientos a la Escritura, que habrían completado su visión, p. ej. los de S. Croato, J. L. Segundo. En conjunto esta parte es la que aporta más datos interesantes, especialmente por lo que supone de reflexión teológica sobre unas CEBs concretas a partir de dos conceptos básicos paulinos, Palabra y Comunidad, en sus distintas variantes. La imagen de las comunidades de base que surge de esta reflexión, inevitablemente ideal y, quizá, un tanto idealizada, es un interesante paradigma, que puede ayudar también a enriquecer un capítulo de la eclesiología, el de las comunidades locales de base, las Iglesias locales, sacándolo de consideraciones puramente canónicas y empobrecedoras. En las pp. 262-264 se ofrece una síntesis de toda esta segunda parte.

La *tercera parte* del trabajo intenta llevar a cabo una comparación entre las Comunidades paulinas y las CEBs de América Latina. Desde mi punto de vista personal no sé si ello era necesario en el tipo de trabajo que el autor lleva a cabo. De hecho, esta parte última es probablemente la menos articulada. La comparación que se lleva a cabo añade poco sustancial a lo dicho en la parte segunda. El análisis de las circunstancias sociales y culturales de las comunidades paulinas es muy de segunda mano, como para que se pueda establecer una comparación adecuada, salvo en temas y cuestiones muy de fundamento teológico, que es lo que en definitiva se hace. El autor intenta justificar su trabajo mediante una defensa de la *relectura* bíblica de las cartas paulinas, hecha desde la situación de América Latina. Naturalmente que esto es legítimo y necesario, pero aquí, inevitablemente, se trata de una justificación más bien general. No se podía hacer de otra manera en un trabajo de esta índole. Por eso, las consecuencias que el autor saca de esta comparación (pp. 312-14) no son demasiado interesantes, y estaban ya todas contenidas en el estudio de la parte segunda. El libro concluye con una síntesis del conjunto (315-20).

El trabajo, que adolece en su presentación de los inconvenientes de ser una tesis doctoral a la que no se ha retocado nada para su presentación como libro (demasiadas divisiones, poca claridad en la estructuración de los capítulos, que son de extensión no siempre proporcionada), es sin embargo un interesante acercamiento a las CEBs desde un ángulo poco cultivado por los estudios eclesiológicos latinoamericanos (especialmente los que se mueven en el ámbito de la Teología de la Liberación), el de la teología paulina. Las perspectivas que descubre son muy interesantes y, sobre todo, en su parte segunda supone una buena aportación a la teología de las comunidades de base. Por ello merece el autor felicitaciones. El libro se edita en offset, reproduciendo limpiamente el texto mecanografiado del original, que tiene algunos errores tipográficos, aunque no demasiados.

J. M. Sánchez Caro

F. Díez, *Guía de Tierra Santa* (Estella, Verbo Divino; Madrid, Affinsa 1990) 448 p.

Con alegría y satisfacción presento esta Guía de Tierra Santa, con la que se cumple el tópico de que viene a llenar un vacío bien sentido por todos los viajeros y peregrinos al país de la Biblia, el de poseer una guía a la vez manejable, fiable y práctica. Su autor, el profesor agustino Florentino Díez es doctor en Arqueología Bíblica, lleva muchos años viviendo en Tierra Santa y es en la actualidad director del Instituto Español Bíblico y Arqueológico en Jerusalén (Casa de Santiago), la única institución cultural española de rango universitario e investigador que existe desde hace más de cincuenta años en Jerusalén. Precisamente en el seno del Instituto, hace ya una decena de años, surgió el proyecto de esta guía, que por fortuna ha cuajado en la obra del Dr. F. Díez.

La guía, tras una breve y correcta presentación geográfica e histórica de la tierra, está organizada en veintiséis itinerarios, que cubren todo lo que es actualmente el Estado de Israel, más los territorios ocupados de Cisjordania. No comprende la costa filistea (Ascalón, Asdod, Gaza), omisión que esperamos se complete en una nueva edición. Tampoco estaría mal dar algunas orientaciones sobre algunos de los territorios de Tierra Santa de la actual Jordania, como son Gerasa, Mádaba y Nebo. Estos y algunos otros, podrían ir también en un apéndice, ya que no pocas veces los viajes a Tierra Santa se organizan partiendo y volviendo de Amman. Los itinerarios están escogidos a partir de una larga experiencia de los viajes de peregrinos en Israel, lo que supone una ventaja para quien usa la guía. El inconveniente de variar de itinerario se suple con un índice alfabético de lugares, que permite localizar enseguida el lugar deseado, si bien su colocación después de los itinerarios y antes del apartado de consejos prácticos no es afortunada, pues dificulta su rápida localización. Lo mismo sucede con el índice general. Ambas cosas deberían ser corregidas en una nueva edición.

Los lugares más importantes están presentados con suficiente documentación, en un camino intermedio entre la amplia erudición y la mera noticia. Para ello se usan tres tipos de letra diferente: normal para los datos básicos; pequeña para las referencias históricas y arqueológicas; negrita para los textos bíblicos, que son muy abundantes y que, con notable acierto, se reproducen íntegramente, partiendo del supuesto, bien real, de que el peregrino no siempre lleva a mano la Biblia. La información es actual, supone unos conocimientos técnicos notables y un contacto con el terreno muy directo e inmediato. La orientación es voluntariamente bíblica y cristiana. La experiencia directa que he podido hacer durante el mes de septiembre pasado, usando por primera vez esta guía, me confirma en que es la mejor que existe en lengua española, con mucha diferencia sobre las pocas que hoy existen en nuestro mercado, y que puede ponerse al lado de cualquier otra del mismo tipo en cualquier otra lengua. Por eso no dudo en recomendarla a todos los que viajen a Tierra Santa.

Desde el punto de vista editorial, el formato (alargado y de bolsillo) y la encuadernación son adecuadas para una guía, aunque no estaría mal una edición con pastas plastificadas, más resistentes al inevitable mal trato que en un viaje se da a este tipo de libros. La impresión es buena, si bien tiene muchos errores tipográficos, omisión de citas de páginas, etc., que suponen una impresión quizá demasiado rápida y poco revisada. Las fotos adecuadas, aunque hay varias que están al revés. Todos estos detalles, así como las sugerencias que arriba he hecho, no quitan nada al mérito de esta Guía de Tierra Santa, que es, repito, la primera verdaderamente seria que existe en nuestra lengua. Por ello mi enhorabuena al autor, al Instituto Español Bíblico y Arqueológico en Jerusalén y a las editoriales.

J. M. Sánchez Caro