

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

V. Morla, *Libros Sapienciales y otros escritos* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino 1994) 541 pp.

Volumen 5 de la *Introducción a la Biblia*. Estudio detallado de los Libros Sapienciales y la literatura bíblica, en orden a servir como libro de texto (y de consulta) en los Centros de estudios teológicos. Se divide en tres partes:

La *Primera parte* (pp. 19-115) comprende dos capítulos. El I, *Sabiduría y literatura sapiencial*, expone las diversas concepciones de la sabiduría. Prefiere la denominación «tradición didáctica» y humanística. Opta, con algunos reparos, por la definición de sabiduría que ofrece Crenshaw: «la búsqueda de la autocomprensión en términos de relación con las cosas, la gente y el Creador». Constata la función de la experiencia y el conocimiento y los desajustes entre el esfuerzo sapiencial y los resultados esperados (recuerda Job y Qoh). Y presenta la «figura del sabio» en el ámbito privado y público, en la tradición oriental, en la israelita, en la corte, en el Templo, en la escuela. Concluyendo: de los sabios a los rabinos. El c. II, *Tradición sapiencial y formas literarias*, desde el Pentateuco hasta la obra del Cronista. Describe cada una de las formas literarias de la literatura sapiencial. Centra la «columna vertebral» de la tradición sapiencial en la antropología y sabiduría y el proceso de teologización de la sabiduría: el *homo religiosus* (temor de Dios), personificación de la sabiduría (entidad celeste), la nomización de la misma (Si 24) y la historización (Si 44,1-50,21). En la «Historia de la investigación» dirige una mirada retrospectiva a las viejas sabidurías del Próximo Oriente. A pesar de su influjo hay una «nacionalización» de la sabiduría israelita, especialmente en términos de teologización. La apocalíptica hunde fundamentalmente sus raíces en el pensamiento sapiencial.

La *Segunda parte* (pp. 107-288) comprende el estudio de los cinco libros sapienciales, conforme al esquema: Datos generales. Dimensión literaria. Propósito y contenido. Historia de la investigación. Trabajo práctico y bibliografía. Mencionamos sobre cada uno de ellos los puntos más signi-

ficativos o novedosos. En *Proverbios* (c. III) contempla la sabiduría práctica, ética y teológica, la influencia de la sabiduría oriental y egipcia. Constata que la antigua sabiduría hebrea pivota sobre el orden establecido por Dios (hay dimensión teológica). Entre las «cuestiones» abiertas presenta: ¿Reelaboración yahvista?, la figura de la Maat egipcia. De *Job* (c. IV) indica la gran dificultad de su texto. Su género, o forma, es «sui generis», inclasificable. Afirma la autonomía del libro frente a quienes afirman influjo egipcio o cananeo. Respecto de la «Historia de la religión» no hay préstamo directo, a lo sumo un patrimonio de motivos y temas común a las culturas del Próximo Oriente. A la teología presenta el problema de la justicia de Dios. Algunos prefieren una lectura desde los pobres, lugar teológico por excelencia. Y hay quienes dan la bienvenida, por enriquecedoras, a lecturas desde la psicología y el feminismo. En el *Eclesiastés* (c. V) ve una obra crítica, mordaz y pragmática, un autor no pesimista, sino más bien un escéptico «sui generis», cuya obra refleja las características de un diario personal o un monólogo ensimismado y un género literario que se acerca al testamento real de las antiguas instrucciones egipcias. Se advierten en él toda una lista de creencias del AT. Del *Eclesiástico* (c. VI) comienza advirtiendo la complejidad de su historia textual. Destaca en su primera parte (1,1-23-27) los tópicos sapienciales del temor y la compasión de Dios y preocupación por responder a las necesidades sociales. En la segunda, el valor de la disciplina y la sabiduría, que identifica llamativamente con la profecía. En la tercera, la manifestación de la sabiduría que constituyen las grandes figuras de Israel. Entre «Aporías doctrinales», que Ben Sirac pretende armonizar, cita: predeterminismo y libertad, ética y ritualismo, universalismo y nacionalismo, fe y razón. En *Sabiduría* (c. VII) pone de relieve el cambio de panorama (ambiente cultural y filosófico de Alejandría). Pretende un diálogo entre religión judía y filosofía griega. Advierte en la primera parte (1,1-6, 21) la antropología peculiar: alma-cuerpo, y que la inmortalidad no depende de la naturaleza metafísica, sino de la relación del hombre con Dios. En la segunda (6,22-9,18) ve en 7,22b-23 una pieza magistral que amplía el horizonte necesario para proponernos una teología de la historia israelita de altos vuelos. En la tercera, la providencia de Dios y la crítica del paganismo. En «cuestiones abiertas» deja: la influencia de Filón, el Logos y la creación ex nihilo (9,1) y la personificación de la sabiduría.

La *Tercera parte* (pp. 289-528), *Literatura lírica*, estudia Salmos, Cantar y Lamentaciones. Respecto del primero, *Aspectos literarios de los Salmos* (c. VIII), advierte reelaboración, recopilación y edición con pluralidad de sedes vitales. Expone poesía cultual y refracción de la experiencia religiosa. Atención especial a las cabeceras de los Salmos. Expone, a continuación, *Los géneros literarios del Salterio* (c. IX). Distingue: Súplicas, Acciones de gracias. Himnos. Salmos didácticos. En *Teología del Salterio* (c. X) expone: ideas sobre el universo, el Ungido de Dios y sus obligaciones. Sión, santuario de Dios, función cultual. Respecto de Dios: su morada, sus servidores, la teofanía, la palabra, santidad de Dios, la gloria de Dios, creación, atributos de Dios. (Excursus: Salmos y escatología). Con-

cluye con *La historia de la interpretación del Salterio* (c. XI); recorre los tiempos anteriores a la exégesis crítica y expone las interpretaciones de los maestros de ésta: Gunkel, Mowinkel, Weiser, Kraus y Alonso Schökel. Trata Salterio y mitología y Excursus: «Los Salmos y la literatura del Próximo Oriente». Deja como cuestiones abiertas: la naturaleza del himno, edad y sede vital de los salmos reales, salmos y sociología. El c. XII estudia el *Cantar de los Cantares*. Hace notar la ambigüedad, (literaria) que hace que el lector se sienta inadvertidamente implicado en la vida propia del poema y lo femenino en el *Cantar*. Reduce a cuatro las interpretaciones del mismo: la alegórica, la mítico-cultural (relacionada con el culto a Adonis-Tammuz), la dramática y la natural o lírica (la más lógica, desde la perspectiva literaria). En el panorama sombrío del *Libro de las Lamentaciones* (c. XIII) ve dos realidades: la culpabilidad de Sión y la aplicación de la fría justicia por parte de Yahveh. La abundancia de términos de dolor expresa la intensidad del mismo. Posiblemente fue utilizado en la liturgia como conmemoración de la destrucción de Jerusalén. La liturgia cristiana lo utiliza en relación con la pasión de Xto. Su recuerdo permanece vivo en las actuales comunidades judías. No así el lamento de Jesús sobre Jerusalén (Mt 23,37-39). Advierte que la Iglesia cristiana precisa escuchar el mensaje de las Lamentaciones. Toda historia de liberación comienza con un grito *de profundis*.

Tenemos con esta obra una Introducción original, completa y detallada, a los libros de la literatura sapiencial y lírica. Un buen libro de texto y también de consulta, por su extensión y modo de tratar los temas. El autor conoce y hace un adecuado manejo del vocabulario hebreo. Muy útiles las notas bibliográficas, por el juicio que adjunta. El autor conoce y utiliza oportunamente la bibliografía española y extranjera. Resulta útil distinguir los datos adquiridos de las «cuestiones abiertas», como también las orientaciones para trabajos de los alumnos. No habría estado mal haber presentado exégesis de pericopas selectas, de relieve teológico, como Prov 8,22-31; Ecco 24; Sab 7,22-8,1... Una obra de texto de este estilo, en las actuales circunstancias, es meritoria y merece felicitación.

Gabriel Pérez

J. Vílchez Líndez, *Eclesiastés o Qohélet* (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino 1994) 505 pp.

Una obra más de la Colección Nueva Biblia Española. Comentario teológico y literario. Y del mismo autor que *Sabiduría*, publicado en la misma Editorial el año 1990. Comprende cuatro partes:

La Primera, *Introducción*, con 14 capítulos I) Título: debido a dos redactores. II) *Autor del libro*: un judío de Jerusalén, aristócrata, pensador más que filósofo, un buen observador y crítico radical, que se enfrenta decididamente con la realidad circundante. III) *Cómo se ha juzgado a*

Qohélet: presenta las acusaciones de que ha sido objeto y le exculpa de ellas, advirtiendo lo que ha podido dar lugar a las mismas. IV) *Aspectos positivos de Qohélet*: hace suyo el juicio de A. Basora: «el libro de Qohélet está lleno de alegría y de deseo de vivir». No halla la felicidad plena, pero sí ratos felices a cuyo disfrute invita. V) *Actualidad de Qohélet*: con su análisis crítico de la realidad, en una época de transición, conecta con la sensibilidad del hombre de hoy. VI) *Composición de Qohélet*: unidad de autor para 1,2-12,8. VII) *Estructura de Qohélet*: no hay estructura global, sí estructuras parciales. VIII) *Género o géneros literarios en Qohélet*: pluralidad de géneros cuyo ensamblaje lo distingue de otros libros sapienciales. IX) *Estilo inconfundible de Qohélet*: rompe con formas tradicionales para expresar mejor su forma disconforme de pensar. X) *Lengua original de Qohélet*: el hebreo de finales del siglo III y comienzos del II. XI) *Fecha y lugar de composición*: hacia el 200 en Jerusalén. XII) *Fuentes de inspiración de Qohélet*: influjo indirecto del helenismo y de las literaturas mesopotámica, egipcia y fenicia. XIII) *Canonicidad de Qohélet*: debida a la atribución salomónica y la doctrina del libro. XIV) *Bibliografía*: amplia y exhaustiva (pp. 102-119).

La Segunda comprende el *Comentario*. Lo divide en 14 capítulos, que indican los temas del libro: I) *Preámbulo de Qohélet* (1,1-2): del discípulo editor. II) *La gran unidad* (1,3-3, 15). Bloque con estructura formal. En el centro, la «ficción salomónica» (1,12-2, 26) seguida de una serie de experiencias y reflexiones sobre diversas actividades que le llevan al resultado: «todo vanidad». Afirma, sin embargo, su fe en Dios. Ve en 3,10-15 una de las reflexiones teológicas más profundas de Qohélet. Indica que algunos ven en el v. 11 el verso clave del libro; interpreta el *olām*: duración sin límites prefijados. III) *Reflexiones sobre problemas humanos* (3,16-22). Ve como telón de fondo el helenismo. En cuanto a la «injusticia imperante y el juicio de Dios», advierte cómo un creyente puede afirmar dos cosas contradictorias sin caer en contradicción. En 3,21 no se trata de la inmortalidad, sino del *rūah*: el hálito vital. La nueva idea contra la que polemiza podría provenir de la religión astral mesopotámica, o de ideas que flotaban en el ambiente helenista. IV) *Otras reflexiones de menos importancia* (4,1-16): los vv. 1-3 superan en dramatismo a todo lo demás; se encuentra también en la literatura griega y romana. En vv. 13-16 no hay que buscar identificaciones históricas, es el paradigma que se repite a lo largo de la historia en la lucha por el poder. V) *Sobre el culto, las injusticias y la riqueza* (4,17-6,9): constata la fe profunda de Qohélet en Dios; también para él escuchar la palabra vale más que el sacrificio. Sobre la riqueza, droga y droga dura, advierte Qohélet los grandes inconvenientes de su acumulación. No falta el mensaje teológico: todo viene de Dios. VI) *El hombre ante lo indefinido y lo imprevisible* (6,10-12): constata los límites y fronteras del hombre. VII) *Qué es lo bueno para el hombre* (7,1-29): Qohélet no se muestra pesimista, ni derrotista, sino crítico implacable, irónico. Hombre ideal es el que mantiene el dominio de sí mismo. No existe la perfección, ni es alcanzable la sabiduría (de ahí el «justo medio»). La concepción que refleja de la mujer corresponde al modo de pensar de

la misma en el Próximo Oriente Antiguo y en el Mediterráneo oriental. Tampoco el varón queda bienparado. Subraya la visión pesimista de la humanidad, sin apenas agravio comparativo para la mujer, pues alude a Gen 1,27 s.). VIII) *Qohélet de nuevo ante la sabiduría tradicional* (8,117): identifica al sabio con el buen consejero. Critica la doctrina oficial sobre la retribución. Concluye con el lado luminoso: las pequeñas alegrías que el hombre puede encontrar, frente a su incapacidad para hallar la felicidad plena. IX) *El sabio Qohélet ante el destino común y ante el poder* (9,1-6): Qohélet constata la amargura que le produce el que todos tengan un mismo fin. No tiene idea de un Más Allá. El seol es nada y solamente nada. Una vez más invita a disfrutar de lo que en la vida es posible, advirtiendo que es don de Dios. Esto distingue a Qohélet de una tradición más antigua cananea y siria, sin olvidar el influjo egipcio. X) *Variaciones sobre temas de sabiduría tradicional* (10,1-20): con estilo profético señala Qohélet una de las lacras de la sociedad: la ineptitud de los gobernantes, de lo que son responsables las autoridades supremas. A propósito del v. 20 constata que ya en tiempo de Qoh funcionaban los sistemas policiales y las denuncias secretas. XI) *Atrevimiento y prudencia* (11,1-6): advierte el realismo de Qohélet, aunque no se tenga asegurado el éxito hay que proceder a la acción. XII) *Juventud y vejez* (11,7-12,7). Una de las perícopas más bellas, 12,1-7, constituye el pasaje más difícil del libro. Frente a la interpretación alegórica que predominó, prefiere generalmente el sentido metafórico e imágenes expresivas al alegórico. Concluye con un final positivo: «acuérdate de tu Creador». XIII) *Palabra final de cierre* (12,8). Gran inclusión con 1,2. Lógica conclusión si todo concluye con la muerte. XIV) Apéndice a Qohélet (12,9-14). Los vv. 9-11 opina son del epiloguista, que eleva la doctrina del libro a lo que después se denominará doctrina normativa inspirada. Los vv. 12-14 cree son de un autor distinto, que se preocupa más bien de la rectitud de la doctrina (afirmaciones sobre el temor de Dios). A la interpretación del epiloguista se debe probablemente la inclusión de Qoh en el canon de las escrituras sagradas.

Siguen seis *Excursus*: I) *Sobre Qohélet*: el que reúne la asamblea para dirigirle la palabra. II) *Sobre hebel*: las diversas traducciones reflejan la compleja realidad que somete a observación. III) *Sobre el trabajo en Qohélet*: Encuentra en él gozo, aunque pasajero. Es don de Dios. IV) *Sobre la retribución en Qohélet*: no se da en esta vida y no conoce otra, lo que «pesa como la losa del sepulcro». V) *Sobre Dios y el temor de Dios en Qohélet*. El Dios del AT con matices. El temor: la sensación reverencial ante la Majestad de Dios. VI) *Sobre 'olām*: diversas interpretaciones; para la suya remite al comentario.

Concluye con dos *Apéndices*: I) *La Palestina de los Ptolomeos y de los Seléucidas*. II) *Siria y Fenicia*: Presenta en ellos el ambiente histórico del tiempo de composición de Qohélet.

La ciencia bíblica española tiene ya un gran Comentario a Qohélet. A una amplia Introducción, en la que aborda todas las cuestiones introductorias, sigue un Comentario detallado, versículo por versículo, com-

pleto filológica y doctrinalmente. El autor conoce muy bien la literatura sapiencial tradicional (y la de los pueblos circunvecinos) y pone de relieve el lugar que en ella ocupa Qoh. Conoce y maneja una muy amplia bibliografía. Pone muy bien de manifiesto el contraste entre las constataciones desilusionantes de Qohélet y su fe profunda en Dios y la invitación a su temor. ¿No dejaría con ello abierta la sospecha a la existencia de un Más Allá en que el hombre obtendría el premio a sus buenas obras llevado del temor de Dios y la felicidad plena que no encuentra en este mundo? Expone la variedad de sentencias, inevitables en un libro tan complicado, manifestando siempre la suya. Hace con todo ello una valiosa aportación a la investigación sobre este libro. Merece el mismo elogio que *Sabiduría*, que publicó el año 1990. Obras de este estilo honran a la ciencia bíblica española.

Gabriel Pérez

H. Giesen, *Herrschaft Gottes - heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien*. Biblische Untersuchungen, 26 (Regensburg: F. Pustet 1995) 162 pp.

El autor alude en la introducción al debate exegético sobre la tensión entre presente y futuro de la realidad salvífica aportada por Cristo. Estima que las expresiones sobre un fin próximo han de entenderse como una aclaración del presente cristiano. El mensaje sobre la soberanía de Dios (traducción que prefiere a la de Reino) es el centro teológico de la predicación de Jesús. La expresión «soberanía de Dios» es una metáfora para la relación amante y salvífica de Dios con su pueblo y con cada individuo de éste, que espera y posibilita la respuesta creyente y confiada del hombre.

El c. 1 esboza la historia de la representación de la soberanía de Dios en el A.T. y el judaísmo, para entender lo que el concepto podía evocar en los oyentes de Jesús. La historia del A.T. constata que Dios ha alzado su soberanía sobre Israel, sobre la creación, el mundo entero. La soberanía de Yavé opera una relación personal con su pueblo, ya ahora y en el futuro salvífico en que culminará. Esta representación, particularmente la del Dt-Is y los salmos, se mantiene en el judaísmo primitivo, aunque sin ser un tema principal.

El c. 2, sobre Jesús y el Bautista, descarta la hipótesis de M. S. Enslin, que niega la historicidad del encuentro de Jesús con el Bautista; pero también que Jesús haya sido discípulo del Bautista. El bautismo de Jesús por Juan corresponde a los sucesos históricos más seguros de la vida de Jesús. Con su bautismo, Jesús reconoce el bautismo de conversión de Juan y se declara solidario con los pecadores. Ni Jesús ni Juan piensan que el entero Israel se encuentre fuera de salvación, pero sí que precisa conversión y quieren conducir Israel a la salvación. Para Juan se trata de salvación

en el juicio. Jesús no es en primera línea predicador del Juicio, sino el mensajero y portador de la soberanía de Dios.

El c. 3 trata de la soberanía de Dios en el mensaje de Jesús. A diferencia del A.T. y del judaísmo antiguo, el mensaje de la soberanía de Dios es el centro teológico de la predicación de Jesús en palabras y obras. Llama la atención que Jesús no explica lo que entiende como soberanía de Dios, aunque está claro que se refiere a la salvación escatológica. Sin embargo, a diferencia del A.T. y del judaísmo primitivo, pone el acento en la eficacia presente de la soberanía de Dios como bien escatológico, aunque la culminación quede por delante. Jesús puede recurrir al lenguaje escatológico del Dt-Is, que ha desarrollado la profecía postexílica y ha transmitido la apocalíptica. Lo distintivo es que Jesús vincula la salvación exclusivamente a la aceptación de su mensaje, dejando como superfluas otras mediaciones salvíficas. Es consecuente su actuación simbólica contra el Templo y el rechazo de Jesús sobre todo por el sacerdocio saduceo. La comunidad con Dios, que Jesús denomina soberanía de Dios, no se realiza en nadie tan de lleno como en Jesús mismo. Las parábolas son un reflejo de su experiencia de Dios. También los hechos de Jesús quedan en una conexión inmediata con la soberanía de Dios. En ellos se muestra ya activa en el presente la salvación escatológica.

Es el poder del amor el que se esconde tras la metáfora de la soberanía. Dios hace ya efectivo su amor en el presente. La soberanía de Dios es la del Padre bueno. Esto se muestra particularmente en Mt. Se abre una relación personal entre Dios y el hombre que espera de éste un sí libre. La fe como acceso a la soberanía de Dios deja a la par claro que ésta no se otorga todavía en su culminación. La intensidad de la nueva comunidad con Dios posibilitada por Cristo encuentra sus límites en las disposiciones del fiel. Presupuesto fundamental de la recepción de la salvación es la adhesión a Jesús, su único mediador.

El c. 4 pondera la soberanía de Dios en perspectiva postpascual, con particular atención a las palabras de «término» de los evangelios. El mensaje de Jesús se dirige ahora a los contemporáneos de los evangelistas y a todos los lectores y oyentes hasta el fin de los tiempos. Después de Pascua los primitivos cristianos experimentan la soberanía de Dios de un modo nuevo. Ahora es el Resucitado quien poderosamente trasmite la salvación. El mensaje de Jesús no queda ya limitado a Israel, sino que se dirige a judíos y paganos. Va referida normalmente a su muerte (Mc 13, 13.33-37), la permanente preparación reclamada de los cristianos para su encuentro con el Señor, mientras quede por delante el retorno de Cristo.

Con la proclamación de la soberanía de Dios, después de Pascua queda en el centro de la proclamación el mensajero y portador mismo de la soberanía de Dios. La doble obra lucana da a conocer que la soberanía postpascual de Dios se hace presente en el don del Espíritu (Hch 1,4-8) y se capta de modo peculiar en la eucaristía (Lc 22,28-30; 24,30-35).

El hecho de que la soberanía de Dios sea su don salvífico a los hombres, que consiste en su entrega amorosa, y que por la respuesta humana

se constituya ya una comunidad entre Dios y el hombre mediada por Cristo, explica el dato llamativo de que fuera de los Sinópticos no se encuentre, o muy poco, el lenguaje de la soberanía o Reino de Dios. Recurren a otro vocabulario para describir esa realidad. Jn habla regularmente de vida o vida eterna. Para Pablo la nueva vida (como la soberanía de Dios) es dada al que cree. El don de la justicia de Dios realiza un cambio de la muerte a la vida. También la nueva vida donada por la justificación está a la espera de su culminación. La comprensión salvífica de la tensión entre el «ya» de la salvación y el «todavía no» de la culminación salvífica, se puede seguir en los escritos del N.T. Ap 1,6 expresa la misma relación de comunidad entre Dios y los hombres que Jesús y los Sinópticos denominan soberanía de Dios. El contenido del mensaje de Jesús no se perdió en la primitiva Iglesia; sólo fue traducido a otro idioma. En la predicación a los pueblos paganos hubo que expresar lo mismo de modo distinto al de la metáfora de la soberanía de Dios, que estaba ya preparada en el judaísmo, pero no entre los pueblos paganos. El hecho de que Mc la utilice todavía es un indicio seguro de que se trataba de un punto de entronque con el pensamiento y actividad de Jesús. Jesús vivía de lleno en la comunidad con su Padre expresada con el vínculo verbal soberanía de Dios y quiso dar parte en ella a sus contemporáneos. La salvación, la soberanía de Dios, que ya incoactivamente se capta en el presente, encuentra su realización culminante en el futuro de Dios. Ser cristiano significa por eso vivir de la esperanza en la plenitud salvífica, alimentada ya por la salvación dada en el presente.

El autor ha trazado un amplio panorama sobre el tema central del mensaje de Jesús y, por lo mismo, uno de los conceptos teológicos más cargados de implicaciones de la tradición neotestamentaria. Recuerda debates, como el mantenido sobre la relación entre la escatología de futuro y la soteriología de presente, en el que hace suya la posición de Cullmann. Pasa rápida revista a cuestiones tan complejas como las que va señalando, p. e., en los apartados del c. 3: la soberanía del cielo en Mt, la soberanía de Dios aniquila la de Satán, la soberanía de Dios en las parábolas de Jesús, Jesús y los pecadores, los hechos de Jesús y la soberanía de Dios (con seis subsecciones), la comprensión del milagro en el N.T., soberanía de Dios y oración, la cuestión de la expectación próxima de Jesús, la muerte de Jesús como consecuencia de su predicación de la soberanía de Dios, la crítica del culto por Jesús como consecuencia de su mensaje (con tres apartados sobre la muerte de Jesús). Queda con ello claro que la aproximación a los temas no puede consistir en análisis detenidos. En su brevedad este libro ofrece en sus cuatro capítulos una visión sintética bien lograda. Concluye con la bibliografía, índices de textos, autores y, muy breve, de nombres y cosas.

Ramón Trevijano

J. A. D. Weima, *Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings*. JSNTS 101 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1994) 270 pp.

Este estudio se propone mostrar la necesidad de una valoración del final de cartas paulino (bendición de paz, sección exhortativa, saludo, autógrafo, bendición de gracia), que ha sido prácticamente ignorado, pese a los impresionantes resultados de los exámenes recientes de los prescritos, agradecimientos y cuerpos epistolares paulinos (fórmulas de transición, aseveraciones autobiográficas, parénesis conclusivas, parusia apostólica). Sostiene que los finales de cartas, como reclamaban los antiguos manuales retóricos, recapitulan los temas principales de cada una y por ello proveen claves importantes para su comprensión. Pablo estaba influido en grados diverso por las convenciones epistolares de su tiempo.

Como base de su análisis de los cierres, más o menos rutinarios, de las cartas helenísticas ha examinado alrededor de quinientas cartas en papiro, publicadas después del estudio de F. Exler (1923). La mayoría de los cuales corresponde, como las paulinas, a la tradición «no literaria» o «documental». Si bien, al no ser esta la única tradición de la que Pablo depende, ha investigado también una serie de cartas de la tradición «literaria». Una revista a cartas helenísticas muestra toda una serie de convenciones epistolares correspondientes a la conclusión de las cartas antiguas, aunque sean raros los casos en que coinciden todas o aún la mayoría de ellas; pues la única esencial era el deseo de despedida. Cuando se dan varias en la misma carta, la secuencia corriente es la de saludos secundarios, deseo de salud, deseo de despedida, fecha, fórmula de «incapacidad literaria», postcrito. En las cartas del mundo grecorromano se dan numerosos vínculos entre las secciones conclusivas y las del cuerpo de la carta; pero son más bien conexiones genéricas. Lo que está claro es que quien escribe no acaba su carta de modo descuidado, sino que intenta construir conclusiones apropiadas al contenido de cada carta.

Dado que Pablo pudo quedar también influido por la práctica epistolar semita, se ha esforzado en estudiar las convenciones de cierre epistolar de antiguas cartas semitas. Son pocas las conservadas y sólo en un pequeño porcentaje fechables en tiempo del Apóstol. Además muchas nos han llegado sólo fragmentariamente y les falta la sección conclusiva. Pese a ello, pueden descubrirse unos pocos paralelos entre las cartas semitas y las paulinas. Tras delimitar las cartas semitas que pertenecen al periodo aproximado entre el 200 a.C. y el 200 d.C. las distribuye en dos grupos: las cartas «primarias», descubiertas en su forma manuscrita original, y las «secundarias», que sólo nos han llegado incorporadas a obras literarias de la época del Segundo Templo. La mayoría se encuentran en Josefo. Un estudio de antiguas cartas semitas permite destacar la presencia de unas pocas convenciones literarias que se encuentran en los finales. En las cartas primarias consiste en un deseo de despedida y, a menudo, una firma del remitente. En las cartas secundarias o incorporadas el final tiene un

deseo de despedida y ocasionalmente incluye la fecha. Es un final más corto y menos elaborado que el de las cartas helenísticas. Hay algunas muestras de conexión, sólo de tipo genérico, entre el cuerpo de la carta y la sección conclusiva. No aparece ningún intento deliberado de un final que sumarice o haga eco a cuestiones claves previamente tratadas. Suelen ser finales demasiado breves para eso.

En su estudio de las paulinas, nuestro autor se interesa primariamente por las indiscutidas (entre las que incluye 2 Tes). Por razones de complementariedad y estudio comparativo hace comentarios mínimos sobre las demás del corpus paulino y las otras del N.T. A primera vista los finales epistolares paulinos parecen simples de forma y estructura. Sin embargo incluyen varias convenciones epistolares con alto grado de consistencia formal y estructural. Son secciones construidas cuidadosamente. El cierre convencional más común y uniforme son las bendiciones de gracia y de paz, que hay que distinguir de otras bendiciones o deseos que se encuentran en el cuerpo de las paulinas. La «bendición de gracia» es la convención epistolar más común del cierre de cartas paulino. Cierra todas ellas, incluidas aquellas de autenticidad discutida. Es además la que exhibe una uniformidad más llamativa. La «bendición de paz» sólo falta, entre las indiscutidas, en 1 Cor y Flm. Forma una *inclusio* con el saludo inicial. Entre las dos bendiciones conclusivas, la convención epistolar más común en los finales paulinos es la de los saludos finales, que tienen la función de mantener y desarrollar los lazos entre Pablo y las varias iglesias, así como la de promover la unidad y solidaridad entre las comunidades y dentro de ellas. Los saludos con el «beso santo» ocurren en cartas que reflejan algún conflicto dentro de la comunidad. También contienen los finales paulinos una sección autógrafa, que Pablo utiliza con variedad de funciones: subrayado de autoridad, convalidación de modo legal de una promesa, o expresión de tono más cálido y personal. El autógrafo, con el que acaban frecuentemente las cartas griegas en papiro, no tiene un puesto fijo en los finales paulinos y Pablo recurre a fórmulas flexibles para indicar a sus lectores que empieza a escribir de su mano. No es exacta la idea de que la doxología es un rasgo regular de los finales paulinos, pues sólo la utiliza en dos de ellos. En cambio, una exhortación ocurre regularmente entre los saludos y la bendición de paz. Los finales paulinos contienen otras convenciones epistolares como una expresión de gozo, una recomendación y un postcrito, sin que lleguen a constituir rasgos regulares. Están contruidos cuidadosamente. Es particularmente clara la influencia de las cartas grecorromanas en los saludos conclusivos y en los autógrafos. Pablo cristianiza la despedida estereotipada al incluir la bendición de gracia y crear una fórmula de saludo específicamente cristiana. La bendición de paz, derivación probable del deseo final de paz de las cartas semitas, queda muy ampliada respecto a la forma simple que se encuentra en los finales de cartas arameas y hebreas. Las adaptaciones extensivas y las añadiduras creativas de Pablo a la rutina convencional, tan común en las cartas antiguas, dan por resultado finales epistolares sin paralelo en las cartas que nos han llegado de su tiempo.

El rasgo más significativo de los finales epistolares paulinos es el modo en que hacen eco a los principales intereses y temas desarrollados en los respectivos cuerpos epistolares. Esta función de sumario es más obvio en el final de Gal, en que Pablo hace elenco de cinco fuertes contrastes, centrados en la cruz de Cristo, entre él mismo y sus adversarios. También el final de 1 Tes sumaría los temas e intereses claves de la carta. Aunque es cierto que los restantes finales epistolares paulinos no muestran el mismo alto grado de recapitulación que se encuentra en los cierres de Gal y 1 Tes, hay que reconocer que han sido escritos cuidadosamente con miras a reflejar las cuestiones claves desarrolladas en la carta respectiva. Esta evidente función de los finales paulinos de resumir o recapitular los contenidos principales tiene importancia hermenéutica. Los finales paulinos nos ayudan de varios modos y en diverso grado a comprender el objetivo de Pablo, argumentos y exhortaciones, así como a nuestra comprensión de sus lectores y su situación histórica.

Es un estudio muy bien documentado, que sigue un método preciso y desarrolla su exposición con claridad. Creemos que el autor puede dar por bien cumplido su objetivo. No hay que ignorar los finales paulinos, pues deben desempeñar un papel importante en cualquier examen e interpretación de las cartas paulinas.

Ramón Trevijano

J. M. Díaz Rodelas, *Pablo y la Ley. La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la Ley*. Institución San Jerónimo, 28 (Estella: Editorial Verbo Divino 1994) 282 pp.

El autor se acerca a Rom 7,7-25 con la intención de subrayar la aportación propia del pasaje en el conjunto de las afirmaciones de Pablo sobre la Ley. También las afirmaciones de Rom 8,1-4 se fundan en ese pasaje. En la 1.^a parte analiza los textos sobre la Ley de 1 Cor, Gal y Rom 2,12-7,6. Al pasaje objeto central de la tesis se dedica la 2.^a parte. Una 3.^a parte presenta de forma más sistemática los elementos de novedad que Rom 7,7-8,4 aportan en el conjunto de la reflexión paulina sobre la Ley: 1) la instrumentalidad de la Ley en manos del pecado; 2) la aplicación de adjetivos muy positivos a la Ley y 3) el cumplimiento de la justa exigencia de la Ley como finalidad de la acción salvífica de Dios en Cristo por el Espíritu Santo.

La Parte I dedica tres capítulos al análisis de *nómos* en 1 Cor, Gal y Rom 2,12-7,6.

En 1 Cor 9,19-23 la consideración de los judíos como «los-bajo-Ley» facilita que Pablo adopte la perspectiva judía al hablar del otro grupo de la humanidad como «los sin Ley». Precisamente por haber afirmado que

no estaba «bajo Ley» tiene que especificar que eso no significa estar al margen de cualquier Ley de Dios y haber pasado por ello al grupo de los pecadores. Vive en el ámbito de una ley, vinculado a la voluntad divina, pues se ha situado en Cristo. 1 Cor 15,56 muestra que proclamar el valor soteriológico del acontecimiento de Cristo lleva implícito negar ese valor a la Ley: la Ley no salva porque está unida al pecado.

En Gal llama la atención que *nómos* no se utiliza explícitamente en ninguna de las formas típicas de referencia a la Escritura. En Gal *nómos* es normalmente la Ley del A.T. en cuanto norma determinante de la existencia humana. A la Ley se le niega toda eficacia en orden a la justificación (Gal 2,16). Admitir que la Ley pudiera justificar supondría negar el valor del acontecimiento de la salvación en Cristo, contenido esencial de la fe cristiana (2,20b), anular la gracia de Dios (2,21a). El creyente ha sido asimilado al misterio de Cristo: la vinculación a ese misterio supuso la ruptura definitiva con la Ley, pues la muerte de Cristo comportó para él mismo morir por la Ley y morir a la Ley, y por ello también para el cristiano (2,19). En el origen de la recepción del Espíritu por los gálatas se sitúan no las obras de la Ley sino su «escucha de la fe» (3,2.5). Crucificado con Cristo, el cristiano ha muerto a la Ley a través de la Ley (2,19). Esta muerte «a través de la Ley» ha supuesto para el cristiano haber muerto «a la Ley» (3,13), haber sido liberados de ella. El aceptar el valor salvífico de la muerte de Cristo (2,20b) impide atribuir capacidad justificante a las obras de la Ley (2,21). La referencia al hacer, como constitutivo esencial de las obras de la Ley, es lo que fundamenta la negación paulina de la eficacia justificante de aquéllas. El análisis de las afirmaciones sobre la Ley en Gal 3,23-25 y 4,1-7 permite concluir que, para Pablo, estar bajo la Ley comporta sometimiento y esclavitud.

En Rom hay afirmaciones que crean la impresión de que Pablo contradice la doctrina de la justificación expresada en Gal (cf. Gal 2,16) y que se confirma en Rom 3,28. Rom 1,18-3,20 desarrolla en su parte negativa el tema de la revelación de la justicia de Dios anunciado en 1,17. Desde el punto firme del pecado de los gentiles (1,18-32), el axioma de la imparcialidad divina (2,6.11) es confrontado con el pretendido privilegio de la Ley (2,12-16); pero ésta revela a los judíos su propio pecado (2,17-29; 3,19). La Ley descubre la condición pecadora de todos sin distinciones (3,9b.20). Rom 3,20a.28 reiteran la doctrina de Gal sobre la imposibilidad de ser justificados por las obras de la Ley; pero Rom 2,13a resume la línea de pensamiento representada por 2,12-29: «los cumplidores de la Ley serán justificados». El discurso de Rom 2,12-29 persigue una sola finalidad: nivelar a todos los hombres, judíos y gentiles. Su objetivo no es demostrar que las obras justifican sino minar las supuestas seguridades que da al judío la posesión de la Ley y la circuncisión. Ni la Ley ni la circuncisión aprovechan nada si no van acompañados del «cumplimiento de la Ley». Los gentiles, que pueden adecuarse en su conducta a sus exigencias, quedan así equiparados a los judíos y aún convertirse en jueces de aquellos que transgreden la Ley. En referencia al acontecimiento de Cristo y su valor permanente se formula como doctrina de valor universal en Rom 3,28 que «el

hombre se justifica por la fe sin obras de la Ley». Rom 4,15 supone un nexo casi inevitable entre Ley, transgresión e ira. En Rom 4,13-16 se niega no sólo la dependencia promesa-Ley sino la misma posibilidad de que tal dependencia pudiera existir (4,14). Aparecida tras el pecado de Adán, la Ley no cambió la historia que siguió a ese primer pecado. Rom 5,20a afirma simplemente que la Ley se halla en la línea de la historia superada por Cristo. En la historia de pecado y de muerte iniciada en Adán, la Ley no aporta ningún cambio sustancial. La superación del dominio del pecado por el de la gracia (5,21) comporta necesariamente la superación del tiempo de la Ley. El cristiano no está bajo Ley sino bajo gracia (6,14b-15). La asimilación al misterio de Cristo es lo que permite afirmar el principio enunciado en 7,1: el creyente ha muerto porque ha muerto con Cristo, por eso de él se puede decir que «ha sido muerto» a la Ley. La antítesis de 7,6 opone un servicio en la novedad del Espíritu a otro que se realiza en la vetustez de la Ley. Rom 7,5 asume y acentúa las relaciones Ley-pecado afirmadas en 5,20a. La Ley es instrumento en manos del pecado.

La Parte II considera en tres capítulos la novedad de Rom 7,7-8,4, al abordar 7,7-25 el tema de la Ley en cuanto tal.

La función de Rom 7,7-25 en el conjunto de Rom 5-8 no es otra que dar cuenta de las relaciones Ley-pecado, desarrollando este aspecto de la *propositio* que se formulaba en 5,20-21. Como en Rom 5, la unidad constituida por Rom 8 abre una mirada retrospectiva a la acción de Dios realizada por Cristo en el Espíritu (8,1-4). En 7,7b-13 queda afirmado el papel activo del pecado y la utilización que éste hizo de la Ley como instrumento suyo.

Rom 7,7b-8a deja claro que en las relaciones indiscutibles entre la Ley y el pecado, la parte activa corresponde a éste último, que en su actuación se sirve de la Ley como un instrumento. A pesar de haber sido utilizada por el pecado, la Ley conserva su relación con Dios y su carácter divino. En el proceso que lleva del conocimiento del pecado (7,7ba) a la muerte (7,11), la responsabilidad directa toca al pecado. El adjetivo *sarkinós* constituye en 7,14 la base para considerar al yo en su oposición a la Ley por estar vendido al pecado. La preocupación que preside el discurso desde 7,7 es distinguir la Ley del pecado. En 7,22-23, recurriendo a un uso diferenciado de *nómos*, se reitera la oposición Ley-pecado; pese a complacerse en la Ley de Dios, el yo se confiesa víctima de la fuerza esclavizante del pecado. El conflicto del yo con la Ley no reside en la Ley santa y espiritual, buena y deseable, sino en el yo mismo, que se haya sometido a la esclavitud del pecado. El yo aparece como lugar paradigmático en el que se percibe adecuadamente la relación y la distinción entre la Ley y el pecado. Con ello alcanza su punto culminante no sólo 7,14-23 sino el entero discurso iniciado en 7,7. Quien habla en 7,14-25 es el cristiano que contempla, desde su hoy de redimido, su pasado de sometimiento al pecado y a la muerte. Es ante todo el mismo Pablo, antiguo judío, que liberado en Cristo, puede dar gracias a Dios. Rom 7,7-13 está configurado según el modelo de la narración del Génesis sobre el primer pecado. En 7,14-25

el módulo lo ofrece un motivo de la literatura antigua, expresión de una experiencia universal.

La liberación del pecado y de la muerte es referida a la acción del Espíritu. Para quienes están en el ámbito de Cristo Jesús, la condena del pecado por la muerte del Hijo no supone sólo la absolución (8,1) de la condena que merecían por su antiguo servicio al pecado (7,25b), sino que también se ha visto afectada sustancialmente su relación con la Ley. Es la acción del Espíritu la que hace posible que el cristiano se ajuste en su conducta a la exigencia de la Ley (8,4).

La Parte III sitúa Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la Ley. En Gal los bienes salvíficos se vinculan a la fe (Gal 3,14 y 3,26-29); y, antes (Gal 3,10-13; 3,15-22) o después (Gal 4,1-7), se niega a la Ley cualquier eficacia en relación con aquellos bienes. La Ley y Jesucristo sólo se oponen de forma indirecta, a través de las actitudes que implican los sustantivos «obras» y «fe». La imagen de Gal sobre la Ley es vasta y al mismo tiempo negativa. Gal está orientada a poner de relieve la exclusión de la Ley como medio de justificación. Hasta Rom 7,6 Pablo mantiene los elementos fundamentales de la reflexión en torno a la Ley de Gal, poniendo el acento no tanto en la Ley en sí misma sino en sus relaciones con los sujetos a los que afecta y particularmente con el pecado. El carácter universal de la economía de la fe es el objetivo fundamental de Rom, acentuando (Rom 3,28; 4,6) la exclusión de las obras de la Ley en orden a la justificación. La Ley se convierte en profecía de la manifestación de la justicia de Dios por la fe (Rom 3,21-22). Las diversas afirmaciones de Rom 3,20b; 4,15; 5,13.20a y 7,5 sobre la relación Ley-pecado acentúan uno de los aspectos más negativos de la visión de Gal (cf. Gal 3,19b). Al dramatismo de la pregunta: ¿La Ley es pecado? (Rom 7,7a) corresponde todo el esfuerzo del Apóstol para negar absolutamente tal implicación y reafirmar, a pesar de todo, esa relación en Rom 7,7-25. El pecado, dueño y señor del yo de carne, explica la paradoja de una Ley de vida que tuvo consecuencias de muerte (Rom 7,10-13); pero la acción de Dios en el Hijo por el Espíritu se orientó a que la justa exigencia de la Ley se cumpliera en nosotros (Rom 8,2-4). Frente al antiguo servicio en la vetustez de la letra, el creyente sirve en la novedad del Espíritu (7,6b). Las afirmaciones de Rom 7,7-8,4 no significan una ruptura con lo afirmado en 1 Cor, Gal y Rom 2,12-7,6; pero representan una novedad: la última etapa del camino en el que el israelita Pablo tuvo que repensar el sentido de los dones de Dios a su pueblo, entre ellos el de la Ley (cf. Rom 9,5), a la luz de la gracia ofrecida en la entrega amorosa del Hijo de Dios (cf. Gal 2,20s), y considerar el mandamiento del amor, en que aquella encuentra su síntesis y plenitud, como cumplimiento de la Ley (Rom 13,8-10).

El autor ha procedido en sus análisis a la par con rigor y claridad. Ha prestado atención, cuando era el caso, a variantes textuales y se muestra muy atento a la estructura de las frases y al puesto y correlación de los sintagmas más significativos. El enfoque de una misma sección bajo diversos aspectos da pie a un avance en espiral; pero logra no caer en la reite-

ración. Ha acertado a dar una explicación de la doctrina paulina sobre la Ley que hace superflua las fáciles salidas de la denuncia de contradicciones, el recurso a una rápida y drástica evolución o a la adaptación unilateral a situaciones conyunturales. Parece que nuestro autor ha mostrado la estabilidad y coherencia de la doctrina del Apóstol sobre la Ley, abierta a ahondamientos novedosos cuando se plantea a fondo, como en la sección estudiada, cuestiones anteriormente sólo insinuadas o aludidas de paso.

Consideramos que es un estudio que merece la atención de los exegetas. Está claro que cada uno podrá discutir o matizar algunas interpretaciones. Por nuestra parte sugerimos al autor que confronte su afirmación de que Pablo se preocupa de indicar que el ha dejado de pertenecer al judaísmo por el hecho de su conversión (p. 21), con el libro de K.-W. Niebuhr (Tübingen 1992) sobre la identidad judía de Pablo según su descripción en sus cartas. No hay mejor parabién para una muy buena tesis que el desear y esperar que sea muy tenida en cuenta y discutida.

Ramón Trevijano

C. Bernabé Ubieta, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*. Institución San Jerónimo, 27 (Estella: Editorial Verbo Divino 1994) 305 pp.

La autora se propuso descubrir si existen tradiciones estables sobre María Magdalena, sobre su figura e importancia en el movimiento de Jesús, en la primera comunidad y en el cristianismo primitivo, así como la trayectoria de dichas tradiciones durante los siglos I-III, con prolongaciones en los siglos IV-VI. Se centra en el uso que los textos evangélicos y las obras extracanjónicas tempranas hacen de tales tradiciones. Sigue el método histórico-crítico, con particular atención al análisis redaccional y la interpretación targúmica de ciertas tradiciones del A.T., estudiando la forma en que afecta a los textos donde aparece María Magdalena. No deja de señalar que tiene en cuenta la denominada «hermenéutica de la sospecha», categoría central en la exégesis feminista. Aplicada al tema de la mujer se trata de la influencia sobre los textos de la mentalidad androcéntrica de la sociedad patriarcal en la que se extendió la Iglesia y se desarrolló el proceso de composición de los evangelios. Tal como lo describe, el método hermenéutico feminista propone ver en la Escritura un prototipo histórico con tradiciones opresivas y liberadoras del cual se pueda aprender eligiendo lo que ayude y favorezca el proceso de liberación.

En Mc el dato de un grupo de mujeres testigos de los acontecimientos (la muerte, sepultura y resurrección de Jesús) es firme, y la presencia de María Magdalena entre ellas es mencionada siempre y en primer lugar. El evangelista dice de estas mujeres que estaban ya en Galilea

siguiéndole y sirviéndole. María Magdalena es presentada y definida como auténtica discípula de Jesús. Siguiendo a Munro, nuestra autora cree que el grupo de tres en el que se nombra a María Magdalena es paralelo al de los discípulos varones formado por Pedro, Santiago y Juan. La mujer de la unión de Betania y su gesto de autodonación, puestos al inicio de la pasión, ejemplifican hasta dónde debe llegar la entrega. Sostiene que la tradición de aparición angélica en Mc 16,1-8 y par era primitivamente una cristofanía que se degradó en angelofanía para preservar a los apóstoles las primeras apariciones del Resucitado. En el anuncio del joven, que reciben María Magdalena y sus compañeras, resuena el kerigma pascual primitivo. Las mujeres también fallan, no por ser mujeres sino por ser discípulas. Es un aviso del peligro de no ser fieles al mandato del Resucitado de ser sus testigos. Las mujeres, que han permanecido fieles, incluso cuando los discípulos varones han abandonado, y que ahora se callan, enseñan que hay que estar vigilantes para no fallar en la proclamación del mensaje. Marcos presenta cuatro «Chreias» sobre mujeres particularmente importantes para comprender lo que significa ser discípulo (5,25-34; 7,24-30; 12,41-44; 14,3-9). En 15,40-41, el discipulado y el seguimiento ya no son presentados de forma paradigmática y anónima, como sucede también durante la pasión, sino que son encarnados y atribuidos a unas mujeres concretas: María Magdalena y las demás, que están sugiriendo una novedad, la apertura del discipulado a la mujer, a la vez que se las relaciona estrechamente con la misión. En el momento decisivo de la muerte de Jesús es cuando pueden ser entendidos dos temas que han aparecido a lo largo del evangelio: el mesianismo de Jesús y el auténtico discipulado. El discipulado se ha abierto a los gentiles y a las mujeres. Pese a estas apreciaciones, cree que Marcos refleja una Iglesia en proceso de acomodación a la sociedad patriarcal de su entorno. Se pone por escrito en la misma época que Col, Ef y 1 Pe, en que se acepta el sistema vigente de la casa patriarcal. Sin embargo, insiste en que en Mc hay una constante alusión al cambio de criterio valorativo, a la ascensión sin miedo de la lógica del Reino, y la función de la mujer en la comunidad es un tema en el que indica directamente esta novedad.

Le parece acertado afirmar que «servir» en Mt 27,55 está designando y calificando el seguimiento de estas mujeres como el del auténtico discípulo al servicio del Reino. Con la muerte de Jesús termina una economía religiosa que discriminaba religiosamente a las mujeres y a los gentiles. El gesto de la mujer que reconoce en Jesús al Mesías esperado y derrama un ungüento caro sobre él, se convierte en profético y anticipa la decisión que habrían de hacer otras mujeres, María Magdalena y las demás, durante la muerte de Jesús y ante la tumba vacía, al reconocer en las señales la auténtica identidad de Jesús. María Magdalena se transforma en receptora de la noticia de la irrupción del tiempo definitivo acaecida con la muerte y resurrección de Jesús y enviada a anunciar esta buena noticia. La nueva comunidad representada aquí por gentiles y mujeres habla del trastocamiento de valores que supone el Reino de Dios.

En Lc la mujer que unge los pies de Jesús, hace algo más que agradecerle y reconocerle como profeta escatológico. Le prepara para el camino y la misión que va a iniciar y que entraña la pasión, muerte y sepultura. María Magdalena, una ex-endemoniada, es definida como una mujer que ha experimentado de forma plena la presencia del Reino y la liberación que llega con él. María Magdalena es una discípula de los de la primera hora, que va a iniciar su aprendizaje mientras acompaña a Jesús en su viaje a Jerusalén; pero a la vez Lucas ha matizado el «ir con Jesús» de María Magdalena al reinterpretar la categoría de servicio desde la práctica y necesidades de sus comunidades. En Hch 1,14 María de Nazaret, la madre de Jesús, ha tomado el primer puesto en el grupo de mujeres que había sido ocupado por María Magdalena, quien pasa a ser una de las mujeres anónimas incluídas en el grupo inicial de discípulos de Jesús. María Magdalena estaba entre el grupo de discípulos a los que Jesús resucitado constituyó en testigos suyos (Lc 24,48), y a los que mandó esperar el Espíritu antes de comenzar la misión. Lucas ha reducido su papel e incluso la hace invisible en la segunda parte de su obra, quizás para evitar que las mujeres de su comunidad la tomasen como modelo y legitimación de unas funciones o comportamientos que chocaban con la estructura de la casa patriarcal, y que sí eran reivindicados por grupos que quedaron fuera de la gran Iglesia. Trata de restringir el papel de la mujer, proyectando en las primeras discípulas el papel que se deseaba para su comunidad y situación, y evitando la mención de María Magdalena. Lucas ha suavizado un tanto el reto que suponía el mensaje de Jesús sobre el Reino.

Lo que caracteriza la mención de María Magdalena en Jn es la cristofanía que recibe y que se cuenta en una larga narración (20,11-18). Jn, inspirándose en Zac 12,12-14, ha mencionado a cuatro mujeres a los pies de la cruz de Jesús, que simbolizan ese nuevo pueblo de Dios, que ha creído en Jesús recibiendo la corriente de agua viva, el espíritu purificador (Jn 13,10), que les ha hecho constituirse en el Resto, en la comunidad mesiánica depositaria de las promesas de la Nueva Alianza. María Magdalena y las parientes de Jesús al pie de la cruz simbolizan al Israel escatológico, que nace de Jesús y en torno a él. El desarrollo narrativo de Jn 20 hace lógica la atribución a María Magdalena de una simbolización comunitaria que se muestra en los vv. 1-2.11-18. Jn se sirve del Cantar para expresar el aspecto relacional de contacto personal e íntimo entre Jesús y su comunidad y a la vez cada cristiano. Recogió una antigua tradición que hablaba de una cristofanía a María Magdalena y la desarrolló narrativamente, en el trasfondo de la interpretación derásica del Cantar, para indicar que Jesús era el único que podía dar un conocimiento de Dios, en polémica con las escuelas rabínicas y las sectas místicas.

María Magdalena sería protagonista de tres tradiciones distintas que se unieron en la narración de la muerte y resurrección de Jesús: 1) Muerte y Sepultura; 2) Visita a la tumba o Tumba vacía; 3) Apariciones. Parece firme el testimonio tradicional que hablaba de una cristofanía a María Magdalena, conservada en Jn 20,14-18 mejor que en Mt 28,9-10, y que es

más arcaica que la narración de Mc 16,1-8, la cual presenta rasgos de una reflexión teológica posterior más elaborada. La tradición kerigmática (1 Cor 15,5-8; Lc 24,34 etc) y las narraciones evangélicas son igualmente importantes y antiguas, con finalidades diversas. En todos los evangelistas hay cierta relación entre el episodio de la unción de Jesús por una mujer, al comienzo de la Pasión (Mc 14,3-9 par), o bien al comienzo de su camino hacia Jerusalén, que también implica la pasión (Lc 7,36-50), y la narración de la visita a la tumba de María Magdalena y sus compañeras. Se ha identificado a María Magdalena con la mujer pecadora de Lc 7,36-50. Hay que preguntarse si existen dos tradiciones o una sola tradición con desarrollos diferentes y usos teológicos diversos. Los escritores sirios parece que partieron de los textos evangélicos y siempre diferenciaron sucesos y protagonistas. Los exegetas alejandrinos y latinos tienen cuidado en diferenciar. Los predicadores recurren a la alegoría y hablan de una sola. Hasta el Vaticano II ha persistido la identificación de las tres mujeres en la tradición occidental; por el contrario la tradición oriental siempre las ha diferenciado. Entre los exegetas modernos o bien se trata de dos sucesos distintos que se han confundido en la tradición oral o bien se defiende un único suceso que se habría desarrollado de forma diferente en la tradición oral y se habría redactado de acuerdo con la teología de cada evangelista. Nuestra autora concluye también por una sola tradición en los episodios de unción, que estaba desde el principio en relación con la de la sepultura. De esta relación literaria nació la identificación entre la mujer que unge a Jesús y María Magdalena. Existía una tradición que hablaba de algunas mujeres que habían acompañado a Jesús desde Galilea hasta el final de su vida en Jerusalén (Lc y Mc). Sobre el nombre de estas mujeres Lc presenta una tradición propia. En las diferentes tradiciones permanece el nombre de María Magdalena.

En el *Evangelio de María*, Mariam es presentada con una autoridad superior a la de Pedro, incluso se alude a un conflicto entre los dos. Esta discrepancia entre Pedro y Mariam, que aparece también en *Pistis Sophia* y en *Evangelio de Tomás*, está indicando con mucha probabilidad un enfrentamiento entre grupos gnósticos y otros de la Gran Iglesia. Se trasluce que entre los temas en conflicto está la posición de las mujeres y la validez de la experiencia visionaria. En *PsSph* María Magdalena tiene un protagonismo mayor que la madre de Jesús. Puede subyacer la polémica entre dos tipos de mujer con consecuencias en la praxis eclesial. La implicación de Mariam en escritos de gran carga sexual como las *Cuestiones de María* iba a provocar una reacción que eliminaría la importancia de esta figura. Las características positivas con las que es descrita Mariam en los *Hechos de Felipe* están teñidas de las ideas gnóstica y encratitas de la obra. Entre los gnósticos se da una tendencia a universalizar y simbolizar la figura y el nombre de Mariam o Mariamme, como receptora y transmisora de una revelación especial. Llega a ser el prototipo de los que reciben la gnosis a través de visiones o de los que se unen a Cristo a través del ascetismo. En uno de los *Salmos Maniqueos* se narra de forma lírica el encuentro entre el Resucitado y María Magdalena. El *Evangelio de*

Pedro muestra la consideración que ya se tenía a María Magdalena en una comunidad judeocristiana que está aún cerca de la época apostólica. En la *Carta de Tiberio a Pilato* vuelve a ser presentada como «discípula» de Jesús; entre todos los discípulos es ella quien hace el largo viaje y toma la defensa de Jesús. También en la *Epistula Apostolorum*, tradición temprana y de signo contraria al gnosticismo, se pone de manifiesto la importancia de María Magdalena; aunque en la versión copta se descubre la tendencia a ocultar su preeminencia y a la confusión entre las mujeres evangélicas llamadas María. En la *Didascalia Apostolorum* se trata de legitimar, usando el nombre y ejemplo de María Magdalena y las demás, que las mujeres sean maestras y enseñen en nombre de Cristo. El texto de los *Canones Apostolorum* pone en evidencia una polémica en la que algunos grupos reivindicaban el derecho de las mujeres a celebrar la Eucaristía. Aquí son las mismas Marta y María las que apoyan esta posición. Hay evidencias de que otros grupos legitimaban su enseñanza en María Magdalena. A ello aluden Hipólito y Orígenes. En himnos litúrgicos tardíos, que datan del siglo V-VI en Siria, se encuentra la sustitución-identificación de María Magdalena con María de Nazaret, la madre de Jesús. Hay muestras de esta misma confusión en Efrén de Nísibe (306-373), Teodoreto de Ciro (393-466) y Jacobo de Serug (s. VI), así como en el Talmud de Babilonia. Así como los gnósticos hacían de Mariamme el prototipo del auténtico gnóstico, hay una línea que tiende a hacer de María el tipo o símbolo de la Iglesia. La autora estima que el camino que llevaría a ver en María un tipo de la Iglesia, así como el uso que hicieron los gnósticos de María Magdalena como receptora de la revelación, sabiduría personificada, compañera de Cristo, comenzó ya con bastante probabilidad en el cuarto evangelio. Otro motivo que se ha hecho evidente es el interés por acallar reivindicaciones basadas en la figura y actuación de María Magdalena. La autora cree que todos estos textos muestran un cambio producido en la Iglesia entre el siglo II-III en la concepción de la autoridad y de la Eucaristía, que afectó a las mujeres y fue problemático. No se llevó a cabo sin discrepancias y controversias

La autora utiliza la tercera línea de hermenéutica feminista, que el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre «La Interpretación de la Biblia en la Iglesia» describe como la forma crítica que procura redescubrir la posición y el papel de la mujer cristiana en el movimiento de Jesús (aquí el tema deja fuera de cuestión las iglesias paulinas), desde el presupuesto de que en esta época se habría adoptado el igualitarismo; pero esta situación ha sido disimulada en su mayor parte por los escritos del N.T. y aún después porque el patriarcalismo y el androcentrismo han prevalecido progresivamente. Opinamos que en muchas de sus apreciaciones late una confusión entre la igualdad de los cristianos «bajo la gracia» (Rom 6,14-15), en la llamada al seguimiento (Mc 8,34-38), y la elección para distintas funciones (Mc 3,13-15; Rom 12,4-8), para esta o aquella vocación (Gal 2,7-9). Utiliza también una hermenéutica de la sospecha: para llegar a la verdad es necesario no fiarse de los textos sino buscar las indicaciones que revelan otra cosa distinta. También su objeto es

la reconstrucción histórica de una situación innovadora, instituida en el movimiento de Jesús, frente a lo que era habitual en la sociedad judía y grecorromana de la antigüedad, más que el estudio objetivo de la concepción de la mujer expresada en el N.T. y en los documentos de la gran Iglesia. En la medida en que la autora se apoya sobre una construcción hipotética, interpreta los textos de modo parcial y tendencioso y, por tanto, muy discutible.

Opinamos que hay grandes conceptos que pierden mucho asociados a calificativos, que en sí no tienen por qué ser negativos. Le ha ocurrido a «democracia» cuando ha ido ligada a «orgánica» o «popular». Parece que con «teología» y «exégesis» ocurre algo semejante. Nuestro siglo ha visto una proliferación de teologías con apellido y de corta vida. Resulta fácil que impliquen apriorismos ideológicos o culturales que, desde la «sospecha», hacen proyecciones anacrónicas que desvirtúan el alcance de los datos ponderados. En el caso del libro que presentamos es lástima que esto se haga notar en repetidas ocasiones, pues muy a menudo contiene observaciones atinadas y una visión de conjunto enriquecedora sobre el papel de María Magdalena y otras mujeres neotestamentarias, así como sobre el proceso de manipulación de esas figuras en tradiciones heréticas o marginales y, cómo no, también en algunos documentos de la corriente católica.

Ramón Trevijano

2) SISTEMÁTICA

E. Zoffoli, CP, *Mistero della sofferenza di Dio*. Il pensiero di S. Tommaso, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica: Studi Tomisitici 34 (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1988) 85 pp.

Es éste un ensayo escrito con la pasión del teólogo que se propone desenmascarar un error, según él, común a toda la corriente teológica cuyos protagonistas agrupa bajo la atribución de «nueva teología», heredera del modernismo o neomodernista en sí misma. Santo Tomás es la instancia a la que referir el error por contraste entre el pensamiento del Aquinate y el desvío antropomorfa de los nuevos teólogos, aunque éstos sean lo mismo Hans Küng que Jean Galot, Karl Rahner o Jürgen Moltmann que Bruno Forte, o H. Mühlen que Piero Coda. El autor se muestra opuesto al discurso pasionista sobre Dios, que de hecho considera, de una u otra forma, patripasiano, tan contrario a la doctrina del Doctor común como alejado de la dogmática ortodoxa del catolicismo.