 Salmanticensis 67 (2020) 141-167

Víctor Herrero de Miguel, *Carne escrita en la roca. La poética implícita del libro de Job*, Tesis y Monografías 71, Verbo Divino, Estella 2018, 574 p.

El libro corresponde a la publicación de la tesis doctoral defendida por el autor (a.) en la Universidad Pontificia Comillas en 2017 bajo la dirección del Dr. Enrique Sanz Giménez-Rico S.J. Para el autor, en el libro de Job podemos encontrar "un poema sobre el arte de hacer poemas, un metapoema que se ocupa de la poesía" (p. 29). El autor se propone hacer aflorar la poética implícita en el libro por medio de la escucha de la voz de Job. Para ello, el autor propone un diálogo a tres bandas: Job, los poetas clásicos (castellanos), y él mismo. Tres poetas entre los que se establece una conexión hermenéutica en la que el diálogo es posible. El imposible diálogo entre Job, sus tres amigos y Elihú, es posible entre Job, los poetas y el autor.

El autor elabora su propia teoría literaria y cita diversas obras de teoría literaria (A. García Berrio, *Teoría de la literatura*; R. Jakobson, "Linguistics and Poetics"; C. Guillén, *De la forma a la estructura*; R. Wellek (el autor escribe Welleck, por un desliz, p. 49, nota 27), *Concepts of Form and Structure*; J.L. Austin, *How to Do Things with Words*; J.R. Searle, *Speech Acts*; R. Barthes, *La mort de l'auteur*; M. Foucault, *Qu'est-ce qu'un auteur ?*; J. Cohen, *Structure du langage poétique*; J. Ferraté, *Teoría del poema*; F. Stanzel, *Theorie des Erzählens*; W. Booth, *The Rhetoric of Fiction*; S. Chatman, *Story and Discourse*; S. Rimmon-Keinan, *Narrative Fiction*. Así, trata sobre la relación entre *literariedad* y *poeticidad*, o sobre la que existe entre lo que llama *actos de habla* del *autor real*, el *narrador* y el *personaje* (p. 56-58). Define como *actos de habla* "la emisión de un enunciado realizada en las circunstancias apropiadas y que genera unos efectos determinados" (p. 55). De la disonancia entre el *acto locutivo* (lo que el texto dice) y el *acto ilocutivo* (los efectos que el texto produce) emerge el *yo poético*. Es decir, la maldición del día de nacimiento no lleva a la aniquilación del *yo* que habla, sino precisamente a su emergencia. Maldiciendo, hablando, es como este *yo* se hace presente: "vivir es producir el poema" (p. 58).

En la *Parte I* del trabajo, titulada *Poemas en el aire* (p. 39-469), el autor analiza todos y cada uno de las intervenciones poéticas de

Universidad Pontificia de Salamanca

Job anteriores a la intervención final de Dios. Cada uno de ellos son abordados de forma individualizada, teniendo en cuenta la división en capítulos, pero prestando atención también a la "progresión temática y formal" a lo largo de todo el libro (p. 31). En cada capítulo procede del siguiente modo: a) *Traducción*. El autor ofrece una traducción propia, buscando "un texto castellano que transmita actualidad y fuerza poética" mediante "la musicalidad de las palabras, las conexiones semánticas existentes..., los tropos y las figuras, ... el universo de sentido al que cada verso apunta" (p. 31). En su traducción, el autor cuida los posibles juegos sonoros (aliteración) a los que dé lugar el texto –como en la traducción de הָאֹמֵר לַחֶרֶס וְלֹא יִזְרָח (Job 9,7) como "Veta al sol su luz" (p. 137)–, e incluso el ritmo del endecasílabo donde sea posible. b) *Notas a la traducción*, en los que aborda con bastante amplitud las cuestiones de crítica textual o las razones de tipo poético que justifican la traducción. Tiene en cuenta los comentarios a Job de Gray, Morla, Alonso Schökel–Sicre, Clines, Mies. Fohrer, Dhorme, Morla, Seow, entre otros. c) *Presentación*, de carácter breve, en el que aborda algún motivo que en cierto modo unifica temáticamente ese poema. d) *Ambiente estructural*. Reconoce que identificar qué es la estructura de un texto "no es un asunto nada claro" (p. 49). Siguiendo a Simian Yofre, prefiere hablar de "ambiente estructural", que determinaría los movimientos o partes de un poema en tanto "segmentos que se articulan y forman un conjunto compacto susceptible de ser captado como tal" (p. 50). e) *Desarrollo*, que constituye el comentario a los elementos del ambiente estructural presentado en el punto anterior para poder escuchar lo que la voz de Job dice sobre su voz, de tal forma que encontremos en ella "una reflexión acerca del lenguaje" (p. 32). f) *Teología de la poética*, breve apartado final que recoge sintéticamente el fruto de cada lectura.

El autor, como buen crítico literario, cobra la necesaria distancia respecto de la obra literaria para evidenciar sus sentidos –como se puede apreciar en la profundidad del análisis filológico y en la discusión de las distintas posibilidades de traducción, o en la determinación del ambiente estructural–, pero esta exigencia no le hace olvidarse de que él mismo es un poeta. La poesía es una experiencia y un quehacer universal a todo ser humano, como es también universal la experiencia del dolor y de la búsqueda de su superación por medio de la palabra. Por ello, el autor hace el esfuerzo poner en diálogo a Job y a los poetas de nuestro tiempo, cara a cara. Cada poema de Job viene leído a luz de un texto de un poeta contemporáneo en un interesante círculo intertextual que los hace ser contemporáneos, hasta el punto de atreverse a decir, por ejemplo, a propósito de la poética implícita de Job 21,2-34 en comparación con el poema *Epístola a los transeúntes* del poeta peruano César Vallejo, que "Job hace suyo el

Universidad Pontificia de Salamanca

verso de César Vallejo y derrama su *inmensidad a cántaros*" (p. 340). Los capítulos que analizan los poemas de Job toman su título de una frase tomada del poeta de turno. Recogemos aquí los textos analizados y la poética implícita que subyace en cada uno de ellos, junto con su título y el nombre del poeta que dialoga con Job.

1. Job 3,3-26 (*Cantar la canción errónea*, Antonio Gamoneda). En el arranque de su discurso, Job expresa el deseo de muerte, de quedar en la nada; de cuya experiencia surge el *yo poético* renacido, precisamente en el poema, a través de la palabra gritada.
2. Job 6,2-30 (*El desvío necesario*, Juan Ferraté). En la primera respuesta a Elifaz se vislumbra un uso del lenguaje desviado del uso normal, que es en lo que radica el lenguaje poético, un desvarío verbal provocado por el sufrimiento y la decepción ante el comportamiento engañoso de sus interlocutores, lo que le impulsa a salir.
3. Job 7 (*Carne hecha palabra*, Juan Antonio González Iglesias). Es "un poema levantado entre el cuerpo y la palabra" (p. 117), en un movimiento giratorio triangular vida-expresión-vida: "para el yo poético, la palabra es una forma de existir: a ella se llega desde la experiencia y desde ella se encara el mundo" (p. 128), y desde ese cuerpo lacerado interpela a Dios.
4. Job 9,2-36 (*Arañando el lenguaje*, Blas de Otero). En la respuesta a Bildad, el yo poético constata "la imposibilidad del único diálogo necesario: el que él, constructor del discurso, quisiera entablar con Él, constructor de la vida" (p. 144) con un movimiento ondeante entre el *yo poético* y Dios, en el que Job experimenta los límites del lenguaje, a pesar de lo cual sigue caminando y arañando sobre el lenguaje buscando un sentido.
5. Job 10,1-22 (*La vida más honda*, Eloy Sánchez Rosillo). Todo poema es *taller* y *obra*, y el poeta construye su obra en medio de la *experiencia* de la vida. Poesía y experiencia vital están en referencia recíproca. Este poema encuadra la experiencia de Dios –quién *es* Dios (v. 2-7) quién es Dios *para mí* (v. 8-12), quien es Dios *en verdad* para mí (v. 13-17)– en medio de una declaración de intenciones poéticas (vv. 1 y 18-22). El *yo poético* desciende a los abismos, fondos y cimientos de Dios para observar su altura.
6. Job 12,2-35 (*La palabra ante el abismo*, Antonio Gamoneda). En la respuesta a Sofar, la palabra aparece como algo *frágil* comparada con el abismo de la caducidad y el dolor, pero

Universidad Pontificia de Salamanca

es también la *esperanza* última. Los poemas de Job 12–14 se pueden entender como un tríptico que presentan la palabra del hombre (Job 12), el rostro de Dios (Job 13) y el rostro del hombre (Job 14).

7. Job 13,1-27 (*Un faro de niebla*, José Mateos). La palabra se revela como "*faro de niebla*, instrumento, precario y precioso para alumbrar la vida y vislumbrar en ella, en sus claroscuros, la presencia de Dios" (p. 218). El *yo poético* expresa un deseo de hablar con Dios, de ser escuchado y de poner en juego la vida por medio de la palabra. Nos aparece el Dios que escribe sobre el ser humano por medio del dolor (Job 13,26).
8. Job 13,28-14,22 (*Un deslumbrante corazón*, Juan Gil-Albert). La caducidad del ser humano comparada con la esperanza del árbol. Pero en descubrir las sombras de desesperanza que alberga el ser humano por medio de la palabra reside su propia dignidad.
9. Job 16,2-22 (*Verdad del aire*, Carlos Puyol. Expresa "la irreductibilidad de la experiencia de Dios a una fórmula verbal, la necesidad de liberar, por medio del lenguaje, la atadura a la que la palabra ha sido sometida" (p. 268). La tarea poética de hablar de Dios y sobre Dios le conduce a Job al fondo de la existencia humana misma.
10. Job 17,1-16 (*A favor de la vida*, Joan Margarit). "Job … se adentra en la muerte asido al hilo de la palabra [… y …] pide a Dios que sea garante del proceso" (p. 297-298).
11. Job 19,2-29 (*Entre el ser y la nada*, Juan Cobos Wilkins). Job mantiene con su palabra un difícil equilibrio entre la *nada* y el *ser*, es decir, "entre *la vida sin Dios* (v. 2-22) y la vida soñada junto a Él (v. 25-29).
12. Job 21,2-34 (*Inmensidad a cántaros*, César Vallejo). La experiencia de la vida cuestiona la verdad recibida sobre el desgraciado destino que le espera al malvado. Job acude a la palabra "como a un ancla que le mantiene sujeto a la vida" (p. 340), deshaciendo el camino que comunica la palabra y la experiencia, en un ejercicio poético de deconstrucción.
13. Job 23,2-17 (*Un pulso que golpea las tinieblas*, Gabriel Celaya), Job busca a Dios a lo largo de un amplio horizonte geográfico y cósmico, sin poder encontrarlo, para, quizá, poder encontrarlo escondido en la palabra que habita en lo íntimo del hombre.
14. Job 24,1-17.25 (*Libre en esta inmensa celda*, Gloria Fuertes). Job se adentra en una descripción metafórica del mundo, lo que le llena de dolor, pero "a pesar del dolor que le provoca

Universidad Pontificia de Salamanca

todo cuanto nombra (o precisamente porque el dolor nace del acto de poetizar), Job encuentra en su palabra un oasis de libertad en la inmensa *celda de castigo de la tierra*" (p. 395). Del yo poético se destaca "la convicción de estar mirando atentamente el mundo y catalogando el caos con honestidad (v. 25)" (p. 384).

15. Job 27,2-6.11-12 (*El extraño fósforo de la vida*, William Carlos Williams). Otro triángulo entre *Dios*, la *vida* (vosotros) y la *palabra* (yo) por medio de una palabra que "enciende y mantiene iluminado el fondo secreto de la vida" (p. 392).
16. Job 29,2-25 (*Sin dirección y para siempre*, Luis Rosales). Poema *onírico* en el que Job vuelve a la tienda de la juventud y a las puertas de la ciudad, y hace de su vida "una carta sin dirección (¿a quién habla?) y escrita, aunque focalizada en su pasado, para siempre". El poema bascula entre "el dinamismo relacional de la palabra y la evolución del yo poético hasta el punto de identificarse, en el último movimiento de la pieza, con la imagen de Dios que ofrece en el inicio de la misma" (p. 414).
17. Job 30,1-31 (*La palabra fatigada*, Blanca Varela). En estrecha relación con el poema anterior y con el siguiente, la "realidad simbólica" aparece en este texto como cifra de la "realidad exterior": "Así funciona la poesía de Job: ofreciendo como verdad la verdad poética" (p. 431). Job busca superar la fatiga de la palabra ante la burla ajena y el silencio de Dios.
18. Job 31,1-40 (*El náufrago metódico*, Luis Rosales). Por debajo de la apariencia de un poema que se presenta como un largo repaso del pasado ético impecable de Job, nos encontramos con un "vasto ejercicio de lenguaje", ya que Job intenta "hacer de la palabra el aval de la vida" (p. 460). "*Como el náufrago metódico*, el yo poético despliega sobre la playa sus días [...] Job, haciendo de Dios el medidor de su vida, afronta un tramo distinto en la relación con Él" (p. 469).

En la *Parte II* del trabajo (Antropología teológica del quehacer poético, p. 473-529) el autor aborda el estudio de las últimas palabras de Job que nos acercan más profundamente al "hombre Job", en las que "de la voz fingida [fingida en el sentido de creada, elaborada a través del quehacer poético] saltamos hacia la forma humana que configura esa voz y que es resultado de ella". Constituyen una antropología abierta a una experiencia de Dios nueva como resultado del quehacer poético.

Las últimas palabras de Job (40,4-5; 42,2-6). En 31,35 Job declara su intención de sellar sus palabas para siempre. Sin embargo, se atreve

Universidad Pontificia de Salamanca

a hablar otra vez tras los largos discursos de Elihú y de Dios. Para el autor Job 40,4-5; 42,2-6 constituye un "texto único", a pesar de estar separados por el discurso de Dios sobre Leviatán y Behemot. No suponen una retractación de lo que Job ha expresado en todos sus poemas anteriores, sino una situación existencial –"soy un ser de paso" (40,4)–,un replanteamiento del discurso, un desplazamiento hacia un silencio temporal –expresado como "con mi mano tapo mi boca" (40,4)– y un lenguaje más profundo desde una nueva ubicación existencial (42,2-6). Job *reconoce* (ידע) la verdadera ubicación existencial de YHWH, su modo de relacionarse con la creación. Por un lado, YHWH tiene un "*poder de*" (יכל) crear las cosas, de dar y hacer maravillas, un poder bueno, que no es un "*poder sobre*" las cosas –que implicaría cólera, violencia, destrucción, como parece que reclamaba Job en la primera parte–. Por otro lado, YHWH actúa desde su "deseo" (מְזִמָּה), en reciprocidad a su "poder". Desde estos presupuestos Job se replantea su relación más profunda con Dios –desde su ubicación existencial personal ("un ser de paso", "no conocía") y la nueva ubicación existencial de Dios (*poder* y *deseo*)–, en la que le pide a Dios que le *escuche* (שׁמע־נא), que le permita *preguntarle* (אשׁאלך) y que le *instruya* sapiencialmente (והודיעני). Así, el *yo poético* de Job se abre a un nuevo diálogo con Dios más profundo.

Traducción e interpretación de Job 42,5. El autor propone una interpretación y una traducción novedosa del famoso versículo de Job 42,5: לְשֵׁמַע־אֹזֶן שְׁמַעְתִּיךָ וְעַתָּה עֵינִי רָאָתְךָ׃ "Te oigo con lo que el oído oye, y mi ojo ahora te ve". Esta lectura viene avalada por Mies, Van Wolde, Clines, y otros. La interpretación tradicional (cf. "Te conocía solo de oídas, pero ahora te han visto mis ojos", en la Biblia de la CEE; "Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos", Alonso Schökel – Sicre) interpreta que la oración da testimonio del cambio que Job experimenta: de conocer a Dios "de oídas" a poder conocerlo y verlo con los propios ojos. El autor se fundamenta en: a) *El valor de la expresión* וְעַתָּה (וְ =) – ¿conjunción adversativa? + עַתָּה – adverbio de tiempo "ahora"). El autor, en contra de la interpretación tradicional mayoritaria –que la considera una expresión adversativa–, opina que "puede ser leída como un puente que une". b) *La consecución temporal entre* שׁמעתיך *y* ראתך. La interpretación tradicional sitúa שׁמעתיך en el pasado habitual o imperfecto ("te conocía de oídas") y ראתך en un pasado perfecto ("Te han visto mis ojos"). El autor considera que las dos formas verbales están indicando un tiempo *presente*. c) *Oír* (שׁמע) y *ver* (ראה) a Dios. Son dos formas paralelas de conocimiento de Dios que están en un mismo nivel, sin relación de oposición entre ellas. Ver a Dios no es superior a oír a Dios, como daría a entender la interpretation tradicional.

Traducción e interpretación de Job 42,6. Para el autor el verso que recoge la última intervención de Job (עַל־כֵּן אֶמְאַס וְנִחַמְתִּי עַל־עָפָר וָאֵפֶר =

Universidad Pontificia de Salamanca

"Por eso me postro –y recibo el consuelo / sobre el polvo y la ceniza"), con toda su complejidad, presenta una "polifonía de sentidos" y tiene un "carácter deliberadamente abierto" (p. 498). El autor lo lee a la luz de los capítulos 40-42 donde Job plantea un lenguaje nuevo y una nueva relación con Dios. En nuestro verso, Job abraza su condición humana ("el polvo y la ceniza") y la celebra ("me postro y recibo el consuelo"). Son las últimas palabras, pero también las palabras nuevas de un hombre nuevo: precisamente del hombre que surge cuando se ha dictado la abolición de la propia existencia (Job 3,3), se ha abierto a la voz poética y declara el asombro por la existencia humana. Frente a los estudios que piensan que "los grandes temas que a lo largo del libro van surgiendo no reciben, ni en el final poético ni en el epílogo en prosa, una completa resolución" (p. 506), el autor cree que precisamente en 42,5-6 encontramos el final poético al que conduce todo el libro. La palabra no como huida de la realidad, sino como profundización en la propia existencia, como estiramiento de la posibilidad de ser. Job, al final, dice conocer quién es él y quién es Dios. Un conocimiento *fingido*, es decir, formado y modelado, creado a través de la palabra. *Palabra* y *silencio* se cruzan para hacer posible el encuentro entre Job y Dios: "A ese Dios, Job llega por la escalera que construyen sus palabras, mientras que ese Dios avanza hasta Job a través del camino que traza su silencio" (p. 513). El silencio de Dios es lo que permite a Job hablar, destruir la imagen que tiene de Dios y de sí mismo, y construir mediante la palabra una imagen nueva de ambos. El autor piensa, incluso, que la alegría y la felicidad son dos de los ejes de la antropología que subyace en el libro de Job (p. 519), y ve su rastro en varios poemas de Job.

Presento, para concluir, algunas observaciones críticas. Se podían haber traducido algunas citas de la Biblia hebrea que quedan solo en hebreo, teniendo en cuenta, además, la gran capacidad del autor por encontrar sugestivas resonancias para verter en español el sentido de los textos hebreos (por ejemplo, 1Sam 24,15 en p. 181; o Jr 20,17 en p. 182; o Jr 20,7 en p. 197; Is 54,2; 58,1 en p. 272; Gn 4,10b en p. 280, o las frases entresacadas del discurso de YHWH en Job 38–39 (p. 478-479).

En Job 12,4.6; 19,21 traduce אֱלוֹהַּ por *Eloah* (pp. 185. 300), mientras que en los demás lugares en que aparece este término lo vierte simplemente por *Dios*. Por el contrario, en Job 12,9, en la única mención de יהוה en toda la sección poética del libro de Job, el tetragrama divino se vierte simplemente como *Dios*, cuando quizá habría sido oportuno dejar alguna constancia suya como *YHWH*, *Yahvé*, *Yahweh*, u otras opciones. Por otro lado, la mayoría de las veces que aparece שַׁדַּי traduce directamente como *Shaday* (no, por ejemplo, en Job 24,11, p. 367). Quizá podría haberse aplicado un criterio más constante a la hora de traducir los *nombres divinos* (*Eloah*, *Shaday*, *El*, *Yhwh*), e incluso

Universidad Pontificia de Salamanca

también los nombres de otras entidades divinizadas o personificadas (Yam, Tannin, Rahab, Sheol).

Quizá hubiera sido bueno dedicar algún apartado a lo que significa *traducir*, ya que el autor se ha esforzado por ofrecer una traducción literaria. Del mismo modo que el autor pretende descubrir la *poética implícita* que subyace en el libro de Job, el lector de este trabajo escudriña también la *teoría de la traducción implícita* que el autor ha empleado para traducir de este modo. Se echa de menos Alonso Schökel – Zurro, *La traducción bíblica. Lingüística y estilística*.

Es posible que a algunos lectores no les parezca suficiente la justificación que ofrece para separar los capítulos 6 y 7 (p. 84, también p. 117), o los capítulos 9 y 10 (p. 144), o los capítulos 12, 13 y 14 (p. 195), o 16 y 17 (pp. 268 y 290), y otros.

No justifica tampoco el autor por qué prescinde en su análisis del encabezamiento metapoético de los poemas que analiza, lo que llama didascalias (p. 144), como "Job abrió la boca y maldijo su día diciendo" (3,1-2), "Job respondió así" (Job 6,1), "Respondió Job" … (9,1), "Job respondió así" (12,1), "Job continuó así du discurso" (29,1), teniendo en cuenta que su estudio versa sobre el *yo poético*. Estos encabezamientos reflejan la voz de un narrador o relator –y no del "autor", como indica el autor en p. 144– que está en un nivel de enunciación superior al del poeta-Job como árbitro de las intervenciones de todo el poema, establece los turnos de las intervenciones de Job y sus amigos, le da pie para que se exprese, e incluso interpreta su mensaje.

Quizá en el estudio del *yo poético* podría haber sido interesante una mirada complementaria al espejo del *vosotros poético* de Elifaz, Bildad y Sofar –e incluso de Elihú–, es decir, al mecanismo por el que el *yo poético* de Job se construye en contraste/repuesta/defensa del *yo poético* de los interpeladores de Job. Este mecanismo parece ser más tenido en cuenta en el análisis de las últimas palabras de Job (40,4-5; 42,2-6, p. 473-501) en el que resuena constantemente la intervención de YHWH, lo que podríamos llamar el *yo poético* de YHWH.

En las *Notas sobre la traducción*, quizá algunas opiniones de determinados autores podrían haber ido a pie de página, p. ej., la aclaración sobre el término צבא de Tur-Sinai, en p. 111, o de Seow en p. 113. Esto hace que no exista un criterio uniforme a la hora de decidir qué elementos va en el cuerpo del texto y qué elementos se relegan a pie de página. Quizá todo lo que es discusión erudita debería ir a pie de página.

En la discusión sobre cuestiones gramaticales se recurre a la nomenclatura de "acusativo de materia" (p. 164), o *dativus incommodi* (p. 161), o *dativo ético* (p. 191), en uso en las gramáticas tradicionales

Universidad Pontificia de Salamanca

de Gesenius-Kautsch o Joüon-Muraoka, siguiendo el criterio de las gramáticas de las lenguas clásicas (latín y griego) que incluso se aplicaron a lenguas modernas, pero que no parece apropiado para las lenguas semíticas. Quizá ayudaría adoptar planteamientos de corte funcionalista –como C.H.J van der Merwe–J.A. Naudé–J.H. Kroeze, *A Biblical Hebrew Reference Gammar*– aunque, ciertamente, esta obra dedicada a la poética implícita de Job no pretende resolver cuestiones gramaticales.

En la misma línea de utilización de una terminología gramatical tradicional, considera el (וְ)עַתָּה de 42,5 ("te conocía solo de oídas, pero *ahora* te han visto mis ojos" en traducción de la CEE) como un adverbio temporal, cuando la expresión וְעַתָּה se podría tomar como un *conector del discurso* (pp. 489-495).

Quizá los apartados llamados *Presentación* y *Teología de la poética* (que son más sintéticos y requieren una mayor elaboración, una mayor *poética*) queden un poco reducidos en comparación con *Notas a la traducción* y *Desarrollo* (de carácter más analítico). Son apartados que quizá se podían haber desarrollado más; en ocasiones suenan repetitivos y da la impresión de que no logran exprimir del todo la poética implícita en el pasaje discutido. Es verdad que el libro de Job parece proceder mediante una repetida reexposición de temas anteriores sin que se perciban muchos avances significativos. Pero resulta sumamente interesante la trabazón que el autor establece en estos apartados entre la poética implícita de Job y la de los poetas contemporáneos que introducen el capítulo.

Algunas erratas en la tipología de expresiones en hebreo: סוי por יום (p. 42), האר por ראה (p. 44), למה אל por למה לא (p. 63), כבתיש por שׁכבתי (p. 65), קוטאש por אשׁקוט (p. 65), ירוח por רוחי (p. 74), הילה por חילה (p. 75), מהל por מחול (p. 89), רוהי por רוחי (p. 90), שׁדי חצי por חצי שׁדי (p. 91), מען por מאן (p. 94), נפשׁי כי אאריך por כי אאריך נפשׁי (p. 97), טבנ por נבט (p. 103), המתם por חמתם (p. 103), לחסי por לחמי (p. 103), חהלהוך por הלהוכח (p. 105), חהלהוכ por הלהוכח (p. 105), בושׁתה por חשׁבו (p. 106), רוּח־כִי חַיָּי por כִּי־רוּחַ חַיָּי (p. 113), רוחי בצר por בְּצַר רוּחִי (p. 115), על־ארת por על־ארץ (p. 121), ערץ חשׁך por ארץ חשך (p. 183), סכמ por מכם (p. 211), ויברה por ויברח (p. 238), צער por צעד (p. 241), לנצא por 2) לנצח veces, p. 243), רוהי por רוחי (p. 290), לא־אבין ול por לא־אבין לו (p. 361), דחא־אל por לא־אחז (p. 361), ונפצנ־אל por לא־נצפנו (p. 369), שׁפה por שׂפה (p. 386), וּלכַח por כַחוּל (p. 401), לימים ממני צעירים por צעירים ממני לימים (p. 420), רְדּפתַּ por תֵּרָדֵף ¿ (p. 426), ־ברבכח por ברב־כח (p. 427), פֹּיִתְשׁ por יִתְפֹּשׁ (p. 427), שׁמעתיך לשׁמע־אזן por לשׁמע־אזן שׁמעתיך (p. 490), דיתעמשׁ por שׁמעתיך (p. 492), היים por חיים (p. 520).

Quizá falte en su análisis alguna obra de referencia de cierto relieve. Por ejemplo, en su discusión filológica no usa W. Gesenius – H.

Universidad Pontificia de Salamanca

Donner (eds), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (edición 18), o el TWAT.

Todo esto no desluce en absoluto el trabajo. El autor merece toda la admiración y respeto por su especial audacia al acometer pruebas y trabajos no fáciles: la traducción del libro de Job, la discusión rigurosa de las cuestiones filológicas que plantea, la comprensión globalizadora de todo el libro tomado en su conjunto. Además, el autor mantiene lo que podríamos llamar una *sintonía poética metodológica* a lo largo de todo su trabajo. Él mismo es un poeta. Y es que la crítica literaria, el análisis filológico y la interpretación científica no están reñidos con que el crítico sintonice poéticamente con el texto analizado. Solo los poetas entienden a los poetas. Solo desde la poesía y desde el quehacer poético puede entenderse la obra de Job. Por otro lado, en el trabajo rezuma la esperanza de una cierta *salvación por medio de la palabra*. Es la palabra lo que le hace al hombre salir de su dolor y ponerle voz al vacío profundo de su existencia para así posibilitar el encuentro con un Dios que permanece en un silencio (a menudo acusador). Podríamos decir que solo la poética de Dios puede curar la herida que grita la poética del hombre. En definitiva, el autor se sitúa en la línea de Alonso Schökel y otros bravos investigadores que tuvieron la audacia de leer la Biblia con ojos de poeta. Le deseamos que su futuro trabajo y su palabra nos enseñen a sintonizar con la Palabra de Dios hecha palabra de poeta.

José Alberto Garijo Serrano

Félix García López, *Al encuentro de Dios en la Escritura. Estudios de teología bíblica,* (Col. Estudios bíblicos), Verbo Divino, Estella 2018, 249 pp.

Al encuentro de Dios en la Escritura. Estudios de teología bíblica constituye un recopilatorio y actualización de trabajos originariamente independientes escritos por el biblista Félix García López, catedrático emérito de Antiguo Testamento de la Universidad Pontificia de Salamanca. La obra, publicada por la editorial Verbo Divino en su colección "Estudios Bíblicos", nace a raíz de la petición hecha por la Asociación Bíblica Española al autor, para ser el primer volumen de una serie de obras recopilatorias de los grandes biblistas españoles de las últimas décadas, con el propósito de visibilizar su excelente producción dispersa en revistas de distinto tipo y ámbito y no siempre accesibles. Con ellas sería posible no sólo percibir cuáles han sido las líneas de investigación de un autor a lo largo de su carrera y su evolución, sino

Universidad Pontificia de Salamanca

también los cambios y avances habidos en la Teología de las últimas décadas y las causas que las han ido provocando.

El volumen está formado por tres partes desiguales. La primera consta de dos capítulos; el primero, *Teologías del antiguo testamento y teologías bíblicas* y el segundo *El lenguaje bíblico sobre Dios*. Ambas sirven de introducción a toda la obra pues en ellos se contextualiza tanto la entidad y evolución de lo que se entiende como Teología del Antiguo Testamento, como la relevancia que tiene comprender adecuadamente qué es y cuáles son las características del lenguaje veterotestamentario, y cuáles son las distintas formas de hablar de Dios y leer las escrituras. La claridad expositiva del profesor García se aprecia notablemente a la hora de presentar los distintos enfoques de las teologías de los últimos años. Habla de teologías de tipo canónico, pluralista, sistemático, mixto y excéntrico presentando las obras de Childs, Rendtorff, House, Brueggemann, Gerstenberger, Preuss, Kaiser, Gunneweg, Anderson, Scobie, Fischer y Andiñach. El estudio permite apreciar las diferencias y semejanzas entre obras que ya son consideradas clásicas en la teología bíblica y sobre todo percibir su evolución. El capítulo concluye con una reflexión sobre el futuro de la teología del AT, para la cual vislumbra que el único camino posible sería una Teología bíblica que se mueva "entre el análisis histórico-literario, la síntesis teológica y el entronque con la realidad actual" (p. 38).

La segunda parte mucho más extensa, con ocho capítulos constituye el núcleo de la monografía y aborda temas específicos de la Teología que, como él mismo indica "gravitan en tono a un tema "Dios", abordado desde la perspectiva de la "teología bíblica"" (p. 18). Son cuestiones sobre la identidad de Dios, el monoteísmo sincretista en Israel, la idea de Dios en el Éxodo, el Dios de la paz, Dios como padre y madre, el aniconismo de Dios, la soberanía de Dios y Dios como fuente de vida. La idea de proceso y evolución en la concepción de la religión israelita, la reformulación constante de ideas centrales o experiencias fundantes, la relevancia de determinados momentos históricos para fijar a Yahveh como divinidad principal y la reforma de Josías como una de las revoluciones más significativas de la religión de Israel son algunas de las líneas comunes que se perciben en ellos. En las explicaciones recorre textos fundamentales de los libros del Génesis, Éxodo, Deuteronomio o Samuel y Reyes, explicando con detalle y claridad los elementos literarios más relevantes y conectando esos textos con otros neotestamentarios. Es muy enriquecedora la propuesta que hace al lector de adentrarse en el mundo metafórico veterotestamentario para comprender la relación entre unas ideas de Dios y otras y cómo se complementan entre ellas, si agotar nunca la identidad de la divinidad. Además visibiliza cómo "en las teologías del Antiguo Testamento se esconde una riqueza fascinante y una

Universidad Pontificia de Salamanca

pluralidad luminosa de perspectivas, que invitan al hombre de hoy a seguir dando testimonio de este Dios sin parangón" (p. 35).

La tercera parte ofrece los capítulos 11 y 12 titulados *Teocentrismo y cristocentrismo* y *Jesucristo "la Palabra de Dios" y la Escritura*. En el primero explica y evalúa el giro hermenéutico y epistemológico provocado por el Concilio Vaticano II y la promulgación de la *Dei Verbum* en los estudios bíblicos católicos de las últimas décadas. Además cómo la trasformación producida en la interpretación de la Escritura ha provocado no sólo cambios en la visión y estudio del Antiguo Testamento, sino también en la relación con el judaísmo y su concepción de la Biblia Hebrea. El autor postula que el teocentrismo debería ser el foco principal a través del cual se mire toda la Escritura. Como él mismo afirma, "a partir de una perspectiva teocéntrica se puede ver la Biblia en su conjunto y en cada una de sus partes como conceptualización de la palabra de Dios" (p. 205). A nuestro juicio ello permite también ahondar con mucha mayor profundidad en la concepción trinitaria del Dios cristiano y sitúa las voces del Antiguo y Nuevo Testamento en un diálogo recíproco con el que se iluminan mutuamente. En el capítulo 12, y en esta misma línea, García López muestra cómo toda la predicación de Jesús y lo que de Él dicen los autores del NT están imbuidas en una forma de narrar y comprender la divinidad que se expande a partir de la Biblia Hebrea que ya era considerada como Palabra de Dios y gozaba de autoridad. En sus palabras, "El Antiguo Testamento es el horizonte decisivo para la percepción del significado salvífico del Jesús Histórico" (p. 213). El último capítulo ahonda en esa relación y muestra cómo conceptos clave como creación, salvación, alianza y promesas se sitúan desde Cristo en un horizonte nuevo. Quizá sorprende la insistencia en la unidad del canon, por ser algo nuclear en la teología católica, pero sin duda, constituye un gran acierto por la denuncia que implica del desconocimiento de muchos cristianos del AT y de la poca estima que se le profesa en algunos ámbitos.

La obra concluye con una extensa bibliografía y unos útiles índices de citas bíblicas y de autores.

El profesor García López es, ciertamente, uno de los grandes exponentes del desarrollo y construcción de la Teología veterotestamentaria en España y un referente internacional. Este recopilatorio es, por tanto, una obra necesaria en la que se percibe la evolución y los cambios de las últimas décadas y permite apreciar cómo algunos elementos ya han sido integrados, pero al mismo tiempo llevan a la reflexión de lo difícil que ha sido cambiar la percepción y entidad del Antiguo Testamento en España. En un contexto teológico en el que sigue habiendo una lucha entre la percepción de la pluralidad y la tendencia a la uniformidad y el pensamiento único, esta obra es absolutamente recomendable y necesaria, tanto para estudiantes de

Universidad Pontificia de Salamanca

materias de Antiguo Testamento como para investigadores del Nuevo, en los que en ocasiones se aprecia un déficit de conocimiento de teologías veterotestamentarias. El esfuerzo por rescatar esta pluralidad de interpretaciones y teologías del Antiguo Testamento, así como hacer consciente al lector de la evolución dentro del pensamiento teológico a lo largo de la historia bíblica son una constante en toda la obra. También lo es afirmar que un mejor conocimiento de estas teologías permite una mejor comprensión de los textos del Nuevo Testamento. Esta colección de artículos ofrece con claridad un estudio completo de teología bíblica en una óptica católica, exponiendo con claridad y hondura que es necesaria la lectura teológica unitaria de la Escritura, viendo cada parte y cada libro como parte de una polifonía en la que las metáforas para hablar de Dios, así como su comprensión se van aclarando, modificando, enriqueciendo a lo largo de la historia. El autor plantea la Teología bíblica como una tarea unitaria en la que se eliminen los dualismos y las simplificaciones.

Su propuesta teológica, además, aunque parte de un estudio serio y riguroso de los textos y de sus contextos no concluye ahí. Hay siempre un esfuerzo por entroncar los temas con la realidad teológica o social actual y pensamos que su obra es un buen ejemplo de esa Teología que combina los elementos del análisis histórico-literario, la síntesis teológica y la realidad en la que nos movemos (cf. p. 38).

Carmen Yebra Rovira

Rafael Aguirre, (ed), *Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2017.

La teología hace una nueva parada en el libro colectivo coordinado por el profesor y teólogo Rafael Aguirre, "Así vivían los primeros cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes". Una obra en la que han participado ocho teólogos, biblistas y expertos en historia antigua, de diversas universidades españolas e internacionales. Forman parte del Grupo de Investigación (GISOC) especializado en el fenómeno de los orígenes del cristianismo. Quiero comenzar subrayando un rasgo inusual en una obra de estas características: la unicidad que nos brindan sobre la interpretación de este tema se combina con la riqueza y pluralidad de sus puntos de vista. Algo poco frecuente en el mundo académico caracterizado por el exceso de celo de las ideas propias. Estamos ante un texto maduro en su reflexión, que refleja bien el dilatado recorrido, teórico y empírico,

Universidad Pontificia de Salamanca

de sus autores, en diálogo transversal con la comunidad académica y con sus diversas disciplinas de conocimiento.

Los autores buscan interpretar cuál fue la novedad de la experiencia religiosa de los primeros cristianos, reconstruyendo el proceso mismo de configuración del movimiento social en sus dos primeros siglos de vida. La cuestión que se dilucida es cómo se pudo producir aquella experiencia de carácter extraordinario, siguiendo la terminología de los autores, dentro de la cultura judía y grecorromana hasta dar lugar a una nueva forma histórica de habitar la relación con Dios. Hoy hablaríamos de un hecho disruptivo, una interrupción en el devenir histórico.

La tesis del libro es que el cristianismo fue un proceso creativo que hunde sus raíces en una experiencia fundante, la muerte trágica de Jesús, un líder de masas en quien habían confiado profundamente y por el que esperaban impacientemente la llegada de un tiempo nuevo. El carácter cristiano de aquel primer movimiento de seguidores de Jesús de origen judío descansa, en primer lugar, en una experiencia de shock, hoy le llamaríamos un trauma, originada por la muerte atroz y cruel de su líder, una sensación de estigma social hacia quienes le seguían en vida (fe discipular), lo que les sumió en una crisis de miedo y desconfianza hacia todo lo que habían vivido. Una profunda desesperanza. El primer cristianismo como proceso creativo es el resultado, a su vez, de una cambio de la percepción de sí mismos, tras las experiencias ekstáticas de carácter revelatorio, testimonios que aluden a encuentros con Jesús en forma de visiones, audiciones y sueños y que apuntan hacia el sentido trascendente de aquel aparente fracaso postpascual. Así entendieron que Jesús vivía de otra forma entre ellos, algo que todavía no habían formulado doctrinalmente y que llamaran resurrección. Y al hacerlo, modificaron también su relación con el Dios de Jesús. En el tránsito de una fe discipular a una fe postpascual es central la interpretación de los orígenes.

Sin embargo, la visión que ofrece esta obra coral es la antítesis a una visión teologizada de la experiencia religiosa. Porque, tomando las palabras de los mismos autores, "la teología no puede ser un manto que se echa encima de la historia para utilizarla de forma interesada, conociendo de antemano el resultado de la misma" (p.11). Y esta es otra de las originalidades del trabajo. Los autores no dan por supuesta la novedad de las creencias teológicas: que Jesús es el Hijo de Dios que fue resucitado entre los muertos y que esta a la derecha del padre. La posición epistemológica que adoptan es la de una radical apertura a lo que acontece en la historia, rebajando cualquier forma de determinismo de lo sagrado. Comparten la preocupación propia de otras disciplinas sociales sobre como irrumpen nuevas subjetividades colectivas en el proceso histórico, emprendiendo la difícil tarea de explicar lo que, a

Universidad Pontificia de Salamanca

mi juicio, se podría definir como un instante de originalidad histórica irrepetible. El cristianismo se puede interpretar, en este sentido, como un acontecimiento de carácter emocional (M. Arbaiza "Volviendo a los orígenes: el cristianismo como acontecimiento emocional", Estudio Agustiniano, 54 (2019), pp. 547-576), con un fuerte contenido subjetivista, en el que la aproximación teológica, en tanto que interpretación sagrada de la historia, sería posterior a la misma experiencia humana.

El libro atiende a un proceso que, a mi juicio, tiene gran actualidad. Se va construyendo el movimiento social desde identidades y culturas particulares hacia un sentimiento de comunión de carácter universal. Situado en unas coordenadas de espacio/tiempo singulares, desde la vivencia de lo que acontecía, se parte de lo particular y subjetivo para ir desplazándose hacia lo que se consideró una verdad universal y objetiva. A lo largo de ochos capítulos se transita desde los primeros refugios emocionales habitados por personas muy plurales según el origen social, étnico, y de género, hacia una comunidad cada vez más amplia, anónima en sus relaciones personales, pero fuertemente cohesionada entorno a una identidad común. Una identidad muy marcada por sus ritos de pertenencia, como el bautismo o la comida eucarística, por las prácticas de fraternidad -la inclusión de mujeres, esclavos e inmigrantes- así como las formas ascéticas de utilizar el cuerpo, entendido como espacio que anuncia un tiempo nuevo. Es una narración sobre cómo se pudo constituir una experiencia entre personas que se reconocieron iguales a partir de la diferencia y cómo se formaron los bordes del movimiento, entre aquellos primeros seguidores en los dos primeros siglos, hasta llegar a formar la ekklesia.

En la forma de ordenar los temas, en su estructura y metodología se muestra un enfoque, y esta es otra de las originalidades del libro, que toma prestado de las aportaciones de las neurociencias y de las psicología una perspectiva cognitiva sobre las formas que tenemos los seres humanos de aprehender el mundo, de relacionarnos entre nosotros, con los objetos que nos rodean, y también con Dios. El libro se inscribe dentro de lo que se ha llamado el giro emocional o el giro afectivo, que propone que las personas se vinculan al mundo no a través de la mente sino a través de todo el cuerpo, entendido como un conjunto de emociones que afecta y que es afectado por el mundo. Se sostiene sobre la tesis de que el conocimiento tiene un componente emocional; de ahí la expresión de cogmoción o razón sentida sea la más idónea. Así, cuando se produce algún hecho o fenómeno que interpela y transforma la forma de pensar (el sistema de creencias, el logos) es porque previamente se ha producido una alteración física y sensorial, que tiene la función de valorar dicho signo según criterios de bienestar o de malestar (ethos). La hipótesis que atraviesa metodológicamente el libro es que las creencias se asientan sobre certezas emocionales,

Universidad Pontificia de Salamanca

convicciones ya incorporadas, acerca de Jesús y su misión, de Dios y su proyecto salvador.

En este sentido, la experiencia extraordinaria a la que dio lugar la fe postpascual, la de la muerte de Jesús y la intuición de que vivía de otra forma en ellos, fue una experiencia sensorial, una alteración de la conciencia que hacía humanamente plausible la expresión de "estar tomado por el Espíritu", una liminalidad que desbordaba todo los límites de lo pensable hasta entonces. El libro destierra cualquier explicación sobrenatural o mágica de algo tan central como la resurrección y la sitúa en el misterio de la misma experiencia humana. Una perspectiva analítica sobre la capacidad humana para el cambio, que hace historizable la experiencia espiritual de sentir "la revelación de Dios" en el mundo.

La estructura del libro responde a esta interpretación. En la forma de ordenar los temas y la exposición se muestra esta nueva perspectiva, muy acorde con los tiempos de giro al cuerpo. Comienza con una brillante explicación sobre lo que es una experiencia extraordinaria, para ir mostrándola en todas sus partes: en el shock emocional de la muerte, en la conciencia alterada de la resurrección, en la liminalidad de la comensalidad, en la conversión del bautismo, en la intensa sentimentalidad de las prácticas fraternales así como en la vivencia corporal del ascetismo como anuncio de algo nuevo. Se puede afirmar que el cristianismo en sus orígenes fue un movimiento profundamente sentimental, diríamos que profundamente femenino en la medida en que la expresión subjetiva y afectiva cobró una especial autoridad epistémica. No es hasta la última parte del libro cuando los autores analizan el surgimiento de las categorías teológicas con las que nombran una nueva relación con Dios a partir de una reinterpretaron de Jesús.

Todas las investigaciones están inmersas en su tiempo de cultura, y esta no es una excepción. Late una preocupación implícita que es la de dar cuenta de las creencias fundamentales del cristianismo. En este sentido, a mi juicio, esta propuesta de interpretación de los orígenes cobra pleno sentido en un tiempo caracterizado por la pérdida de hegemonía cultural y religiosa del cristianismo. Vivimos una crisis del status de cualquier forma de verdad que aparezca como ya dada y, por lo tanto, bajo la apariencia de absoluta. Nos hemos ido despojando de todas aquellas propuestas de sentido basadas en creencias que se presentan como autoevidentes. Esta forma de habitar el presente afecta también a las formas de comprensión de Dios y, sobre todo, cuestiona al Dios de la metafísica, imaginado durante siglos fuera del tiempo/espacio propio del devenir de la humanidad y con una voluntad propia forjada anterior/exterior a la misma historia.

Esta obra reivindica la historia como espacio de experiencia de Dios. Tiene un estilo muy atento a la narrativa de carácter subjetivo, y

Universidad Pontificia de Salamanca

a la vez un marco analítico que radicaliza la propuesta de encarnación o incorporación de las creencias religiosas como condición para la experiencia del misterio de Dios. Por eso podríamos afirmar que es una teología histórica escrita en un tiempo de postcristianismo. Una propuesta de experiencia de lo sagrado que elimina cualquier apelación a lo sobrenatural, dejando precisamente espacio al misterio que acontece en la historia. La prudencia teológica abre así un espacio a la indeterminación de lo posible. Volver a los orígenes es desnudarse de todo el manto de dogmas y de ritos vacíos para hacer de nuevo inteligible aquella experiencia original.

Mercedes Arbaiza

Iranzu Galdeano Galdeano, *"Mira que envío mi mensajero delante de ti…". La caracterización de Juan Bautista en el evangelio según Marcos* (Estella: Verbo Divino 2019) 266 pp.

El libro ofrece un estudio narratológico del personaje de Juan Bautista en el evangelio de Marcos. Siguiendo el método propuesto, la autora aborda todos los pasajes que guardan relación con él de manera directa o implícita. Al hilo de los diferentes análisis que va realizando, perfila no solo la caracterización del personaje sino también el modo en que contrasta con la figura de Jesús y con los discípulos. A su vez, explica el lugar que ocupa en el conjunto del evangelio y el significado teológico que Marcos trata de darle en su obra.

Justifica el interés de su monografía en tres motivos: la importancia del Bautista en la tradición cristiana, la ausencia de estudios sobre él de carácter narrativo –al tiempo que abundan los histórico-críticos– y el lugar que ocupan las referencias a su persona en el evangelio de Marcos. Éstas, situadas en pasajes de alta relevancia cristológica, le otorgan un perfil que se ajusta y a la vez se diferencia del de los discípulos y los personajes menores. Ante esto, Galdeano se pregunta qué tipo de personaje es y qué función desempeña en el relato y para ello se concentra principalmente en la imagen que ofrece el narrador y en los procedimientos que emplea para trasmitirla.

El método narrativo es aplicado en función de los objetivos propuestos. El análisis de los textos se realiza siguiendo el orden que ocupan en el relato; los pasajes que conciernen al Bautista se estudian teniendo en cuenta su articulación en la trama y se presta mayor atención al inicio y al final del evangelio. En las perícopas que contienen una caracterización indirecta del Bautista, se tiene en cuenta además el *punto de vista,* la *intertextualidad* externa e interna y el

Universidad Pontificia de Salamanca

uso del *paralelismo* como recurso literario para comparar de forma más o menos sistemática personajes, acciones o acontecimientos con la finalidad de mostrar la superioridad de uno sobre otro. Se da importancia, a su vez, a la tipología de los personajes y a su función. La aplicación de estos procedimientos le permitirá a la autora poner de manifiesto *quién* dice *qué* sobre Juan Bautista y *cómo* lo dice.

El libro comienza con una introducción donde se expone con detenimiento el objeto y método de trabajo que, en líneas generales, hemos indicado anteriormente. Tras ello, la obra se divide en siete capítulos.

El primero analiza la presentación de Juan en el *prólogo* de Marcos (Mc 1,2-13), especialmente en los vv. 2-8. Por su ubicación en el relato, se trata de un pasaje determinante para adquirir las claves de comprensión del personaje y establecer los términos de su relación con Jesús. La conclusión principal del análisis es que es presentado como el precursor elegido para preparar el camino de Jesús. Su ministerio consiste en predicar y bautizar, si bien su predicación se concentra casi únicamente en el anuncio *del que viene detrás de él*.

El segundo capítulo aborda el papel de Juan al inicio de la vida pública de Jesús (Mc 1,14-15 y Mc 2,18-22). En ambos textos se le menciona brevemente subordinado a Jesús y perteneciente a un tiempo de preparación. Se revisan asimismo algunos pasajes relativos a Jesús que refuerzan la caracterización del Bautista de manera indirecta y diferencian el ministerio de ambos (1,38-39; 3,7-8; 3,31-35). Se subraya especialmente el hecho de que Jesús es un personaje más perfilado, tiene una misión mayor y, por tanto, es superior a su precursor.

El tercer capítulo examina el episodio de la muerte del Bautista (Mc 6,17-29) en relación con el contexto inmediato (especialmente con Mc 6,14-16) y a la luz de las alusiones al AT presentes en la escena: Elías, el *motivo* de la persecución de los profetas, el *motivo* del martirio y el banquete de Esther. A su vez, se establecen la relación que guarda con otros pasajes del evangelio como, por ejemplo, la confesión de Cesarea (Mc 8,27-33). En el episodio de su muerte, Juan Bautista es revelado como alguien leal a Dios y a Herodes; las alusiones bíblicas refuerzan su asociación con Elías y sitúan su muerte en el horizonte de la historia de la salvación. En relación a otros pasajes, se acentúa su caracterización como el precursor que padece anticipadamente la misma suerte del que le sigue. De modo genérico, Mc 8,27-38 permite colocarlo, además, en el grupo de los que están de parte del Hijo del hombre.

El capítulo cuarto se centra en el diálogo sobre Elías tras la transfiguración (Mc 9,11-13). El interés es atender a la enseñanza de Jesús cuando relaciona a Juan con Elías *redivivus* y la muerte del Bautista con su propio destino. El pasaje subraya de nuevo el carácter precursor

Universidad Pontificia de Salamanca

del Bautista, la relación entre su destino violento y el de Jesús, la vinculación entre Juan y Elías, la noticia de que la muerte de Juan entra en los planes de Dios según las Escrituras y la relación entre Elías y el Hijo del hombre. Finalmente, se ofrece un excurso sobre Elías y Moisés para estudiar si estos personajes, que aparecen en la transfiguración, guardan relación con el Bautista y pueden utilizarse para establecer su tipología. El excurso, no obstante, hace hincapié en que Elías y el Bautista son figuras diferentes y que, aunque Juan Bautista asume la misión de Elías, no se identifica con él.

El capítulo quinto se centra en un episodio donde se cuestiona la autoridad de Jesús y él se defiende haciendo referencia a Juan (Mc 11,27-33). Se estudia, además, la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12) para reforzar algunos aspectos de su caracterización. El primer texto sugiere un paralelismo entre él y Jesús y el segundo ofrece información indirecta sobre el origen de la misión de Juan y la de Jesús. Se observa así como la autoridad de Jesús y el bautismo de Juan proceden de Dios y se intensifica el carácter subordinado del Bautista respecto a Jesús. Juan aparece como un personaje funcional a la comprensión del protagonista. La parábola indica, además, que hay una diferencia radical entre los dos pues solo Jesús es el hijo del dueño de la vid. Juan Bautista es tan solo uno de los siervos.

En el capítulo sexto se compara el relato de la pasión (Mc 14-16) con el episodio la muerte de Juan prestando especial atención a la mención a Elías en la cruz y a su posible contribución a la caracterización de Juan (Mc 15,33-38). El análisis del relato de la pasión se realiza temáticamente con la finalidad de establecer un paralelismo entre ambos textos. Se comentan las expresiones comunes, personajes que desempeñan una función similar, diferencias entre ambas muertes y, especialmente, como hemos señalado, la referencia a Elías (Mc 15,34-36). Tas el estudio, la autora hace hincapié en cómo algunos elementos, aunque presentados con un cierto paralelismo, muestran diferencias significativas que apuntan hacia el hecho de que la muerte de Jesús encierra un valor único.

Finalmente, en el capítulo séptimo se exponen las conclusiones a partir de una sistematización de los datos recabados. El capítulo se articula respondiendo a las preguntas planteadas al inicio sobre *quién* caracteriza al personaje, *qué* lo caracteriza, *cómo*, *qué tipo* de personaje es y *qué función* tiene en el relato

Se trata de una obra seria y rigurosa que viene a llenar el vacío de estudios que hay sobre Juan Bautista desde la perspectiva narrativa. Por otro lado, un gran valor de esta monografía es la sistematización con la que se aplica el método narrativo. Todos los aspectos importantes implicados en él son utilizados de forma precisa para

Universidad Pontificia de Salamanca

tratar de establecer un perfil coherente y global del personaje. Las conclusiones alcanzadas son consecuentes con la exposición que se va realizando. Éstas se van presentando de forma gradual y, de esta manera, el personaje del Bautista se va dibujando con detalle al hilo del propio estudio.

El libro en su conjunto es claro y está bien organizado. Se maneja suficiente bibliografía sobre el tema y se discuten solo aquellas cuestiones que se consideran necesarias para el fin que se pretende. De ágil lectura, la tecnicidad de algunos términos no dificulta que sea una obra accesible a un gran público, incluso a quien no esté familiarizado con el método narrativo ni con la teología bíblica. Se recomienda su lectura a todos aquellos interesados en profundizar en la figura de Juan Bautista y en el modo en que los primeros cristianos sintieron la necesidad de aclarar su relación con Jesús y su subordinación a él.

Ana Rodríguez Láiz

Carlos Raúl Sosa Siliezar, *Savior of the World. A Theology of the Universal Gospel*, Baylor University Press, Waco 2019, p. 40.

El libro cuenta con una introducción, tres secciones y una conclusión. Cada una de las secciones consta de dos capítulos, excepto la tercera formada por uno solo capítulo. Una valiosa síntesis del contenido expuesto cierra cada capítulo. Cierra la obra una amplia y actualizada bibliografía y un útil índice de fuentes antiguas.

El objetivo del autor es discernir si el texto del cuarto evangelio es sectario o por el contrario es universalista. Su hipótesis se anticipa en la introducción: El cuarto evangelio es una narración que contiene un mensaje universal que tiene a Jesús como mensajero. Para demostrar esta afirmación analiza el texto desde el punto de vista narrativo, prestando atención especialmente a su forma final, a su lenguaje universal y a los textos tomados, explícita o implícitamente, de la Escritura.

El primer capítulo estudia la presentación de Jesús al mundo, por medio del análisis del prólogo, el testimonio del Bautista y el episodio del Templo. Se completa esta presentación con los diálogos de Jesús con Nicodemo, la mujer samaritana y el oficial de Galilea.

El Logos tiene un significado cósmico desde antes de la encarnación, el cual no desaparece con la encarnación, sino al contrario, pues entra a formar parte de la realidad del mundo, donde aparece como luz y vida para todos los hombres. Juan Bautista presenta a Jesús a

Universidad Pontificia de Salamanca

través de una profecía universalista (Is 40,5) y define la misión de Jesús con características universalistas (Jn1,29). En el incidente del templo Jesús aparece de forma implícita como el nuevo lugar de encuentro con Dios. A esta primera presentación general le siguen los encuentros de Jesús con distintos personajes, de diferentes clases sociales en lugares bien delimitados: Jerusalén, Samaría y Galilea. En todos sus diálogos Jesús se expresa con un lenguaje universal: Es el agente de la salvación universal como lo fue de la creación (Jn 1,9; 3,19), es reconocido como salvador del mundo (Jn 4,42).

El segundo capítulo analiza la sección de Jn 5,1-12,50 en la que se recogen las controversias de Jesús con los judíos. En la primera parte Jn 5-9 se expone una reinterpretación de las tradiciones judías: Jesús trabaja en sábado con la autoridad del Padre para crear la vida y juzgar, es el verdadero pan de vida que tenía que venir al mundo en contraposición con el pan del éxodo y se proclama como luz del mundo en el trasfondo de la fiesta de las Tiendas. En los discursos parabólicos, mediante un lenguaje implícito, se presenta al mundo como el objeto de la salvación que trae Jesús. Toda esta parte culmina con la confesión universal de Marta (Jn 11,27) y el anuncio de la reunión de los hijos dispersos en uno que se producirá gracias a la muerte de Jesús (Jn 11,52) en el que se subraya la diferencia entre la nación y los hijos dispersos. En el capítulo 12 aparece el mayor número de términos universales en un solo capítulo en el relato. Jesús entra como el rey anunciado por Zacarías que tiene un significado universal y no nacionalista (Zac 14,9.16; 9,10; 8,13). Su muerte será fructífera y atraerá a todos hacia él, convirtiéndose en la verdadera glorificación del Padre y del Hijo. Toda la sección se cierra con un epílogo del narrador en el que se cita la figura del Siervo, que en su contexto tiene un significado universal.

La segunda sección estudia los discursos de despedida, el relato de la pasión y los encuentros pascuales. Jn 13-17 es la revelación privada de Jesús a sus discípulos. En ella aparece la autoridad universal de Jesús como Señor mediante un acto de servicio a sus discípulos, autoridad que se confirma en su glorificación y se transmite a sus discípulos para ser testigos en medio del mundo de una realidad nueva, gracias a su relación con Jesús y con el Padre, continuando la obra de Jesús en el mundo. El amor mutuo de los discípulos, sostenido por la presencia y la revelación del Espíritu, se convierte en el signo del amor del Padre al mundo y de una nueva forma de vida abierta a todos los hombres.

La pasión se presenta como la conquista del mundo por parte de Jesús. En el relato se acumulan abundantes noticias datos que permiten descubrir el significado universal de la muerte de Jesús. Ante Pilato Jesús aparece como superior al poder del emperador.

Universidad Pontificia de Salamanca

Las citas introducidas en el proceso de crucifixión, especialmente Sal 21,19 y Zac 12,10, manifiestan el alcance universal de la entrega de Jesús. Por último, los encuentros con el Resucitado evidencian la autoridad de Jesús Resucitado: otorga el don de la paz y envía a sus discípulos con la autoridad de perdonar los pecados. De esta forma, la misión de los discípulos reclama en el mundo la victoria de Jesús obtenida en la cruz.

La sección tercera presenta, de forma global, el evangelio como un texto de contenido universal. El autor "recapitula" los resultados obtenidos del análisis previo para resaltar como el relato en su conjunto persigue un objetivo universal.

Estudia, de forma sintética, los elementos narrativos más significativos. El punto de vista del narrador, de los personajes y Jesús es universal. Una perspectiva que aparece a lo largo de todo el tiempo narrativo, en el que el lenguaje universal es el soporte de la presentación de Jesús como revelador del Padre. El Prólogo y los discursos de despedida con su marcada característica universal son una clave hermenéutica para todo el relato.

También se presentan tres dispositivos retóricos utilizados en el relato que muestran su apertura universal: las citas de las Escrituras, la cosmografía y la ironía. La Escritura leída en su amplío contexto original traslada al relato joánico la perspectiva universal que ya poseían. Jesús no es un extraño en medio del mundo, al contrario, es el mundo esclavizado por las tinieblas el que "extraña" a aquel que le revela su origen y su sentido. La ironía, típicamente joánica, no se debe interpretar exclusivamente como un "anti lenguaje" sectario que sólo pueden interpretar los miembros de la comunidad. Todo lector, gracias a la ayuda del narrador y la intertextualidad, puede interpretar correctamente el evangelio.

El libro se cierra con una breve conclusión en la que se extraen tres consecuencias principales de todo lo expuesto. Jesús no aparece como un extraño en el mundo, el texto no tiene como fin aislar o blindar a la comunidad y el evangelio no es ajeno al contexto social y político del mundo.

El trabajo es un ejemplo excelente de la fecundidad del análisis intertextual. Con las continuas alusiones a las relaciones que el evangelio mantiene entre sí el autor muestra la consistencia de sus razonamientos y de sus conclusiones. También es verdad que al ceñirse a un tema tan específico algunas alusiones se repiten y se puede caer en el defecto de la repetición. Un "defecto aceptable" que es compensado sobradamente por la claridad de los resultados. Lo mismo ocurre con las síntesis finales de cada capítulo que para un

Universidad Pontificia de Salamanca

lector no familiarizado son un recurso valioso, pero pueden resultar repetitivos para los lectores más expertos.

Aunque no lo menciona, el autor sigue la estructura clásica del evangelio de Juan: Prologo, revelación al mundo, rechazo del mundo, revelación privada, relato de la pasión y la resurrección. Siendo así sorprende que no se mencionen pasajes, como los de la boda de Caná o la travesía del lago, en los que aparece la autoridad de Jesús sobre la creación y manifestando su gloria que podían complementar la hipótesis del autor.

A lo largo del estudio se menciona frecuentemente el papel del narrador en la caracterización universal del texto, pero no se hace el suficiente hincapié en algunos de sus comentarios o notas que son capitales para la correcta interpretación universal del evangelio y pueden ser leídas como una corrección de una tendencia sectaria de las comunidades (Jn 2,21; Jn 7,39; Jn 11,52; Jn 12,33).

En el trabajo queda confirmada de forma convincente la hipótesis inicial del autor: el texto joánico tiene una finalidad universal y no sectaria; no pretende aislar a la comunidad, sino al contrario, abrirla al mundo ya que es consciente de que posee una revelación destinada al mundo entero.

José Manuel Hernández Carracedo

Erasmo de Róterdam, *Escritos de introducción al Nuevo Testamento* (ed. Inmaculada Delgado Jara y Victoriano Pastor Julián), BAC, Madrid 2019, XXXVIII+405 pp.

El libro que aquí se presenta recoge una versión bilingüe latín-español de un conjunto de escritos de Erasmo relacionados con una de sus obras más insignes: el *Novum Instrumentum*. Publicado en Basilea en 1516, contenía una versión griega del Nuevo Testamento, su propia traducción latina y un amplio conjunto de notas de carácter filológico y exegético con las que justificaba sus opciones. A modo de prólogo, Erasmo incluyó una serie de escritos introductorios que enmarcaban su trabajo y a través de los cuales plasmó sus ideas sobre filología y teología bíblica: una dedicatoria al Papa León X –quien le había concedido la licencia de publicación anticipándose así a la Políglota de Cisneros–, una apelación al estudio de la Escritura, el *Methodus verae theologiae* (un programa de estudios teológicos) y una *Apología* en defensa de su obra. Estos escritos son los que se recogen en este libro junto con la *Carta-prefacio a las Anotaciones* de Erasmo que se encuentra al final del texto latino e introduce dichas *Anotaciones*, y la

Universidad Pontificia de Salamanca

Carta de Juan Ecolampadio al lector que cerraba la primera edición. La obra se completa con una recopilación de cartas que ayudan a entender la trayectoria de Erasmo en defensa del humanismo bíblico: una carta del editor Froben, la dedicatoria a Christopher Fisher de su edición de las *Anotaciones al Nuevo Testamentode Lorenzo Valla* –obra clave en la configuración del pensamiento humanista cristiano de Erasmo–, tres cartas pertenecientes al intercambio epistolar entre Martín Dorp y Erasmo datadas en el contexto de la elaboración del *Novum Instrumentum* y la carta de John Colet reseñando la primera edición de dicha obra a los tres meses de su publicación.

Estos escritos de Erasmo ofrecen desde diferentes puntos de vista su justificación para presentar una nueva traducción latina del Nuevo Testamento y la necesidad de una edición griega del texto –inédita hasta el momento– en la que apoyar dicha traducción. El trabajo forma parte de su proyecto humanista: después del renacimiento de las letras y el conocimiento, para Erasmo había llegado el momento de que la fe y la teología fueran revitalizadas. La reforma del mundo cristiano y su deseo de imbuir a la gente con un nuevo ideal basado en el amor de la humanidad, la paz, la tolerancia y la responsabilidad, pasaba por la necesidad de que la gente leyera y conociera la Escritura. Para hacerla más accesible a los lectores de su tiempo, era preciso realizar una nueva traducción latina, más elegante y cercana al latín culto de su época, que, en cierto modo, sustituyera la versión de la Vulgata –escrita en el latín eclesiástico del siglo IV– y prácticamente la única difundida hasta el momento. Además, el interés por volver a las fuentes cristianas más primitivas requería profundizar y ajustar los textos griegos para evitar los errores presentes en la Vulgata. Todo ello supuso por su parte una profunda osadía pues, en cierto modo, buscaba enmendar la versión de la Biblia que llevaba leyéndose en la Iglesia de manera casi única desde hacía doce siglos.

Los *Escritos de introducción al Nuevo Testamento* recopilados en esta obra nos adentran de manera inigualable en la intencionalidad de este vasto proyecto erasmiano tal como él mismo lo concibió.

El libro está dividido en dos partes precedidas de un amplio *Estudio Introductorio* donde se recogen los resultados más importantes de la reciente investigación sobre la filología de Erasmo. Se recuerdan, asimismo, los hechos que marcaron su trayectoria y su vocación como biblista y se ofrece un estudio detallado del *Novum Instrumentum* de 1516. Finaliza el *Estudio* con una aproximación a los últimos veinte años de su vida resaltando especialmente las revisiones que llevó a cabo para las cuatro ediciones posteriores de la obra, su trabajo como editor de los Padres y las treinta apologías que publicó en defensa de su edición del Nuevo Testamento.

Universidad Pontificia de Salamanca

Tras este estudio preliminar, comienza la primera parte del libro que contiene los escritos introductorios al *Novum Instrumentum* que encabezaban la edición de 1516. Le antecede a cada uno de ellos una presentación que aporta información sobre personajes, temas, conceptos, bibliografía, ediciones y traducciones utilizadas. El primero es la *Carta dedicatoria al Papa León X* a quien Erasmo brindó su obra en agradecimiento a la licencia de publicación. Pero a través de esta carta no solo agradece al Papa su gesto, sino que reclama la necesidad de restaurar la religión y la piedad cristiana y pone como condición para ello la vuelta a la *philosophia Christi* contenida en el Nuevo Testamento. También aprovecha estas letras para advertir de la meticulosa labor que ha llevado a cabo en la edición del texto griego y en la traducción latina.

El segundo escrito introductorio lleva por título *Paráclesis o exhortación al estudio de la filosofía cristiana al piadoso lector*. Se trata de una llamada a la lectura de las Escrituras para extraer de ellas la *philosophia Christi,* es decir, la sabiduría práctica de la vida cristiana que proviene del mismo Cristo. Se descubre aquí el modo en que Erasmo busca distanciarse de la teología aristotélica y especulativa de su época para retornar a las fuentes más antiguas del cristianismo. Unido profundamente a este segundo escrito se encuentra el tercero, *Método o camino a seguir para llegar a la verdadera teología,* pues es la propuesta sistemática de un método teológico para adquirir la *philophia Christi*. Ambos escritos constituyen un verdadero "manifiesto" del pensamiento humanista de Erasmo. En el *Método* resume las reglas de la exégesis moderna, de la crítica bíblica, de la crítica de los dogmas y de las instituciones religiosas. Aspira a proponer una teología bíblica cuyas fuentes sean los Evangelios y dar a conocer la *Vetus theologia* representada por los Padres de la Iglesia. Subraya la importancia del estudio de las tres lenguas bíblicas y busca integrar en el discurso teológico aspectos importantes de la cultura de su época, como la retórica y la poesía, si bien advierte de los excesos de la dialéctica y reclama las disposiciones morales necesarias con las que se ha de desarrollar el pensamiento teológico.

El cuarto escrito es una *Apología o defensa de su labor exegética*. Se dirige aquí a los teólogos que pueden juzgar su obra. A través de la metáfora del proceso judicial, *genus iudiciale,* desarrolla una defensa imaginaria de su tarea bíblica ante un tribunal. Realiza un alegato a favor de su traducción latina y de la necesidad de revisión del texto de la Vulgata, anima a comparar los textos griego y latino y subraya la importancia de las minucias para una adecuada interpretación de la Escritura.

La primera parte finaliza con la *Carta-prefacio a las anotaciones al Nuevo Testamento* que precedía a las llamadas *Anotaciones,* a través

Universidad Pontificia de Salamanca

de las cuales Erasmo garantizaba la fiabilidad de sus opciones de traducción. En esta carta, Erasmo llama la atención del lector sobre dichas anotaciones, confirma que se ocupan de pequeños detalles importantes para restaurar los textos y ensalza su contribución en la *vuelta a las fuentes* cristianas.

Para la segunda parte del libro, los editores han recopilado una colección de cartas relacionadas con la elaboración y publicación del *Novum Instrumentum*. Ofrecen una idea del ambicioso proyecto teológico-filológico de Erasmo y del impacto que tuvo en los círculos intelectuales y religiosos de su época.

La encabeza una *Carta de Juan Froben al piadoso lector* publicada en la primera edición de 1516. Como editor de la obra, Froben expresa su valoración hacia ella e invita a su lectura. A continuación se sitúa la *Carta final de las anotaciones del Nuevo Testamento de Juan de Ecolampadio,* colaborador de Erasmo, que aparecía en las dos últimas páginas del *Novum Instrumentum*. En ella comenta las aportaciones de Erasmo en sus *Anotaciones* y elogia su trabajo en la imprenta de Froben durante los meses de edición.

Se incluyen también tres cartas pertenecientes al epistolario entre Martín Dorp y Erasmo datadas en septiembre de 1514 (*Ep*. 304, 337 y 347). La primera fue remitida por Dorp. Cuestiona a Erasmo su intención de enmendar el texto latino del Nuevo Testamento a partir de manuscritos griegos y latinos. Le pide que corrija solo lo estrictamente necesario y no considera que la Vulgata tenga errores. La respuesta a las críticas de Dorp se encuentra en la *Carta 337;* Dorp, no contento con los argumentos de Erasmo, le contesta con una tercera carta (*Ep*. 347) donde muestra su intransigencia a que se cambie algo en la Vulgata.

Finaliza la segunda parte con la *Carta de John Colet a Erasmo* de junio de 1516. Colet, cercano a Erasmo y partidario de su *filosofía cristiana,* habla de éxito alcanzado por el *Novum Instrumentum* en Inglaterra, valora la traducción latina y augura el reconocimiento que obtendrá Erasmo por su tarea como filólogo y teólogo bíblico.

El *Novum Instrumentum* de 1516 tuvo un gran influjo en el mundo intelectual de la época y supuso un impulso hasta ahora desconocido en los estudios bíblicos. La edición griega del Nuevo Testamento, la primera impresa en la historia, fue utilizada para las traducciones a las lenguas modernas hasta el siglo XIX. Por otro lado, la traducción latina de Erasmo posibilitó una mayor difusión del texto y tuvo gran impacto en la sociedad renacentista. El *Novum Instrumentum* fue una obra pionera de lo que más adelante será la crítica textual del Nuevo Testamento, imprescindible hoy en día para el estudio de los textos bíblicos. Los escritos con los que Erasmo introdujo su obra y

Universidad Pontificia de Salamanca

las cartas a las que hemos hecho referencia, ayudan a entender este plan en toda su amplitud y la finalidad que Erasmo persiguió con él.

Sin ninguna duda, estamos ante una obra de calidad e inédita en el panorama de estudios sobre Erasmo en lengua española. Los editores –grandes conocedores no solo del humanismo y la filología erasmiana sino también de los textos y las lenguas bíblicas– ofrecen la traducción española de los escritos (la mayoría por primera vez en esta lengua) así como unas interesantes introducciones a cada uno que ayudan en su lectura. Al mismo tiempo, contextualizan y ponen de manifiesto el lugar que ocupó en el pensamiento de Erasmo su vocación de biblista y resaltan especialmente esta dimensión del humanista que no siempre ha sido suficientemente valorada. No cabe sino felicitarnos por la publicación de obras como esta y, en palabras de ellos mismos, destacamos la finalidad y destinatarios de este libro con la intención de animar a su estudio y a su lectura:"Con la publicación de esta obra de Erasmo pretendemos llenar un vacío en el campo bíblico y teológico español. Creemos que Erasmo no es suficientemente conocido como teólogo y como filólogo bíblico. En esta ocasión queremos acercar su obra bíblica más accesible, es decir, los escritos que preceden a su edición del NT, a un público interesado por el humanismo cristiano y por la renovación de la Iglesia".

Ana Rodríguez Láiz

Universidad Pontificia de Salamanca

Universidad Pontificia de Salamanca