

I. RECENSIONES

1) Sagrada Escritura

Ernst Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten «Bund» im Alten Testament.* (Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973) 230 pp.

En un análisis semántico detallado se estudia el término hebraico *berit* en el sentido común de «alianza» o «foedus», como suelen traducir las versiones y en el sentido de «deber» o *Verpflichtung*, que el autor encuentra más conforme con la tradición de los textos bíblicos arcaicos. En este supuesto se analizan los diversos relatos bíblicos de las «alianzas» de Dios con Abraham, con Moisés, con Josué, y las renovaciones de la «alianza». Se enumeran los ritos diversos, y sus posibles relaciones con los de los textos de Mari y los llamados «textos de vasallaje hititas. También se inserta un estudio detallado sobre el sentido de la expresión «sangre de la alianza» de Ex 24, 8, haciendo estudios comparativos con costumbres análogas de los griegos y árabes. Supuesta la interpretación de *berit* en el sentido de «deber» o compromiso, el autor traduce «la sangre del deber», sin relación alguna con la idea de «alianza» en el sentido de compromiso entre Yahvé e Israel como pueblo elegido.

Siguiendo las teorías antiguas de Wellhausen no admite la teología de la «alianza» antes del s. VII a.C. Por eso al interpretar los textos de Ex 24-34 no se ha de hablar de «Alianza del Sinaí» como un hecho histórico. Y no admite que en los textos bíblicos se refleje una mentalidad de «contrato de vasallaje» al estilo de los textos hititas. Únicamente para Jos 24 admite cierta posibilidad en este sentido, aunque lo considera post-deuteronomístico. La idea de «alianza» en sentido teológico de relaciones entre Yahvé e Israel no es anterior a Jeremías según el autor (p. 92). Tampoco admite una «fiesta de la Alianza» aún en los textos postexílicos como han querido suponer algunos autores.

Ante esta simple exposición el lector se da cuenta de que se encuentra con un planteamiento muy radical, dando de lado a tesis comúnmente admitidas, sobre el sentido teológico de la «alianza» en las antiguas tradiciones bíblicas. En realidad, esta hipótesis no es nueva ya que arranca de la escuela subjetivista de Wellhausen, la cual rechaza sistemáticamente como no arcaico cualquier texto bíblico que se oponga a dicho planteamiento preconcebido. Pero, el problema es más complejo, y es difícil prescindir de la idea de «alianza».

(*) La revista *Salmanticensis* sólo se compromete a reseñar las obras solitadas previamente por la Dirección de la misma.

za» en textos arcaizantes como Gén 15, 18 y Ex 24, 8 ss. El mismo rito es un signo de arcaísmo y encuentra su paralelo en ritos similares de pueblos ancestrales del próximo Oriente.

M. García Cordero

C. F. D. Moule, *La Genèse du Nouveau Testament*, tr. por Robert Mazarand (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé Éditeurs, 1971) 218 pp.

La autoridad de Moule, profesor de la universidad de Cambridge, en el NT está más que reconocida por los trabajos consagrados a su problemática. Esto es ya una garantía «a priori» de la seriedad del libro que ahora presentamos. Alguien podría pensar que se trata de una introducción al NT con la temática que esto supone de autores, fechas, *Sitz im Leben* y todo el entorno de los libros del NT, pero no es ése el interés de Moule; tampoco es una introducción a la teología de la literatura neotestamentaria. Cuanto el autor ha pretendido es hacer un estudio del período pre-evangélico. Se va a detener en el nacimiento y en los porqués de la literatura cristiana, en todo aquel material que se repetía y transmitía y que después se recogió en los libros sagrados que han llegado hasta nosotros como testigos de las primeras vivencias de la comunidad sobre Jesús. Para resolver este problema, sigue el método, no las conclusiones, de la *Formgeschichte*, pretendiendo situar en su contexto original los datos que nosotros poseemos en el NT. El autor confiesa que las conclusiones a que ha llegado en los Hechos, son mucho más conservadoras que las propuestas por la escuela de la *Historia de las formas*, pero la razón es porque le parece que las noticias que nos da ese libro de la iglesia primitiva son coherentes y están acordes con otros testimonios que poseemos. En esta obra de Moule no se hacen muchas llamadas a ambientaciones extra-bíblicas para explicar doctrinas y pensares de la literatura neotestamentaria, él concede muy poco interés a estas posibles influencias en los temas básicos del NT. Los evangelistas nos presentan un nuevo género literario, no es biografía, no es ni ética ni moral. Están fundamentados en la tradición oral y una nota común a los documentos del NT es la confesión en el Señor encarnado. Concede gran trascendencia a la iglesia en sus diversas actividades como terreno abonado para nuestros documentos. De ella habla y a ella le dedica casi todas sus reflexiones. La estudia en sus diversos estadios de adoración, de explicación —toma de conciencia, utilización de las escrituras judías—. En otros capítulos dentro de este tema de la iglesia habla del surgir de los evangelios y de los Hechos y en un tercero se presenta el problema del reino de Cristo para continuar con la iglesia atacada y la construcción de la superestructura y la consolidación de la misma. De sumo interés el capítulo octavo donde habla de la diversidad y de la uniformidad de la iglesia e igualmente el noveno sobre la reunión y selección de los documentos. Después de la conclusión nos ofrece unos apéndices sobre algún problema concreto. Podemos asegurar que estamos ante un libro de interés que nos capacita a descubrir la profundidad de doctrina que esconden nuestros libros sagrados.

J. Oroz

H. Troadec, *Comentario a los Evangelios Sinópticos*, tr. por C. Ruiz-Garrido y J. M. Bernáldez (Madrid, ed. Fax, 1972) 590 pp.

Si hemos de atenernos a las conclusiones de la investigación crítica más rigurosa acerca de la composición de los evangelios, uno de los datos más imprescindibles para un estudio serio de su origen lo constituye el examen

sobre el contenido de la predicación de los Apóstoles, inmediatamente posterior a la Resurrección de Cristo, tal como queda consignada por san Lucas en los Hechos de los Apóstoles. En efecto, para nadie constituye una novedad que el primer testimonio de la Resurrección de Cristo fue el de la proclamación por parte de los Apóstoles del hecho cumbre que resume y condensa toda la misión de Cristo: su propia Resurrección.

El eco de la primera predicación de los Apóstoles ha llegado a nosotros a través del relato de los primeros tiempos de la Iglesia, narrado por san Lucas. Aquí se nos han conservado numerosos discursos de los Apóstoles que tienen un esquema muy parecido: la proclamación del hecho de Jesús resucitado, la iluminación de este hecho por medio de las escrituras, y la exhortación a la conversión y a la recepción del bautismo. La inclusión inalterada de estos tres elementos en todos los discursos de los Apóstoles nos hace pensar que responde a un esquema y a una finalidad común. Los Apóstoles sienten efectivamente la urgencia de proclamar a todos los vientos la Buena Nueva, el acontecimiento salvador. Su relato y predicación de todos los acontecimientos de la vida y muerte de Jesús, de que habían sido testigos, no es un relato indiferente y aséptico, porque consideran que en la aceptación de este mensaje está en juego la salvación de la humanidad. La estructura de esta primera predicación, y de los evangelios sinópticos, basados en la catequisis oral primitiva, responde a estas exigencias. La exhortación a la conversión y al bautismo, la selección de textos de la escritura, y el modo de la proclamación del hecho salvífico de la muerte y la resurrección de Cristo no responden a un criterio frío de objetividad tal como pudiéramos entenderlo hoy, sino más bien a las condiciones del público al que iban dirigidas.

A la hora de juzgar la objetividad histórica de los evangelistas debemos rechazar cualquier pretensión de equipararlos a los relatos históricos de los escritores de la antigüedad. A los Apóstoles no les interesa escribir una historia de Jesús. Por eso, no podemos esperar en las páginas de los evangelios una objetividad escrupulosa, y ello lo demuestran las numerosas contradicciones puramente materiales entre ellos. Es su intención la que los distingue de una simple crónica de sucesos y hechos históricos cuya trascendencia queda limitada al marco cronológico en que se desarrollan. En cambio, los Apóstoles narran unos hechos que no pasan, que siguen vivos y operantes en aquellos que se dignan aceptarlos. Las mismas palabras de Jesús, sustancialmente idénticas, adquirieron en la predicación de los Apóstoles unos matices distintos, consiguientemente a la diversidad de situaciones y de públicos a los que van dirigidos. La palabra de Dios, lejos de quedar así desvirtuada, adquiere su verdadera dimensión y riqueza, puesto que las diversas condiciones y situaciones del hombre receptor de la palabra de Dios están exigiendo una distinta formulación y expresión de la misma, adaptada a sus posibilidades de captación.

A la luz de estas consideraciones previas, el autor se introduce en el estudio de cada uno de los evangelios sinópticos por separado. Si bien no se trata de un trabajo crítico científico de las fuentes y elaboración de los evangelios, el libro —como indica el propio título—, es un magnífico comentario a los evangelios sinópticos, cuya única limitación podemos encontrarla en la falta de una visión sinóptica de las coincidencias y diferencias entre los tres evangelios. Pero las mismas exigencias tipográficas desaconsejan esta pretensión.

J. Oroz

K. Staab - N. Brox, *Cartas a los Tesalonicenses, cartas de la cautividad, cartas pastorales* (Barcelona, Edit. Herder, 1974) 781 pp.

El libro que presentamos forma parte del *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento*, publicado bajo la dirección de A. Wikenhauser y O. Kuss, y es el volumen VII. La edición alemana, de la que ahora la Editorial Herder nos da la traducción castellana, apareció en 1969. El comentario a las cartas a los Tesalonicenses y a las de la cautividad, en total seis cartas, está hecho por K. Staab y comprende las pp. 13-292. A su vez, el comentario a las Pastorales, tres cartas en total, está hecho por N. Brox y comprende las pp. 297-738. Este último, pues, particularmente en la introducción (p. 297-418), supera mucho en número de páginas a las introducciones (p. 13-18.99-110. 158-160.169-176. 245-249) y comentario de K. Staab.

Poco diremos del comentario de K. Staab, en que prácticamente se reproduce el texto de ediciones anteriores. Es un comentario de rico contenido, sólido y sustancioso, de exposición clara, que, lo mismo en las introducciones que en la exégesis, se mantiene en la línea tradicional. Como es norma en todos los volúmenes de la colección, se procura conjugar equilibradamente el método analítico y el sintético, tratando por separado de cada versículo, pero encuadrando cuidadosamente en el conjunto de la pericopa.

Por lo que respecta al comentario de N. Brox, el panorama es totalmente distinto. Hay un cambio radical respecto de ediciones anteriores, que habían sido preparadas por J. Freundorfer; la última era de 1959. Expresamente nos dice N. Brox que al encargarse él, muerto Freundorfer, de preparar una nueva edición, juzgó que no era factible realizar su trabajo «en forma de revisión del texto publicado», sino que había que «refundirlo en una forma completamente nueva» (p. 297). La razón fundamental era su firme convicción de que las Pastorales no son de Pablo, sino escritos de época posterior y de autor anónimo, que «las concibió como instrucciones ideales, les dio la forma de cartas y las revistió de autoridad paulino-apostólica» (p. 322). En ellas, recogiendo tradiciones y normas de organización que reflejan ya un derecho eclesiástico bastante desarrollado (p. 352-53), su autor pretende «hacer frente a las nuevas exigencias que se plantea la Iglesia de su tiempo» (p. 396); ni tiene inconveniente, recurriendo a procedimiento pseudo-epigráfico, en presentar las cartas como de Pablo, seguro como estaba de «no decir ni proponer nada distinto de cuanto el Apóstol mismo había predicado y predicaría aún si se hallara en las circunstancias actuales» (p. 383). Según N. Brox, las cartas probablemente estarían «escritas hacia el año 100, y sus características y el grado de desarrollo de sus tradiciones sugieren el Asia Menor como lugar de origen» (p. 370).

Tal es el presupuesto con que N. Brox comienza su comentario a las Pastorales, y que condiciona todas sus interpretaciones; pues, como él mismo dice, el problema de autor no es un «simple detalle», sino que «implica consecuencias decisivas para la interpretación misma de las cartas» (p. 322). Reconoce que el camino seguido por él, dando abiertamente el comentario de las Pastorales como comentario de *cartas anónimas posteriores a Pablo*, tiene «muy pocos precedentes y ninguno que le pueda servir de modelo adecuado» (p. 297). Para N. Brox, la apreciación teológica de los elementos doctrinales contenidos en las Pastorales necesariamente ha de hacerse a base de dar ya por cierto que se trata de «documentos de una teología posterior a la época de Pablo» (p. 363). Las alusiones concretas a acontecimientos de la vida de Pablo (cf. 1 Tim 1, 3; 3, 15, etc.) no pretenden responder a la historia, sino que

presentan «una situación ficticia, que obedece a determinada intención teológica» (p. 358), y son «simplemente elementos de la pseudo-epigrafía, de los cuales se sirve el autor, como de recurso literario no desconocido de sus contemporáneos, para procurar a la palabra de la Iglesia la legítima y conveniente autoridad» (p. 423).

Es claro que un comentario hecho en estas condiciones, para quienes sigan sosteniendo la *autenticidad paulina* de las Pastorales, está viciado de raíz, pues expresa y abiertamente se excluye esa posibilidad, y todas las interpretaciones se hacen *única y exclusivamente* en la hipótesis de no autenticidad paulina.

¿Cuáles son las razones que mueven a N. Brox a una decisión tan radical? Las expone ampliamente en la introducción, siguiendo este orden: a) Testimonio [silencio] de la Iglesia antigua; b) Biografía de Pablo [no hay lugar donde meter las Pastorales]; c) Herejías combatidas [particularmente la «forma peculiar» de combatirlas, que no es la de Pablo]; d) Estructura de la Iglesia [con «rasgos propios de una etapa posterior» a Pablo, como aparece sobre todo en la enorme importancia que se da «a la autoridad» y su ejercicio como elemento decisivo para la estabilidad de la Iglesia]; e) Lenguaje y estilo [diferencias de «vocabulario», y sobre todo diferencias de «conceptos», respecto de las auténticas cartas paulinas]; f) Teología [se supone una «actitud teológica» con rasgos propios de un «período avanzado de la Iglesia antigua», por ejemplo, su posición «con respecto a la *escatología*» y su esfuerzo por «establecer la *palabra apostólica* como fundamento inconvencible de la enseñanza y como último criterio de juicio en medio de las dificultades presentes y futuras»]. ¿Son decisivas estas razones? Así lo vienen sosteniendo bastantes críticos, desde tiempos ya de F. Schleiermacher y J. G. Eichhorn. Es la tesis también hoy de muchos, como M. Dibelius y H. von Campenhausen, frecuentemente citados por nuestro autor. Sin embargo, no a todos convencen esas razones, y realmente a base sólo de examen interno será muy difícil llegar a conclusiones definitivas. El mismo año de 1969, en que N. Brox publicaba su comentario, publicaba una nueva edición del suyo, en la colección «Etudes Bibliques», el P. C. Spicq, y, después de referirse a todas esas diferencias, concluía: «Para quien no disponga de la sagacidad de un cerebro electrónico, pero posea gusto literario y sentido religioso, las Pastorales no presentan carácter alguno que excluya su origen paulino» (p. 198).

Es lo que todavía seguimos pensando también otros. Realmente resulta difícil de creer que todos esos datos y noticias sobre Pablo, al escribir a Tito y Timoteo (cf. 1 Tim 1, 1-3; 3, 14-15; 5, 23; 2 Tim 1, 1-6; 4, 6-22; Tit. 1, 1-5; 3, 12-15), sean obra artificial de una mano extraña, simples «figuras ficticias con rasgos más o menos elásticos que se ajustan al propósito de las diversas afirmaciones de las cartas» (p. 357). No vemos base alguna sólida para negar que se trate de datos y acontecimientos reales. Las explicaciones que a este respecto da nuestro autor para salvar la dificultad (p. 371-73 y 375-82) son demasiado genéricas, ni logran convencer.

L. Turrado

Jean François Collange, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*. Collection «Commentaire du Nouveau Testament» X^a (Neuchâtel, Edit. Delachaux et Niestlé, 1973) 140 pp.

La colección de comentarios al nuevo testamento que, dirigida por las facultades de teología protestante de lengua francesa, publica la editorial Dela-

chaux et Niestlé, va tomando progresivamente cuerpo. Los comentarios de Bonnard a Mateo y Gálatas se han convertido ya en clásicos; los de J. Héring a 1 y 2 Corintios siguen siendo referencia obligada; lo mismo el de Hebreos de Héring y el de Romanos de F. J. Leenhardt. Ahora tenemos el gusto de presentar el nuevo comentario a Filipenses, que viene a sustituir al de P. Bonnard.

Hemos recibido este comentario con verdadera curiosidad intelectual; no sólo por el hecho de que sucede al de Bonnard que todavía era valioso en muchos puntos sino también porque está firmado por un exegeta que aún no ha cumplido los 30 años. Pues bien, nuestra impresión ha sido francamente favorable.

Collange ha escrito un comentario de carácter fundamentalmente sobrio, pero científico: Recoge y aprovecha toda la bibliografía más valiosa del momento. Cuando se suscita un problema difícil expone y analiza las diversas posturas y se atreve a presentar sencillamente su opinión. Sin embargo, no se trata de una obra que podemos conceptual como creadora. Collange parece mostrarse demasiado atado por las opiniones de los «clásicos» (Dibelius, Bonnard, Cnilka, Lohmeyer, J. H. Michael, Feuillet, K. Barth, Jeremías...); por eso, su voz se esconde demasiado detrás de las voces de los otros. De esta manera nos ha presentado un comentario que sin ser creador, sin aportar novedades importantes a la exégesis, tiene el valor de ser moderado, instructivo, insinuante. Más que una visión definitiva de la carta a los Filipenses ofrece una magnífica introducción a su temática y sentido.

Pero debemos señalar otro valor del libro de Collange. Su estudio no se detiene en el aspecto literario y exegetico de Filipenses; aborda decididamente el mensaje y trans fondo teológico de la carta. Es significativo a este respecto que dos de los comentarios que más veces emergen en la discusión de los problemas y soluciones sean los de Calvino y K. Barth. En este aspecto, creo que el presente comentario abre un camino que deberá seguirse en el futuro.

Pero, por encima de todas las notas precedentes, la virtud fundamental de esta obra es su «claridad interna»; una claridad que se muestra en la sobriedad de la exposición, en la división de los diversos elementos de la carta, en la manera de presentar la bibliografía y finalmente en el acierto de plantear en forma de excursus los problemas más valiosos que emergen del texto.

Siguiendo las insinuaciones de Bornkamm y de otros exégetas, Collange supone que Fil. se compone de tres cartas primitivas, unificadas posteriormente por un redactor. Las cartas originales de Pablo se dividirían del siguiente modo: a) 4, 10-20 (ó 4, 10-23). b) 1, 1-3, 1.^a + 4, 2-7 (+ 4, 21-23). c) 3, 1b-4, 1 + 4, 8-9. Esta división nos parece fundamentalmente válida y el hecho de que el comentario la tenga en cuenta y se apoye en ella para lograr una mejor intelección del texto nos parece francamente positivo.

Entre los «excursus» en los que se plantean algunos problemas básicos que subyacen en el texto de la carta (sentido del «estar con Cristo» y de la escatología paulina, función de los diáconos-obispos), ocupa un lugar especial el que se dedica al estudio del himno cristológico de Fil. 2. Por la claridad con que se recogen las diversas posturas, por la forma con que se aborda el sentido de la preexistencia y de la acción histórica del Cristo me parece que ese excursus puede contarse entre los mejores estudios del discutido texto paulino.

Con estas indicaciones hemos dado ya una visión del sentido fundamental de este comentario de Collange. A modo de conclusión diremos que se trata

de una obra que sin abordar novedades fundamentales plantea rectamente el sentido de Fil. y puede servir de gran ayuda para los estudiantes de teología que se interesen por una mejor comprensión de los textos de san Pablo.

Javier Pikaza

Franz, Laub, *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus Eine Untersuchung zum Wirken des Apostels beim Aufbau der Gemeinde in Thessalonike*. «Münchener Universitäts-Schriften». Katholisch-Theologische Fakultät (Regensburg, Friedrich Pustet V., 1973). 228 pp.

El presente estudio, defendido como tesis doctoral en la universidad de München, curso 1971-72, pretende mostrar la «forma de vida» que, según Pablo, se deriva de la urgencia del momento escatológico en que se encuentran los cristianos. La investigación se ha limitado, prácticamente, a 1 Tes. y ha resultado positivamente creadora.

El punto de partida lo constituye 1 Tes. 1, 9-10: El mensaje en que se invita a los gentiles a que dejen los ídolos y sirvan al Dios vivo y verdadero, mientras viven esperando al Hijo que vendrá del cielo a fin de liberarles de la ira que se acerca. Al centrar de esta manera su mensaje, Pablo acepta de algún modo el punto de partida religioso que le ofrece la gentilidad (los dioses); pero, a diferencia de Hech. 17, 22-31, lo valora de una forma puramente negativa, como punto de partida que se debe superar, para venir al Dios viviente. Ese Dios se encuentra internamente unido al fin del cosmos; es Dios que viene a realizar el juicio por su Hijo. Desde aquí se debe interpretar toda la vida del cristiano (1 Tes. 9 ss. Cfr. p. 38-39).

Partiendo de eso interpreta F. Laub el «evangelio de Dios» de que nos habla Pablo (1 Tes. 2, 2.8.9). Ese evangelio no alude directamente a la libertad respecto de la ley, como se hará ver en Gál. Rom.; pero es un «evangelio» que sitúa al hombre por encima de todas las exigencias y valores de este mundo; no hay más salvación que Dios, el Dios que viene por Jesús su Hijo y que libera a los creyentes. De esta forma muestra Pablo ya desde ahora que «el tiempo de la ley israelita» ha terminado. El creyente se mantiene en la tensión de la existencia y salvación escatológica (cfr. p. 44-5).

Sólo desde este planteo tiene sentido la «parénesis» paulina. Se trata de una exhortación que se funda en el hecho de que Dios ha llamado a los creyentes a la santidad (1 Tes. 4, 1 ss.); la santidad no es aquí un estado de pureza moral o de observancia de preceptos religiosos; santidad es la «liberación» por la que Dios ha destruido el pasado de esclavitud humana y ha creado el «nuevo-ser» de los creyentes por medio de Jesús, el Cristo, y su bautismo (p. 59-60).

La «santidad» no es resultado del esfuerzo humano; es la presencia del juicio salvador de Dios en la existencia humana. Pero ese juicio mantiene al hombre en la tensión entre el pasado al que se puede caer siempre de nuevo y el futuro abierto de Dios que debe siempre conservarse de una forma vigilante, agradecida, renovada (cfr. p. 65-6). Desde aquí, y sólo desde aquí, tienen sentido para Laub las advertencias morales de san Pablo, la exigencia de una vida sobria y vigilante, la esperanza y la constante abertura hacia Jesús, el Cristo.

Desde aquí se entiende la función de Pablo, apóstol que vigila por los suyos y aconseja (p. 80 ss.). Desde aquí cobra sentido la misión de los que

están al cargo de la comunidad; no son personas con funciones jurídicamente definidas; no son profesionales de una organización cerrada. Se trata, más bien, de personas que de un modo voluntario se han puesto al «servicio» de la comunidad, para desempeñar un cometido de ayuda y vigilancia (p. 85). En este contexto puede hablarse, según Laub, de la mutua edificación de los diversos miembros de la comunidad; la cercanía del fin que se anuncia no sitúa al hombre ante el vacío de una decisión que carece de sentido; la cercanía, la urgencia del fin en el que todo cambia se convierte en exigencia de fidelidad, en llamada a la vigilancia y al servicio mutuo, en escucha del Espíritu (cfr. 89 ss.).

En unas páginas sobriamente analíticas, el autor ha mostrado que la situación que presupone la parénesis de 1 y 2 Tes. es fundamentalmente distinta. En 1 Tes. Pablo concibe, de una forma totalmente natural, la vida de los creyentes como «existencia que se mueve en la cercanía siempre confiada» del fin que es inminente. En 2 Tes. el anuncio del fin inminente ha creado problemas; por eso ha surgido alguien que, con la autoridad de Pablo y utilizando en parte sus palabras, quiere mostrar que el fin no es inminente, que el fin ha de llegar precedido de los acontecimientos clásicos de la apocalíptica judía cristianizada (cfr. p. 147 ss.; 152 ss.). Desde la diversidad de situaciones las parénesis tienen que ser distintas.

Aquí no podemos ocuparnos de los análisis concretos del autor, análisis que juzgamos fundamentalmente positivos, es más, iluminadores. Sólo nos queda señalar la «forma de vida» de los creyentes según 1 Tes.; se trata de una vida que «ya se mueve en el campo de la luz, en el campo del día»; sin embargo, el hombre continúa existiendo todavía en este mundo. Se trata de un moverse entre la certeza de la salvación ya recibida y la exigencia del tener que actualizarla constantemente, hasta que se abra el día decisivo y venga el Cristo de los cielos (cfr. p. 165-7). En este contexto cobra sentido el tiempo de la historia y la existencia de los hombres, la realidad de una «gracia» ya recibida y la exigencia de un mantenerse en la espera.

Tales son los temas fundamentales de esta obra. Juzgamos que nadie hasta ahora ha logrado discernir con su agudeza y su exactitud los diferentes aspectos del «indicativo» de salvación y del imperativo de exigencia que se encuentran en la carta de Pablo a los tesalonicenses. Eso nos abre a una mejor comprensión no sólo de Pablo sino también de la misma realidad de la iglesia primitiva.

Javier Pikaza

Ingeborg Hiller-Ketterer, *Kind. Gesellschaft. Evangelium. Theologisch-didaktische und soziopolitische Ueberlegungen zu Unterrichtsversuchen in der Grundschule* (Stuttgart, München, Calwer V., Kösel V., 1971). 152 pp.

Este trabajo, dirigido fundamentalmente a párrocos y profesores de religión, intenta mostrar la forma en que la enseñanza del cristianismo se puede convertir en «fuente de liberación» para los adolescentes.

La autora observa que gran parte de la educación actual está orientada hacia el mantenimiento de las condiciones sociológicas existentes (p. 44 ss.). Frente a ellas, la enseñanza del evangelio ha de mostrarse como una «fuerza crítica» que no encierre a los niños en el pasado ni les transporte a un mundo

de ideología, sino que le haga descubrir el auténtico sentido de la vida, de la creación humana, de la libertad, de la igualdad y del futuro.

Después de unas observaciones de tipo teórico, la autora se detiene a mostrar con dos ejemplos el «sentido liberador» de la enseñanza de la religión. En el primer caso se trata de una exposición y descubrimiento del sentido de la parábola del «hijo pródigo» (Lc. 15, 1-3.11-32); la recta valoración de la parábola ocupa un número bastante elevado de clases y termina con el descubrimiento vital de la emancipación humana, de la superación del resentimiento y el gozo del «compartir» la nueva creación del perdón y la igualdad (unificación) de todos.

El segundo ejemplo está menos desarrollado; se trata de Mc. 4, 35-41, la superación de la tempestad. El miedo humano se coloca a la luz de la presencia de Dios en Jesús y precisa su valor, su limitación y su sentido.

Tal es el contenido fundamental de esta obra en que, de una forma práctica y sencilla, se intenta mostrar el camino de una enseñanza de la religión que se separe de los moldes ideológicos antiguos y se centre en el descubrimiento del valor humano, en el descubrimiento de la vida abierto y del futuro que se nos hace realidad a través del evangelio.

Javier Pikaza

F. Montagnini, *Rom. 5, 12-14 alla luce del dialogo rabbinico* (Brescia, Paideia, 1971) 86 pp.

El autor esboza en este pequeño volumen una nueva interpretación de este polémico pasaje de la carta a los romanos, basado en los datos aportados por la filología y la tradición rabínica. En efecto, nadie puede discutir seriamente la conveniencia de recurrir a los escritos contemporáneos de los autores sagrados, con la justa pretensión de lograr una información a cuya luz pueda aclararse el sentido de algún pasaje revelado. El presente pasaje ha constituido el centro de numerosas polémicas. Si su sentido teológico no presenta apenas dificultades, sí subsisten en lo que se refiere a su contextura filológica. Precisamente en este campo es donde se desarrolla la investigación del autor, que intenta desvelar el secreto del estilo del pasaje basado en el estudio de algunos procedimientos filológicos característicos de los escritos rabínicos.

La investigación del autor se centra, pues, en la explicación filológica del pasaje, principalmente de los versillos 13 y 14, que siguen al célebre anacoluto. Según su interpretación, en este pasaje se da una técnica de exposición semejante al llamado diálogo rabínico. Los escritos rabínicos desconocen la exposición argumentativa y recurren normalmente a la forma dialógica, que adopta dos variantes: el ritmo binario y el ternario. El ritmo binario se resuelve a favor del segundo interlocutor, mientras que en el ritmo ternario se ha de retener lo que se afirma en la primera parte. En el ritmo ternario, que se daría también en este pasaje, tras de la primera afirmación surge la objeción, en dos pasos: el interlocutor se basa en lo que el otro admite, repitiendo sus mismas palabras, para pasar así a la objeción propiamente dicha. La tercera parte del ritmo ternario no hace sino reafirmar de nuevo la primera; la objeción es aparentemente olvidada, sin aducir razones nuevas, como para decir que todo está claro desde el principio.

En el pasaje que se comenta, el v. 13a repite lo afirmado en el 12 y sirve para preparar la objeción del 13b. En el v. 14 se encuentra la respuesta a la objeción. Esta respuesta no se ajusta totalmente a los cánones del estilo

rabínico del diálogo, puesto que éste, como aclara el autor en numerosos ejemplos, repite materialmente las mismas palabras de la primera parte del diálogo, mientras que Pablo les da una nueva y más clara formulación. Una última observación del autor advierte que, según las exigencias del diálogo rabínico, no desconocido para san Pablo, el v. 12c tiene sentido conclusivo, con lo que desaparece la base para la consideración del v. 12 como un anacoluto. Pese a que el propio autor se adelanta a considerar su investigación como una simple hipótesis de solución filológica al pasaje, entendemos que es un método de solución digno de tenerse en cuenta.

J. Oroz

E. Käsemann, *Essais exégétiques* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972) 272 pp.

Los estudios exegéticos recogidos en este libro son una selección de artículos publicados ya en dos volúmenes por el autor en 1960 y 1964, con el título *Exegetische Versuche und Besinnungen*. La autoridad de Käsemann, discípulo de Bultmann, y su influencia en el campo de la teología protestante moderna son ya conocidas. En particular, han destacado sus estudios sobre el Jesús histórico, sobre la justicia de Dios y sobre los temas apocalípticos. Käsemann ha repensado a su maestro Bultmann, aplicando una severa crítica sobre algunas posiciones fundamentales del maestro. El mismo se adelanta a decirnos que, aun considerándose deudor agradecido al maestro, no se siente obligado a seguirle obligatoriamente. Su encasillamiento por algunos dentro de la escuela de Bultmann le obliga a dejar en claro que ninguno de los discípulos más preclaros de Bultmann sigue a su maestro de modo incondicional.

En punto a la historicidad de Jesús, rechaza la opinión radical para la que el mensaje de Jesús expuesto por los sinópticos no es auténtico en su mayor parte, sino que es la expresión de la fe la primera comunidad cristiana en la Resurrección de Jesús. Para el autor, admitida la oscuridad de la historia de Jesús, es posible sin embargo identificar en los evangelios diversos pasajes como rigurosamente históricos, asociados también por la primitiva comunidad cristiana a su propia creación. La cuestión radica en que el Señor resucitado ha reemplazado casi la imagen del Señor histórico, y que sin embargo la comunidad creyente sigue afirmando la identidad entre ambos. Existe efectivamente una continuidad del evangelio frente a la discontinuidad de los tiempos y de los creyentes, lo que demuestra la historicidad esencial de los mismos. El lector habrá observado que, si bien la postura de Käsemann es moderada, no siempre pueden aceptarse sus puntos de vista, pero en todo caso, su estudio es indispensable para la adecuada comprensión de la teología protestante moderna en gran parte dependiente de él.

J. Oroz

Javier Pikaza, *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann* (Madrid, La Casa de la Biblia, 1972) 380 pp.

La conclusión de esta obra, prologada por una treinta de páginas, pone bien en claro los móviles de este estudio que responde a preocupaciones muy actuales y muy dignas de serlo. El autor ha tomado conciencia de la interferencia de saberes y quiere acercar la filosofía a la Biblia. No en el sentido tradicional de ver en ella un pensamiento filosófico, como ha hecho Cl. Tres-

montant en sus estudios, sino en cuanto la filosofía puede dar su aportación peculiar a los problemas que hoy tiene planteados la exégesis.

Ante ellos el autor ha tomado un camino indirecto. Ha querido ver la aplicación que han hecho de la filosofía dos grandes exégesis protestantes actuales: R. Bultmann y O. Cullmann. Sin embargo, debemos confesar no haber quedado satisfechos ante cierta sensación de ser algo prematuras estas páginas.

Esto queda, a nuestro juicio, reflejado sobre todo en el capítulo en el que se nos habla de los *presupuestos filosóficos de la exégesis*. Después de los estudios de Dilthey y Simmel, que culminan en el último Heidegger y en la herencia que de él recoge H.-G. Gadamer, no es posible aquietarse con el breve análisis que se nos da del «*a priori*» exegetico. Menos todavía que se le quiera reducir al esquema científico de la *hipótesis*, como parece se quiere hacer en una breve nota. Nos parece que sólo en sentido muy limitado se puede afirmar que la *hipótesis científica* sea un «*a priori*» en el sentido exigido por la exégesis actual.

Pese a estas limitaciones que la crítica debe constatar, la obra nos parece de extraordinario mérito, al realizarse en nuestro ambiente una labor informativa que esperamos ha de transformarse muy pronto en sistemática. Estas informaciones son hoy un ineludible punto de partida para tomar conciencia de las vías que se han abierto últimamente a la interpretación y a la exégesis. Los dos pensadores elegidos para el examen, al tomar direcciones muy opuestas en el uso de la filosofía, señalan al mismo tiempo las posibilidades de este saber en la iluminación de estos problemas.

En tres partes desarrolla su estudio el autor. En la *primera* se hace la historia sintética de las relaciones entre filosofía y Biblia en el pensamiento protestante. Kant, Schleiermacher, los neokantianos de Marburgo, Cohen y Natorp y, finalmente, W. Hermann, son pensadores estudiados en cuanto su pensamiento ha influido en la exégesis.

En la *segunda* parte R. Bultmann es objeto de estudio en los tres momentos principales de su desarrollo ideológico: de joven cultiva la teología liberal, se vincula breves años al movimiento de la teología dialéctica para hallar su camino último en el análisis existencial, estilo Heidegger, que aplica a la teología y a la exégesis.

O. Cullmann recorre un camino más breve, según se expone en la *tercera* parte. Pasa muy pronto del liberalismo a la *historia de las formas* y de aquí a su concepción de la *historia de salvación*. Esta historia es expuesta en contraste con la negación de la misma por Bultmann.

Después de dar esta perspectiva de la obra, el lector puede ya tomar conciencia de la riqueza de su contenido y de las posibilidades que le ofrece para ponerse en contacto con los problemas que plantea la exégesis a todos los niveles. De aquí que si el libro debe interesar primordialmente a los biblistas, hoy la exégesis rebasa la Biblia para trocarse en uno de los máximos problemas culturales de la hora. Pocas veces se podrá hablar mejor de un saber *interdisciplinar*. Cuantos se interesen por los problemas del lenguaje y de su interpretación podrán leerlo con provecho.

E. Rivera de Ventosa

R. Barthes, F. Bovon, F. J. Leenhardt, R. Martín-Achard, J. Starobinski, *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*. (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé éditeurs, 1971) 123 pp.

En febrero de 1970, la facultad de teología protestante de la Universidad de

Ginebra organizó dos veladas de estudio en las que se discutieron las posibilidades de aplicar el análisis estructural a la exégesis bíblica. Las vivas discusiones que se tuvieron con este motivo mostraron de modo palpable dos tendencias bien definidas. Para unos, el estudio del texto en su génesis histórica es el mejor basamento de la exégesis científica. Para otros, el análisis estructural permite captar mejor la riqueza del texto.

En la obra se estudian dos pericopas: una del Antiguo Testamento y otra del Nuevo. A ellas precede una introducción sobre el impacto que el estructuralismo francés ha causado en el campo de la exégesis. En ella se hace una breve historia de la génesis del estructuralismo en Francia y de los intentos de aplicarlo a la exégesis bíblica. Con un optimismo, que no todos han de compartir, preanuncia que si la exégesis bíblica se ha cultivado largo tiempo cara a la *diacronía*, llega la hora en que se orientará hacia la *sincronía*. Con ello el comentario a los textos bíblicos adquirirán una madurez que influjos extraños han impedido. Además, el nuevo método servirá de contrapeso al análisis existencial. Este contrapeso es indispensable si se quiere guardar la debida distancia respecto del texto, objeto de estudio.

El primer texto comentado es el tan conocido de la lucha de Jacob con el Angel. R. Barthes, «*l'enfant terrible*» del estructuralismo, lo interpreta desde esta vertiente filosófica con la metodología peculiar de la misma. R. Martin-Achard, por el contrario, quiere hacer ver los resultados que se han obtenido en la interpretación del mismo desde el método histórico-crítico.

El segundo pasaje es la curación del endemoniado de Gerasa, según se lee en Mc. 5, 1-20. Jean Starobinski lo interpreta desde un esquema estructuralista muy preciso, mientras que Franz J. Leenhardt busca el entronque histórico del texto. Este, además, utiliza el método psicoanalítico con el que intenta hacer ver que el juego exegético no se debe limitar a la alternativa: método histórico-crítico o método estructural, sino que es necesario cultivar un acercamiento de los diversos métodos cuya interacción se anuncia necesaria y fecunda.

Para todo pensador que siga de cerca los estudios bíblicos, estos conatos de utilización de los nuevos métodos del pensar en exégesis bíblica le serán sumamente interesantes.

No podemos, sin embargo, dejar de constatar lo mucho que está prometiendo el método estructuralista y lo poco que se ha obtenido con él. Con una convicción, que peca a nuestro juicio de ingenua, Fr. Bovon la profetiza el triunfo del método de la *sincronía* sobre la avejestrada *diacronía*.

Pensamos que esta anunciada *gran cosecha* no pasará de *mediocre*. La *sincronía* puede proporcionar ciertos puntos de referencia muy útiles, señalar ciertos esquemas mentales, latentes en todo escritor cuando toma la pluma. Pero será siempre incapaz de captar el espíritu creador que anima a todo escrito que lleva en sí un mensaje. Bienvenido el método sincronista como ayuda, tendrá mala historia como método clave en la interpretación de una obra.

Desde la historia de las ideas nos parece patente que el método estructuralista se condena a sí mismo a organizar una exposición de crucigramas, si no se apoya en la *diacronía*, tan iluminadora en la génesis de los estilos del pensar. Este juicio, que juzgamos muy válido en la historia de las ideas, lo juzgamos igualmente válido en el campo de la exégesis bíblica.

E. Rivera de Ventosa