

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

G. Von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976) 475 p.

En este volumen se recogen una serie de estudios monográficos publicados en diversas revistas durante un espacio de más de cuarenta años. Hay que tener en cuenta esto para valorar científicamente el contenido de cada uno de ellos, pues algunos resultan anticuados en su planteamiento. Con todo, la solidez y penetración del ilustre autor deja su impronta en cada trabajo de un verdadero especialista en los problemas críticos y doctrinales de los diversos libros del Antiguo Testamento. Los trabajos aquí publicados son de la más diversa índole: el problema morfológico del Hexatéuco, la tierra prometida, el tabernáculo y el arca, la imputación de la fe como justicia, los comienzos de la historiografía en el antiguo Israel, fe y concepción del mundo en el Antiguo Testamento, por no citar más que los principales estudios. No podemos en esta reseña hacer un resumen detallado de cada monografía, con las correspondientes anotaciones no siempre coincidentes con la perspectiva del autor, pero en general sus apreciaciones y resultados de la investigación están dentro de la línea más objetiva de la exégesis frente a los apriorismos de la escuela de Wallhausen y M. Noth.

Así, para nuestro autor las tradiciones patriarcales forman parte de las primeras formulaciones de las «confesiones de fe» en la tradición de Israel ya en los tiempos de la conquista. La historia se presenta como «historia de salvación» para asentar la fe de las nuevas generaciones que han de captar a través de las gestas salvíficas de Yahvé los designios de liberación de su pueblo. Admite el autor las dos tradiciones: la de Cades y la del Sinaí, propuestas por H. Gressmann; e insiste en que la tradición del Sinaí (E y P) está en relación con las leyendas cálticas (Festlegende). Por tanto, la historicidad sustancial de los hechos del desierto se mantienen si bien tamizados a través de la fe de las nuevas generaciones que actualizan las antiguas tradiciones en los diferentes santuarios antes de la centralización en los tiempos de la monarquía.

Como dice el autor, «Israel ha aprendido a conocer el mundo en el diálogo con Dios» (p. 378), por eso no ha contemplado la «naturaleza» como algo estático, pues la ha percibido más «como evento que como ser» (p. 379), precisamente porque no es Israel donde debe buscarse la cuna de la filosofía: todo su pensamiento está impregnado de acontecimientos históricos idealizados que conforman sus creencias y su «cosmovisión». Y todo ello en función de la conciencia de ser el pueblo elegido entre los otros pueblos. Esta

es la idea cardinal que da una interpretación teológica en la histórico y en lo cósmico a sus relaciones con el Dios, Salvador primero, de su pueblo, y después, Creador del universo. Lo cósmico se subordina así a lo histórico, de forma que el primer capítulo del Génesis es el preludio de la «historia de salvación».

M. García Cordero

G. Von Rad, *El Libro del Génesis* (Salamanca, Ediciones Sígueme 1977) 539 p.

Este libro escrito con criterio amplio y con miras a ser entendido aún por los no especialistas, dando de lado a cuestiones nimias de filología y arqueología, y trata de explicar dentro de unas coordinadas teológicas, subyacentes a los relatos en su transmisión como «confesiones de fe», el sentido exegético de las primeras páginas de la Biblia, dentro de una vasta colección que el autor llama «Hexatéuco», en la que se trata de reflejar los orígenes de la fe de Israel partiendo de unos hechos —vocación de los patriarcas, epopeya del desierto e instalación en Canaan— reinterpretados en función de unas promesas. Se trata de una historia «sacralizada» en función de unas intervenciones «salvíficas» de Yahvé en favor de su pueblo; por eso, bien se puede llamar «historia de salvación», ya que las gestas son «acontecimientos salvíficos» (p. 17), con una dinámica que da pie a unos «contenidos de fe».

El material histórico con profusión de leyendas etiológicas debieron existir como «sumarios» ya en los tiempos de los Jueces cuando Israel empezó a repensar en los lugares de culto el sentido de su azarosa historia a partir de la vocación de Abraham. Con todo, la redacción literaria empezó a perfilarse en tiempos de Salomón (fuente «yahvista»), pero esto no excluye un material literario fragmentario anterior. En su composición tienen especial importancia las «leyendas culturales» en torno a determinados santuarios locales (p. 18). Para el autor la época salomónica representa el principio de una edad de oro literaria, y la califica como de «ilustración» (*Aufklärung*) ya que en ella empiezan a perfilarse círculos sapienciales a imitación de la corte faraónica de Egipto. Esta labor redaccional del *Hexatéuco* se fue completando como otras fuentes posteriores, como la «elohista» (del reino del norte: s. VIII), y la «sacerdotal» (posterior al exilio), con el ingrediente intermedio de la «deuteronomica». Es la teoría general de las fuentes, tal como la planteó la escuela de Wellhausen, comúnmente aceptada por los críticos en sus líneas generales.

Partiendo de estos presupuestos el comentario al *Génesis* se desarrolla con sentido crítico, y a base de la exégesis del sentido común sin estridencias. Los planteamientos son los conocidos de los grandes comentarios, aunque el autor trabaja sólo sobre publicaciones alemanas (Dillmann, Gunkel, B. Jacob, Procksh) como suele ocurrir en todos los autores germánicos, que parecen aislarse de la producción literaria de otras áreas de investigación. Su germanismo cae en el tópico de hablar de pueblos «indogermánicos» en vez de «indoeuropeos», ya que los germanos sólo fueron una parte de la gran oleada «indoeuropea» que hacia el dos mil a.C. invadieron nuestro continente y el Asia Menor. La ciencia debe estar por encima de todo localismo.

La exégesis es clara, con gran sentido de observación, pero dentro de los comentarios comúnmente conocidos. Pero la traducción parece no ser

directa, pues se perciben descarados galicismos («acolados», p. 134; «encastre», p. 141; «voluntad graciable», p. 142; «traza», por designio, p. 146; «productos del corazón», en vez de «deseos del corazón», p. 148; etc.). Y a veces la traducción resulta poco fluida. Con todo, la aparición de este libro en lengua española es una buena contribución al conocimiento científico del primer libro de la Biblia, de importancia trascendental ya que en sus páginas está la base del monoteísmo hebreico.

Fr. Maximiliano García Cordero, o.p.

H. Baarlink, *Anfängliches Evangelium. Ein Beitrag zur näheren Bestimmung der theologischen Motive im Markusevangelium* (Kampen, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1977) VIII, 313 p.

Para valorar la contribución de nuestro autor, conviene recordar que la investigación de tipo «historia de las formas» e «historia de la redacción», sobre todo en el espacio germánico, ha puesto el acento en el kerygma de la primera cristiandad como constitutivo dominante del evangelio escrito por Mc. En cambio la teología escandinava, anglosajona y holandesa, se inclina en general a atribuir una importancia mayor a la corriente de tradición de la *didakhé*. Sin embargo gana posiciones, también en espacio germánico, el subrayado de la tradición que narra historias (P. Stuhlmacher, J. Roloff, M. Hengel). Respecto a la estructura de Mc está muy difundida la opinión (p. e. Ch. Maurer, Ph. Vielhauer, H. Luz, Th. J. Weeden, W. Marxsen, E. Schweizer) de que Mc ha vinculado entre sí corrientes diferentes de la tradición y predicación cristiana, esquivando los peligros de una evolución unilateral.

Baarlink estudia el término «evangelio» como concepto clave. Ve que el uso marcano expresa la unidad del acontecimiento escatológico durante el tiempo terreno de Jesús y en el tiempo de su ensalzamiento. Mc presenta el evangelio en cuanto que escribe la historia del Jesús terreno. La cruz es el punto central de la historia de Jesús; pero no es el último sino el penúltimo acontecimiento salvífico, pues sólo es conocida y predicada a partir de la resurrección del crucificado. Cada una de las cinco secciones en que se estructura la obra de Mc constituye una unidad relativa, que, al subrayar rechazo, ceguera y hostilidad abierta, apunta a la cruz. Pero a este climax se contrapone cada vez un anticlimax. Cada vez prosigue Jesús su obra y persigue su objetivo. El giro, figurado repetidas veces, se cumple con el gran giro de la resurrección. Las historias de milagro son para Mc contenido integrante del evangelio, pero de un evangelio incompleto. Sólo vinculadas con el kerygma de la pasión, muerte y resurrección pueden ser predicadas con pleno sentido. Mientras que en la primera parte del evangelio los milagros ocupaban un puesto central, kerygmática y cuantitativamente importante, lo pierden del todo en la segunda parte.

Con la designación de Jesús como maestro, Mc ha recogido tradición palestina de la mayor antigüedad. Su postura conservadora respecto al material transmitido aparece en el contraste con Mt y Lc, que en general degradan la apelación a Jesús como *didaskalos* a una expresión fuera de la fe. Mc no distingue terminológicamente entre la predicación prepascual de Jesús y la predicación postpascual comunitaria sobre Cristo. La situación prepascual, sobre todo antes de la confesión de Pedro, viene caracterizada por el hecho paradójico de que la *didakhé* de Jesús es, por un lado, una poderosa entrada en escena y, por otro, su contenido queda velado; aunque

esta tensión entre ocultamiento y revelación tiende a plena revelación. En cambio tras Cesarea es predicación abierta. En la primera parte principal (1, 16-8, 26) se desarrolla de modo consciente y expreso la incompreensión de los discípulos, que encuentra su prosecución programática en 8, 27-10, 52; pero en la última parte, bloque firme de tradición con pocas huellas marcadas, es llamativo que se hable de los discípulos sin tensión, sin mención de su ceguera, sin reproches. Podemos captar mejor el trato de Jesús con sus discípulos en este amplio complejo de tradición premarcana. En esta última parte del evangelio (11, 1-16, 8) queda el punto de partida para la estructuración del conjunto, cuyo contenido y estilo iban dados a Mc por la tradición previa. Tres puntos constituyen sus elementos básicos: 1) la mesianidad de Jesús, 2) la creciente hostilidad, 3) la superación soberana de esa hostilidad. En forma comprimida se encuentran estos tres elementos en 8, 31.

Baarlink descarta las pretendidas polémicas (contra una cristología *theios aner*, contra los discípulos, contra la comunidad judeocristiana) como motivos teológicos de la estructuración sistemática de Mc. Considera que Mc cambia la tradición recibida lo menos posible. Nuestro evangelista sólo puede ser interpretado rectamente cuando se toma en serio ese su mirar atrás al pasado de la vida y actividad terrena de Jesús. Para Mc la actividad del Jesús terreno, con su predicación, con sus milagros, con su camino a la cruz y con la resurrección, configura la actuación salvífica escatológica de Dios, que puede designarse como *euangelion*. El *arkhé* de 1, 1 abarca al entero evangelio y califica su forma prepascual como «comienzo del evangelio». Expone el evangelio inicial, la actuación escatológica de Dios en el tiempo prepascual, en continuidad ininterrumpida con cruz y resurrección. Así, según nuestro autor, se explica también la conclusión abrupta de 16, 8. De hecho el mensaje angélico en la mañana de pascua es el fin del comienzo del evangelio. Lo que sigue a 16, 8 ya no sería evangelio inicial sino el evangelio pascual. En el evangelio inicial del tiempo prepascual quedan dados unos rasgos básicos permanentes, que mantienen su validez por todos los tiempos.

Nuestro autor comienza su estudio por un panorama del camino seguido por la investigación de cuestiones centrales (pp. 11-42). Lleva muy adelante el recorrido ya hecho por la crítica reciente contra el escepticismo de Bultmann respecto a lo histórico en los evangelios. Su obra es una suma de cuestiones importantes sobre el evangelio de Mc. Desde el análisis del concepto «evangelio» (pp. 43-67), pasando por la estructura literaria del evangelio y su significado (pp. 68-107), los aspectos cristológicos y su desarrollo (pp. 108-269) a los motivos teológicos que modelan a Mc (pp. 270-97). Esta misma riqueza es una de sus limitaciones. Tras una reseña sobria y ponderada, pero demasiado rápida, de los planteamientos científicos, saca en línea de máximas conclusiones firmes sobre la autenticidad de *logia* y expresiones «Hijo del hombre», «Mesías» y «Siervo paciente» en boca de Jesús. Resulta grato este correctivo de líneas de interpretación radicales ya en vías de superación; pero tememos que aquí la sedimentación contraria haya precipitado con demasiada rapidez. Otra sería limitación de este estudio queda en que su control, amplio y serio, de la literatura secundaria germánica y anglosajona queda contrarrestada por un desconocimiento total de la literatura producida en los países latinos. Sólo el P. Benoit ha merecido el honor de la cita y en una versión alemana. El autor de esta recensión, que en su *Comienzo del Evangelio* (Burgos 1971) ofreció una explicación

diversa de la de Baarlink, considera que las interpretaciones de éste merecen mucha atención y que su obra es una contribución muy valiosa al estudio de Mc.

Ramón Trevijano

G. Eichholz, *El evangelio de Pablo. Esbozo de la teología paulina* (Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977) 431 p.

La obra original apareció en 1972: *Die Theologie des Paulus im Umriss* (Neukirchen). Traducida ahora al español por M. Legido, entra a formar parte (núm. 17) de la «Biblioteca de estudios bíblicos» de Ediciones Sígueme (Salamanca). Son diez títulos o epígrafes dentro de los cuales el autor enmarca su trabajo: Anotaciones previas a una teología de Pablo (pp. 29-45), la misión del apóstol en la autocomprensión de Pablo (pp. 47-80), el hombre en el encuentro con el evangelio (pp. 81-108), el hombre del mundo de los pueblos como acusado de Dios (pp. 109-31), el judío como acusado de Dios (pp. 133-55), acentos de la cristología en Pablo (pp. 157-303), justificación y fe (pp. 305-32), misión y límite de la Torá (pp. 333-67), el punto de arranque de la ética (pp. 369-92), Iglesia e Israel (pp. 393-415).

Como expresamente advierte el autor, se da importancia especial a la carta a los Romanos, partiendo del hecho de que Pablo escribió esa carta «para dar a la joven iglesia de Roma una visión auténtica de su teología ... tratando los problemas del ser humano de modo más abarcante que en ningún otro lugar y desarrollando tanto la cristología como la historia de la acción de Dios con los hombres en anchos horizontes» (p. 32). Sin embargo, poco después añadirá que de ningún modo quiere hacer de la carta a los Romanos «el hilo conductor de una teología de Pablo; pues fácilmente podría desdibujarse el hecho de que la carta a los Romanos tiene en último término un carácter coloquial y está saturada de experiencias, que Pablo fue adquiriendo en su servicio misionero... Queremos, pues, algo más flexible y que no discurra casi como un comentario a la carta a los Romanos... Una y otra vez tomaremos textos concretos y abarcales [de las diversas cartas paulinas] y nos orientaremos por ellos» (p. 45). Tal se presenta la obra de G. Eichholz sobre Pablo. Método bastante singular, no corriente en los tratados sobre teología paulina: tomar determinados textos, cuidadosamente elegidos, y orientarse por ellos. Nada de sistematización.

Los textos paulinos más sopesados y puestos de relieve, son: Rom. 1, 1-4. 18-32; 3, 21-31; 5, 12-21; 6, 1-23; 7, 7-25; 8, 3-4; 1 Cor. 1, 17-31; 9, 19-23; 15, 3-10; 2 Cor. 5, 14-21; Gal. 1, 1-17; 4, 4-6; Fil. 2, 6-11; 3, 4-14... En el análisis de estos textos el autor muestra un gran espíritu de penetración, y sabe aprovechar el trabajo exegético de los demás, antiguos y modernos. Última que prácticamente nunca mira más allá de la tradición protestante. Valga, a título de ejemplo, lo que escribe a propósito de la doble interpretación de 1 Cor. 7, 21: «la línea exegética [en una de las interpretaciones] tiene respetables defensores, desde la iglesia antigua hasta la actualidad (J. Crisóstomo, P. Lombardo, J. A. Bengel, C. Weizsäcker, G. Heinrici, J. Weiss, W. Bousset, H. Lietzmann, H. D. Wendland, H. Schlier, H. Conzelmann, E. Käsemann)... También para la otra interpretación hay una considerable tradición: Efrén, Erasmo, Lutero, Calvino, Beza, J. C. K. Hofmann, Th. Zahn, O. Schmitz, K. H. Rengstorff» (p. 389). ¿Es que entre los *latinos*, por llamarlos de alguna manera, ya no existe ningún exégeta desde Pedro Lombardo?

El núcleo central de la obra de G. Eichholz son sin duda alguna las páginas dedicadas a la cristología. Me parece acertada su afirmación de que «desde el principio la cristología se inscribe para Pablo en el horizonte de la acción de Dios, que *envía* a su Hijo y en esta misión acoge al hombre... Su cristología expresa decisivamente la acción de Dios en Jesucristo» (p. 226). Pero con mucha razón dice también que la cristología de Pablo no debe considerarse aisladamente, sino «en el marco de una historia de la cristología» (p. 158); y Pablo recoge tradiciones, «las interpreta, les saca punta, las corrige y cambia de perfil... las hace hablar para el presente» (p. 163). Aparentemente hay, pues, como una doble cristología. Cuando en Rom. 1, 3-4, por ejemplo, repite dos veces el término *Hijo de Dios* («...acerca de su Hijo... constituido Hijo de Dios...»), en el primer caso ese término tiene ya el sentido abarcante de Pablo (Hijo, desde antes de todo principio); mientras que en el segundo (Hijo, a partir de la resurrección) se trata de una fórmula de la tradición, y su sentido es de «concepto funcional para el soberano divino» (p. 190), siendo muy de notar que si Pablo «tomó la fórmula no congruente con su cristología, debió creer que la diferencia no era insuperable» (p. 196). Podemos decir, de manera más general, que «la asunción de tradiciones presupone que Pablo no se refiere casualmente a estas tradiciones, sino que conecta con ellas y, por tanto, siempre las afirma también» (p. 183).

En conjunto, se trata de una obra que quiere ser fiel a los textos de Pablo y que abre amplios horizontes pastorales. Como hace notar M. Legido en su presentación de la edición castellana, interesa mucho al autor «la proclamación del evangelio y su traducción al hombre de hoy (realidad histórica e interpelación existencial), superando la alternativa de la interpretación bulmanniana» (p. 13).

Sin embargo, más que de una teología de Pablo, debemos hablar de un bosquejo o esbozo de esa teología. Así, además, se anuncia expresamente en el título. Ello podría explicar que al hablar, por ejemplo, de la relación entre la Iglesia e Israel, el autor limite mucho las perspectivas y diga que su problema no es el de «si Pablo entiende la Iglesia como pueblo de Dios o como cuerpo de Cristo, o sea, si y cómo ambos modos se completan en Pablo» (p. 393). Ni vuelve nunca a tratar el tema. Evidentemente el autor está en su derecho para dejar a un lado cuestiones, máxime tratándose de un «esbozo». Pero no cabe duda que ése es un tema importante en la teología de Pablo, y esto aún en el caso de que Colosenses y Efesios no fuesen de Pablo sino de alguno de su escuela, como el autor simplemente da por supuesto. Algo semejante hemos de decir respecto a la ética paulina. Expresamente dice: «Debemos conformarnos con estos pocos y escuetos trazos, porque nosotros tan sólo nos hemos propuesto el preguntarnos por el *punto de arranque* de la ética, pero no hemos querido exponer todo lo que en Pablo puede descubrirse sobre reflexiones e indicaciones éticas» (p. 378).

No hay duda de que el autor puede hacer esas limitaciones. Pero lo que ya no veo tan claro es que, en ocasiones, parece dar a entender que, a base de los textos de Pablo, no se puede hacer otra cosa: «Nunca me atreví a más que a una teología de Pablo *en esbozo*, porque creí que a base de las cartas de Pablo no se podía alcanzar más... si es que no se las sistematiza indebidamente y con ello se traspasan los límites de la interpretación» (p. 27). ¿Es esto cierto? No hay duda de que existe ese peligro, no haciendo sino trasplantar a Pablo articulaciones posteriores de la dogmática; pero tampoco es lícito pasarse al otro extremo. Porque, aunque es cierto, como el autor se complace en hacer resaltar, que las cartas de Pablo son escritos ocasio-

nales, en diálogo con los destinatarios, también juzgamos cierto que, no obstante ese carácter coloquial de las cartas, las ideas y convicciones doctrinales de Pablo ahí expresadas no eran en su mente un montón informe, sino un todo orgánico y coherente, con una idea madre o punto de arranque, que va desembocando en múltiples derivaciones según lo pedían las circunstancias. ¿Por qué no tratar de buscar ese todo orgánico y coherente? Naturalmente que ello exigirá sistematización, pero no necesariamente sistematización indebida y que traspase los límites de la interpretación de los textos.

Lorenzo Turrado

2) PATROLOGIA

F. Manns, *Essais sur le Judéo-Christianisme*, Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 12 (Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1977) 226 p.

El autor considera que no ha llegado todavía la hora de las grandes síntesis sobre el judeocristianismo, sino que hay que proseguir el análisis de los documentos en cuatro direcciones distintas: tradiciones prepaulinas en Pablo y en los evangelios, fuentes judías con textos polémicos contra los *Minim* (herejes), apócrifos neotestamentarios de medios próximos al judaísmo y tradiciones de los Padres sobre las sectas judeocristianas. Este conjunto de estudios se mueve en las tres primeras. Respecto a la cuarta dirección, no consta que el autor conozca la obra de A. F. J. Klijn - G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian sects* (Leiden 1973).

La primera parte ofrece cuatro estudios escriturísticos. *Un himno judeo-cristiano: Flp 2, 6-11* (pp. 11-42) propone una estructura ternaria del himno, cada estrofa construida en forma quiástica, modo de expresión típicamente semítico. Manns señala que los pasajes más antiguos del N.T. emplean el mismo esquema literario de «abatimiento-exaltación» (Act 2, 22-24; 3, 15), que es recogido por toda la literatura judeocristiana (evangelios de Bernabé y de Nicodemo, Testamento de José 1, 3). Al tomar como punto de arranque Act, nuestro autor no tiene en cuenta la discusión en curso sobre el carácter tradicional o lucano de los discursos de Hechos. Se mueve más en terreno propio cuando aduce textos apócrifos, rabínicos y siríacos sobre el tema adamológico, en el que ve un índice suplementario del origen palestino del trozo. También cuando alega, con una serie de datos, que hay que buscar en la teología judeocristiana el origen del título *Kyrios*. En conclusión propone buscar el origen de Flp 2, 6-11 en la comunidad palestinese de expresión aramea. *Una fórmula de fe judeocristiana: Rom 1, 3-4* (pp. 43-51): Está construida sobre un paralelismo, en cuyo interior hay dos pequeños quiasmos. Lo que habla a favor de un origen semita. Muchas expresiones no son paulinas. El tema muy antiguo «hijo de David» gobierna la cristología de la comunidad palestina. La fórmula de Rom 1, 3-4 se refiere a dos momentos de la carrera mesiánica de Jesús. Es una idea próxima al judaísmo tradicional, tal como se ha expresado en los Targumim y los textos rabínicos. *Una homilía yehammenedou: Mc 10, 17-31* (pp. 52-60): La pericopa consta de tres grandes escenas, construidas sobre estructura quiástica. Una inclusión delimita la unidad del conjunto, también con estructura quiástica. Esquema como el utilizado por los predicadores para ayudar su memoria. El autor pasa revista a una serie de explicaciones de exegetas renombrados, denun-