

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

Chr. Münchow, *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1981) 192 p.

El autor se propone mostrar la relación de ética y escatología en algunos escritos apocalípticos escogidos, para luego intentar una visión de conjunto en que describir las peculiaridades comunes sobre el trasfondo de lo típico para los escritos particulares.

1 Henoc 1-5, como anuncio de salvación para los escogidos, en contraste con la condena de los pecadores, da el tema del entero libro. 1 Hen 6-11 quiere adoctrinar sobre el origen del mal y la superación de las calamitosas situaciones por el Señor que juzga. Según 1 Hen 17-36 la conducta ética tiene relevancia para el entero cosmos, de modo que se puede hablar de una etización de representaciones cosmológicas. En el libro parenético (c. 91-107) falta la clasificación casuística de las amonestaciones a situaciones concretas; pero las fundamentaciones de la amonestación mencionan como consecuencia de cada obrar, recomendado o rechazado, la apropiación futura de la salvación o de la condena. El contraste entre el logro de los justos y el destino de los pecadores es típico del adoctrinamiento ético de los apocalipsis. Hay una estrecha correspondencia entre adoctrinamiento histórico, que en la apocalíptica es siempre a la par adoctrinamiento escatológico, y parenesis. Los apocalipsis se entienden como revelaciones en correspondencia con la Tora de Moisés, de modo que, a diferencia de los escritos de Qumran, no se amonesta al estudio de la Tora; sino que apelan a tradiciones que quieren motivar el obrar mandado por la Tora.

El *Libro de los Jubileos* es una de las formas de explicación de textos bíblicos típica de la apocalíptica. Las tradiciones ligadas con las tablas celestes tienen gran importancia para la comprensión de la ética en Jub, ya que frecuentemente las tablas son mencionadas por los mandatos ordenados en ellas. Las tablas contienen tanto revelación de la Ley como de la historia, cuya acentuación ética y escatológica se destaca. Con la vida de los patriarcas está vinculada la proclamación de las determinaciones legales y los patriarcas son los primeros que cumplen la Ley transmitida por Moisés, en correspondencia a las tablas celestes. Las amonestaciones, configuradas como discursos de despedida, muestran la clara intención de transmitir amonestaciones éticas como adoctrinamiento de los patriarcas. Mientras que el menosprecio de mandato, orden y ley es la causa de las plagas del tiempo

final, la búsqueda de la ley y el mandato, así como la conversión al camino de la justicia, son características del tiempo salvífico.

En el *Testamentum Mosis* la obediencia o desobediencia respecto a la Alianza quedan en el centro de la descripción histórica. El saber sobre una venidera irrupción de Dios motiva una obediencia incondicional a la Ley.

Según el 4 *Esdras* la conducta ética en el presente está llena de significado para la participación en la salvación futura; pero no puede de ninguna manera realizar esta salvación en el presente. La desobediencia del pueblo, causa del fracaso de la acción salvífica de Dios, queda en la desobediencia para con la ley. El presente, como tiempo del cumplimiento y observancia de la Ley, recibe una valoración positiva frente al pesimismo surgido en vista de la catástrofe. En el 4 *Esd* las quejas son el elemento estructural decisivo; en cambio en el 2 *Baruc* lo son las parenesis. Se trata menos de la cuestión sobre el tiempo del fin esperado que de la cuestión sobre si queda bastante tiempo para conseguir la salvación mediante la observancia de la Ley. 2 *Bar* entiende la Ley como norma del Juicio. La obediencia no realiza ningún cambio o mejora en este eon, pero su fruto queda en el eon venidero.

La literatura apocalíptica no ha creado nuevas formas con respecto a las partes integrantes de la parenesis. Lo específicamente apocalíptico consiste en la gran importancia que corresponde a la motivación escatológica de la ética. El acento principal del adoctrinamiento ético no queda en la esfera de la obra (ética material) sino en la zona de la motivación escatológica. La conocida equiparación estoica entre ley ética y cósmica queda modificada en la apocalíptica por la trasposición de los pecados a la esfera cósmica y la referencia de la Ley al giro escatológico. Münchow insiste mucho en que hay que entender la apocalíptica como una respuesta al reto histórico planteado a la fe judía por el Helenismo y no como una colección atemporal de «theologumena» disociables de la situación histórica. La referencia a la ética consiste en que la formulación de la dualidad cósmica, temporal y local, asume las cuestiones sobre el origen del mal en el mundo, la demora del premio para los obedientes a la Ley y la de la promesa en el presente. La dimensión ética de las dualidades lleva al centro de la teología apocalíptica, en la medida en que el hombre ha de elegir entre vivir como justo o pecador, entre la salvación o perdición escatológica. Hay que caracterizar la ética de la apocalíptica más bien como ética del juicio que como ética del corto tiempo intermedio. La escatología hace posible la ética, contra la comprensión pesimista del presente, al relativizar a éste y enseñar a entenderlo como un tiempo de preparación para la salvación escatológica. La teología apocalíptica da esperanza para actuar en el mundo; pero no puede proporcionar esperanza de actuar para el mundo. Llama a una actuación desde esperanza en el futuro, no a una actuación desde esperanza en el presente.

A diferencia de la apocalíptica, en el N.T. es ya la historia el espacio en que la salvación se realiza. Dios prueba su justicia ya en la muerte de Cristo y no por primera vez al fin de los tiempos. Que el futuro pueda ser ya vivido en el presente es una idea ajena a la apocalíptica. El centro de la teología paulina es el acontecimiento salvífico revelado en Cristo, que cumple las promesas, funda la esperanza y también hace posible y necesario el actuar del hombre en un mundo percedero, que se aproxima al fin. Las tradiciones apocalípticas se utilizan críticamente para mostrar que el presente no es todavía el tiempo de la culminación, sino el tiempo de la ética y de la pasión con Cristo.

Resulta interesante confrontar lo que dice Münchow sobre la relación entre apocalíptica y cristología paulina (pp. 149-70) con la obra de H.-H. Schade, que reseñamos a continuación. Hay que tener en cuenta que nuestro autor se ha propuesto explorar un territorio muy amplio, pese a su selección (omite también los evangelios), que abarca desde 1 Hen hasta 2 Pe. Era de esperar pues que no haya profundizado en cada tema en la medida en que lo ha hecho Schade con el suyo. Pero sí ha logrado destacar, quizás algo repetitivamente, las peculiaridades más comunes de la relación entre ética y escatología dentro de la literatura apocalíptica.

Ramón Trevijano

H.-H. Schade, *Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbrieffen*, GThA 18 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1981) 337 p.

Comienza señalando que en la investigación alemana reciente se ha prestado poca atención al material de representaciones usado por Pablo y a la evolución de la teología paulina. Esto tiene consecuencias para la investigación del significado de la apocalíptica en la teología paulina. Destaca por su parte el interés de Pablo en la reelaboración de tradición apocalíptica, señalando que lo «propiaamente paulino» es la tradición y su acentuación paulina.

La 1 Tes muestra fuerte impronta apocalíptica y se apoya mucho en la misión y predicación comunitaria prepaulina cristiana. Pablo queda con su expectación del Kyrios en el contexto de la expectación cristiana primitiva del Señor desde el cielo. La vinculación del título Hijo de Dios y la Parusía se aclara cuando se presupone que la tradición ha entendido la resurrección de Jesús como entronización mesiánica (1 Tes 1, 9-10; Rom 1, 3-4). Pablo se encuentra enteramente en la línea de la tradición cuando utiliza el título de Hijo en 1 Cor 15, 28, donde lo trae en contexto de resurrección de Cristo (v. 20-22), soberanía (v. 24-27) y parusia (v. 23). Pablo recoge de la primitiva predicación misionera y comunitaria expresiones sobre la salvación de los fieles por Cristo del juicio de aniquilación (1 Tes 1, 9-10; 5, 9-10). La medida para la comprensión apocalíptica por parte de Pablo no es ninguna «Cristología-Hijo del hombre», sino la inclusión de la parusia bajo la soberanía de Cristo como su acto conclusivo. Pablo considera como presentes una serie de dones salvíficos que los apocalípticos judíos esperaban del futuro. Se puede hablar de una escatología presente-apocalíptica. Según 1 Cor 15, 23 ss. entiende como tiempo de la Basileia Christi el presente de la comunidad, entre resurrección y parusia de Cristo. Al sostener la expectación próxima de la parusia, queda en el contexto tanto del cristianismo primitivo como del judaísmo temprano apocalíptico (1 Tes 4, 15,17; 1 Cor 15, 51-52; 1 Cor 10, 11; Flp 4, 5). La tendencia antientusiástica que marca Rom 8, 18 ss. no consiste en el subrayado de la salvación futura en cuanto tal, sino en las características dadas a la existencia cristiana presente. Así Pablo entiende apocalípticamente el sufrimiento actual y lo explica en clave cristológica y eclesíastica (v. 17,29 ss.). La validez de la cosmovisión apocalíptica es el presupuesto de la interpretación paulina.

En Pablo hay una serie de elementos apocalípticos que no parece le hayan llegado a través del cristianismo primitivo. No hay que excluir pues una familiaridad directa de Pablo con la apocalíptica judía. El fariseísmo y la apocalíptica proceden de la misma raíz: el círculo de los Hasidim.

Si en la primera parte nuestro autor ha estudiado problemas de la cristología apocalíptica en Pablo, en la segunda analiza el significado de la cristología apocalíptica para el desarrollo de la teología paulina. Pablo, a la par con su conversión, pudo actualizar elementos de la escatología apocalíptica para la comprensión del acontecimiento salvífico. De 1 Tes se saca que el acontecimiento salvífico en Cristo fundamenta nuestro estar-con-él escatológico (5, 10; 4, 13 ss.). El curso de la argumentación en 4, 13 ss. sugiere que Pablo habla aquí por primera vez a los tesalonicenses de la resurrección de los muertos, ateniéndose todavía al arrebató de los vivos como caso normal. Es muy posible y lleno de sentido histórico-religioso que la resurrección de Jesús fuese entendida originalmente sin conexión con la resurrección de los muertos del tiempo final.

Ateniéndose a los datos sobre la colecta y rigurosos análisis lingüísticos, nuestro autor establece la secuencia cronológica: 1 Tes - 1 Cor - 2 Cor - Gal - Rom - Flp. O, caso de tener razón Borse: 1 Tes - 1 Cor - 2 Cor 1-9 - Gal - 2 Cor 10-13 - Rom - Flp; con la alternativa: 1 Tes - 1 Cor - Gal - 2 Cor 10-13 (si se la considera la «carta llorosa») - 2 Cor 1-9 - Rom - Flp. Está claro que los adversarios de Pablo en Corinto fundaban también su conciencia salvífica en la resurrección de Cristo (1 Cor 15, 3 ss. 12 ss. 20 ss.). La diferencia estribaba en cómo entender tal resurrección. Lo discutido no es que los fieles queden incluidos en la vida resucitada de Cristo, sino cómo ha de entenderse esa inclusión. Pablo prueba que con la validez de la frase: «Cristo ha resucitado de los muertos» (v. 12a), es falsa la frase: «no hay resurrección de los muertos» (v. 12b). El argumento decisivo queda en el v. 13. Conforme a la mente paulina ha de entenderse la resurrección de Cristo como corporal, que Jesús estaba enteramente muerto y que como resucitado era visible. A la entera muerte de Jesús corresponde la entera resurrección. Según esta comprensión los fieles tienen todavía la resurrección ante sí, pues todavía no tienen esa superación de la muerte. La comprensión prototípica de Cristo reclama consecuentemente la concepción de la vida escatológica por parte de los fieles como resurrección de los muertos. Pablo representa una antropología monística. Cristo es prototipo de los fieles. La resurrección corporal es expresión de la fidelidad de Dios a su creación. Pablo ve todavía en v. 51-52 el sobrevivir hasta la parusia como el caso normal. Las expresiones sobre parusia y resurrección también se mantienen en Flp (1, 6.10; 2, 16; 3, 10.20-21; 4, 5). Falla pues la tesis de una evolución lineal en el sentido de una helenización, individualización, desapocaliptización. La línea personal-comunicativa (Flp 1, 23) es precisamente apocalíptica en su punto de arranque.

Schade concluye que la escatología paulina ha evolucionado; pero no en el sentido de retraso de la parusia, helenización, etc. Pablo ha reflexionado más otros «topoi» de su teología: muerte con Cristo en la vida presente y bautismo (Rom 6), contraposición carne-espíritu, Ley y justificación (Gal-Rom), teología de la cruz, etc. Lo que ha hecho siempre es interpretar la escatología apocalíptica desde el kerygma de muerte y resurrección de Cristo y con ello la ha modificado decisivamente. El resultado básico es la cristología constituida apocalípticamente. Una cristología esencialmente soteriológica y asegurada por la apocalíptica en su referencia a la historia.

Este estudio tiene el rigor metodológico y los análisis de detalle de una tesis doctoral bien trabajada. Por desgracia las notas abundantes quedan editadas tras la conclusión (pp. 217-306) con lo que el lector queda invitado a perderse informaciones y discusiones interesantes. Puesto que habla desde el comienzo de la exégesis alemana, no se le puede culpar demasiado de que

ignore gran parte de la literatura secundaria de otros ámbitos lingüísticos, pese a su amplia bibliografía (pp. 308-37). Con estas salvedades, reconocemos que es un estudio profundo y decisivo, pues pone en claro un aspecto fundamental de la teología paulina, un tanto oscurecido por el predominio actual de otras modas exegéticas: como la del Pablo gnóstico o el Pablo carismático entusiasta.

Ramón Trevijano

S. Kim, *The origin of Paul's Gospel*, WUNT, 2 Reihe 4 (Tübingen, J. C. B. Mohr 1981) 391 p.

Tesis doctoral que el autor, teólogo coreano, ha presentado en la Universidad de Manchester (agosto de 1977), bajo la dirección de F. F. Bruce. El título enmarca perfectamente el tema: se trata de fijar el origen de los elementos fundamentales del evangelio paulino. Frente a la tendencia de la Escuela de la Historia de las Religiones que divide los momentos del cristianismo primitivo (palestino, helenista...) y hace de Pablo heredero de visiones filosófico-religiosas que provienen de la especulación helenizante o gnóstica, el autor destaca la revelación en el camino de Damasco, interpretándola como desencadenante y base de todo el pensamiento paulino. Antes de su conversión había en Pablo una teología judía y un conocimiento suficiente de la pretensión cristiana (Jesús como Mesías, salvador escatológico, superior a la ley) que le lleva a combatirla. La revelación del camino de Damasco significa el descubrimiento de Jesús como «imagen de Dios»; en ella está latente el proceso total de su pensamiento. Sus mismos presupuestos judíos de carácter sapiencial, le permiten interpretar a ese Jesús, que es «imagen de Dios» e Hijo de Dios, como sabiduría preexistente, hasta llegar al descubrimiento de su divinidad. Por otra parte, sus presupuestos apocalípticos, contrados en la imagen de Adán y en las especulaciones sobre el Hijo del Hombre, hacen que Pablo interprete a Jesús desde el principio como «humanidad definitiva», nueva creación, principio salvador para los hombres. Esto significa que, en el fondo, todo el proceso teológico de Pablo se halla en ciernes en su experiencia pascual y deriva de sus presupuestos judíos, reinterpretados ahora a partir de la manifestación de Jesús como Hijo de Dios.

Partiendo de ese presupuesto, el libro se estructura de la siguiente forma. Hay dos capítulos *introdutorios* (pp. 32-66) en los que se estudia la vida y pensamiento de Pablo antes de la conversión, para explicitar después el sentido del acontecimiento de Damasco. Desde esa perspectiva se analiza el *evangelio de Pablo*, concretado en tres momentos fundamentales: el primero y más breve trata de la «revelación del misterio», el segundo y central de la cristología y el tercero de la soteriología (pp. 67-329). A juicio del autor, que sigue fundamentalmente las tesis de M. Hengel, el fundamento y sentido de la cristología paulina está formado por la reelaboración de su experiencia pascual, a partir de los presupuestos que le ofrece el judaísmo, con sus especulaciones sobre la sabiduría y el hombre primigenio. En esta línea cobra sentido básico la afirmación de Jesús como imagen de Dios.

Las consecuencias de esta visión del evangelio de Pablo resultan evidentes: hay que replantear la historia del cristianismo primitivo, hay que revisar una parte considerable de las afirmaciones sobre lo prepaulino y, lo paulino y lo postpaulino, hay que enfocar mejor el tema de las relaciones entre Pablo y los sinópticos... Aun en el caso de que la obra, extraordinariamente

erudita y densa, del Prof. S. Kim no llegue a convencer, estoy seguro de que en su planteamiento ha cristalizado un modo nuevo de entender a Pablo, tanto en el aspecto literario como en el histórico y religioso.

X. Pikaza

P. Prigent, «*Et le ciel s'ouvrit*». *Apocalypse de saint Jean*. (Paris, Editions du Cerf 1980) 286 p.

En este comentario de alta divulgación, en que adelanta los resultados de su comentario científico en preparación, Prigent se propone reencontrar el sentido de las palabras e imágenes del Apoc y prestar una atención escrupulosa al texto tratando de discernir su estructura y lógica interna. Considera que el Apoc y Jn han sido compuestos en el mismo medio y que el Apoc fraguó en dos ediciones: la segunda con la añadidura de las cartas, la visión inaugural y modificaciones menores en la conclusión. El Apoc no anuncia acontecimientos nuevos. No precisa una cronología del Fin. Vuelve sobre un tema único, del que no cesa de desvelar las múltiples facetas. El centro es la obra redentora de Cristo, que da a la historia de los hombres, del mundo y de Satán su verdadero significado. Si los cristianos no conocen de hecho en este momento una época de persecuciones sistemáticas, el autor del Apoc les invita a saber discernir, más allá de esa paz relativa, los verdaderos componentes de la historia. Satán es el dueño verdadero del imperio romano. Por eso la hostilidad del imperio hacia los cristianos no puede sino crecer y concluir en una oposición absoluta. Los creyentes discernen ya los signos de su juicio, que son también los signos del mundo nuevo. La victoria de Cristo ha inaugurado la nueva era. El juicio final ha sido ya pronunciado por Cristo que es el juez y salvador. Hay confusión voluntaria entre el presente y el futuro; el pasado mismo participa de esa quiebra de las leyes de la temporalidad.

Lo único importante respecto al porvenir y el fin es que Cristo desempeña el papel determinante. El Apoc es verdaderamente una profecía: presenta una lectura nueva, inspirada y cristocéntrica del A.T. y pretende una autoridad por lo menos igual a la de los antiguos profetas. La Iglesia tiene un doble carácter: es la comunidad que vela y es una realidad escatológica. Pertenece al mundo nuevo del que es aquí abajo el signo. Los bienes prometidos por Cristo en las finales de las Cartas no están reservados al fin de los tiempos. Remiten a realidades presentes en la vida de los cristianos. Lo que dicen del futuro se arraiga fuertemente en el presente de la vida eclesial. Pero sobre la piedra blanca de Apoc 2, 17 Prigent no va más allá del reconocer que el color blanco la coloca entre los símbolos de las realidades cristianas. A propósito de Apoc 4 destaca que el culto cristiano es una participación en la liturgia celeste eterna. Es verdaderamente anticipación del Reino y del Fin. Ve en el libro de los siete sellos (Apoc 5, 1-7) al A.T., que se puede conocer, pero que se mantiene letra muerta hasta que Cristo lo aclara. Los 144.000 de Apoc 7, 1-8 son los cristianos en su totalidad. La multitud innumerable de 7, 9-17 son los mismos. Los que por el bautismo han llegado a ser el pueblo de Dios. Los que verifican en su vida presente la victoria final que Dios ofrece a los suyos. El libro sellado de 5, 1-7 anunciaba a venida de Cristo. El librito de 10, 1-11 añade que Dios espera que los hombres contribuyan a la consumación final por su ministerio de profetas. Apoc 11, 1-14 se presenta como el cumplimiento de lo que 10, 11 anunciaba. La misión profética tiene por primer efecto manifestar el

doble carácter de las realidades de aquí abajo, aún las más santas: preservadas y entregadas a las naciones. El Templo designa metafóricamente la Iglesia cristiana. Los dos testigos simbolizan a todos los cristianos que responden a la vocación profética. La interpretación de la era presente como tiempo del testimonio profético de la Iglesia, en comunión con Cristo muerto y resucitado, conduce a la confesión del señorío actual de Dios (11, 15-19). La mujer del c. 12 es a la vez preservada y perseguida. Forma parte del tiempo colocado bajo el signo de la cifra tres y medio, e. d. del tiempo postpascual. Según Apoc 12 los cristianos atacados por Satán deben saber que forman parte del pueblo de Dios que, en el dolor de la pasión (cf. Jn 18, 19-22), da nacimiento al resucitado, al hombre nuevo. El mensaje central del capítulo, Satán precipitado, coincide con el de Lc 10, 18 y Jn 12, 31. Los 144.000 de Apoc 14, 2-5 son los mismos del c. 7. Dios se reserva en el seno del mundo romano idólatra un pueblo fiel. Los que viven en comunión con el Cordero deben abstenerse de toda relación con los ídolos. La comunión de los 144.000 con el Cordero por un lado y el castigo de los adoradores de la bestia por otro, son aspectos del juicio. A lo largo del Apoc se rencuentra esa vacilación que traduce la imposibilidad del lenguaje humano para expresar una certidumbre inaudita: el futuro de la escatología, el pasado de la historia de salvación y el presente de la vida cristiana no se distingue a los ojos de Dios como a los nuestros. Todo lo que se nos dice en el c. 20 del período de mil años queda igualmente afirmado a propósito del tiempo que sigue a la muerte y resurrección de Cristo. Apoc 20 parece pues decididamente relativo a la época presente. En cambio la ciudad celeste de 21, 1-8 no es ya la Iglesia contemporánea, pero sí revela su naturaleza verdadera todavía enmascarada hoy día. Entre el mundo nuevo, la Jerusalén celeste y el paraíso del fin de los tiempos, no hay diferencias. Las profecías del Apoc tienen un enraizamiento presente y un acento futuro.

El autor de esta reseña constata con satisfacción que la interpretación del Apoc que ha adelantado en los artículos de Salmanticensis, 26 (1979) 205-30; 27 (1980) 165-92, un tanto disidente de la predominante en los comentaristas modernos (con la excepción de Kraft), coincide básicamente con el comentario de Prigent. No es de extrañar sin embargo que difiera de él en cuestiones de detalle. Como es el caso de la tendencia de Prigent a asociar el atestiguar y el testimonio con el martirio (p. 19). O de su insistencia en un presunto trasfondo gnóstico de los adversarios denunciados en las cartas (pp. 46-48; 63-64; 71; 77).

Ramón Trevijano

G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, WUNT 25 (Tübingen, J. C. B. Mohr 1981) IX-676 p.

El título de esta obra voluminosa puede resultar desorientador. No se trata de la eclesiología del Apoc; sino del papel del último libro de la Biblia en el curso de la historia de la Iglesia y de los cambios dramáticos a que quedó sometido en su uso y valoración. Pero el autor no sólo se limita prácticamente a Centroeuropa a partir de la Reforma, como anuncia en la p. III, sino que ya de entrada este es su criterio de selección y discernimiento. Sólo sigue los hilos conductores que acaban entretejiéndose en la cultura teológica protestante de lengua alemana.

Pese a este reduccionismo, el estudio es de tal envergadura que nos limitaremos a reseñar someramente el contenido de las tres primeras partes.

I *La lucha en torno al Apoc en la Iglesia antigua* (pp. 1-107). En el c. 1 «Papias y los presbíteros de Asia Menor» señala que fue una necesidad teológica que Papias recurriese con fuerza al Apoc y a la tradición escatológica connexa, porque en la situación histórico eclesiástica de entonces el Apoc se ofrecía como un punto de defensa antignóstico. El c. 2 «Gayo de Roma y los llamados Alogos» considera que la crítica de Gayo descansaba no en motivos históricos sino dogmáticos: por un lado una espiritualidad griega a-bíblica y por otro la hostilidad contra las herejías. La escatología, en particular su acentuación en la doctrina del reino milenarío, configuraba el principal campo de batalla en la crítica del canon y a la par la línea principal de distinción entre el realismo judeo-bíblico y el pensamiento griego idealista. Antes de Dionisio de Alejandría, propugnadores y adversarios se atienen a la unicidad de autor de Jn y el Apoc. Gayo los atribuye a Cerinto. Según el c. 3 «Dionisio de Alejandría y Eusebio», Dionisio se propuso un doble objetivo: limar mediante la alegoría al Apoc, peligroso en la controversia arsinóitica, y corroborar este esfuerzo al descartar su apostolicidad. Quería rebajar lo más posible al segundo Juan frente al zebedeida autor del evangelio. Sólo parcialmente tuvo éxito su ataque contra la apostolicidad, y con ello indirectamente contra la canonicidad, del Apoc. Pero tuvo la suerte de encontrar en Eusebio de Cesarea un influyente multiplicador y propagador de sus ideas y de que su ataque saliese al encuentro de una espiritualidad griega para la que el Apoc siempre había resultado extraño. Fue el creador de la concepción de un segundo Juan como autor del Apoc. Su influencia se mostró ante todo en que hizo posible la discusión y rechazo de la canonicidad del Apoc en círculos de Oriente que se mantenían ortodoxos. Pero el entero Oeste, independientemente de la valoración del quiliasmo, se mantuvo firme en la convicción de la autoría joánica, apostólica, del Apoc.

II *La reinterpretación del Apoc en Occidente* (p. 108-71). El c. 4 «Ticonio» recuerda que éste, con sus cálculos numéricos, esperaba la parusia entre 380 y 390. Es el latido de la antigua escatología, aunque Ticonio haya conducido los 1000 años del Apoc desde el luego al ahora, del Reino trascendente que irrumpe a la historia eclesiástica terrena. Ticonio traspuso el antiguo quiliasmo para que el fin quedase más cerca. Pero para la posteridad el derrocamiento del quiliasmo abrió la posibilidad de alejar los sucesos finales a un tiempo indeterminado. En el c. 5 «Agustín» dice que no es fácil responder si éste se ha decidido por una prosecución de la antigua escatología con modificaciones o por una escatología griega reconciliada con la antigua. En multitud de sus expresiones y en comparación con la teología de su tiempo, Agustín queda determinadamente cerca de la antigua escatología cristiana. Pero si se presta atención a las tendencias dominantes, hay que afirmar la segunda alternativa. Abandona el antiguo marco histórico salvífico y pone más la mirada en la redención del individuo que en el Reino venidero, sustituyendo la expectación próxima por la preparación eclesiástica de la redención. Entra en la historia de la explicación del Apoc con una cabeza de Jano. Pues con él y por él domina la interpretación alegórica del Apoc. Por otro lado es el que ha preservado para la posteridad muchas consideraciones escatológicas de la Iglesia antigua.

III *El Apoc antes y durante la Reforma* (pp. 172-306). c. 6 «Antes de la quiebra reformadora». Joaquín de Fiore distribuye los sucesos de la historia de la Iglesia entre los 7 sellos. En el sexto sello (h. 1200-1260) se van a suceder dos persecuciones anticristianas (el sultán Saladino y el falso pro-

feta). Al comienzo de la nueva época espiritual, apertura del séptimo sello, aparecerá el Elías escatológico. Se añaden luego la lucha con Gog, el juicio final y el sábado perfecto de la nueva creación. El rechazo de la Iglesia papal y la concepción del Papa como Anticristo corresponden tanto al joaquinismo más tardío como al husitismo. Hay que notar que la expectación próxima gozó también de amplia difusión en la Iglesia «ortodoxa» (entrecollado del autor). Las profecías de la proximidad del Anticristo y del Juicio final, del fin del Papado y de un inminente cambio llegan con fuerza hasta los días de Lutero. C. 7 «Escatología y Apoc en el movimiento anabaptista». Desde el s. III en Oriente y desde el s. IV en Occidente nunca ha visto la Iglesia una posición tan destacada del Apoc como en la primavera de la Reforma. Culminó entonces el progreso de las ideas joaquinistas, que entran crecientemente al servicio de la crítica a la Iglesia. El Papado es la prostituta del Apoc. El Papado y el monaquismo llegan a ser, junto con los señores espirituales y seculares, el poder anticristiano que ha de ser abatido antes de que Cristo pueda volver. No cabe duda de que el joaquinismo proporcionó los medios exegéticos y los presupuestos teológicos con los que el anabaptismo aprovechó al Apoc. El interés principal queda en una historia salvífica centrada comunitariamente; pues no era la Iglesia común, vista a la luz de Apoc 17-18, sino la comunidad de los fieles la que debía ser orientada en su camino. Los anabaptistas se retrotraen más bien al joaquinismo y Lutero al agustinismo; desde aquí la Reforma se dibuja como un gigantesco pugilato entre Agustín y Joaquín. C. 8 «Escatología y Apoc en Lutero». El parentesco de Lutero con Agustín se muestra en el hecho de que ambos no ponen el acento principal en la escatología. A diferencia de Ticonio o Joaquín no están interesados en la cuestión de cómo prosigue el curso de la Iglesia. El punto candente de sus ideas es el hombre en su relación con Dios y no el camino de Dios en la historia salvífica. Con Agustín y Ticonio traslada los 1000 años del Apoc a la historia de la Iglesia. En concreto, al tiempo desde la composición del Apoc hasta el surgimiento del Papado anticristiano y de los turcos. Pero la energía de Lutero se orientaba a la soteriología y cristología. La escatología es para él la extensión de la soteriología y cristología en el futuro. Lo que más le vincula al Apoc es el aviso del Anticristo. Esta utilización del Apoc la participa Lutero con la tradición joaquinista, sobre todo por mediación de Hus. En todo caso Lutero no ha transmitido ningún gran amor al Apoc a las Iglesias a las que dió su impronta. El Apoc queda a visible distancia de esa corriente de la Reforma; si bien ha sido un preparador del camino de la Reforma. No cabe duda de que la ortodoxia reformada, con la acentuación de la escatología individual y la marginación de tradiciones veteroeclesiásticas o joaquinistas ha adelantado trabajo a la Ilustración.

Nos limitamos a recoger los títulos de las siguientes partes de la obra: IV *El Apoc en la época del Pietismo* (pp. 307-447); V. *El Apoc desde la Ilustración hasta el presente* (pp. 448-618); VI. *Conclusión* (pp. 619-24). Aquí insiste en que la atribución del Apoc al zebedeida Juan es históricamente y por mucho lo más probable. También en que el Apoc no lleva a posturas de fe insanas si se lo coordina con el conjunto del N.T. Hay que valorar más la contribución del Apoc a una ética motivada escatológicamente. Ha sido un baluarte contra tendencias falsamente espiritualistas o individualistas. Ningún otro escrito del N.T. ha hecho a la Iglesia más consciente de su transitoriedad. En todos los tiempos se ha mostrado una piedra de toque para las concepciones escatológicas y las posiciones hermenéuticas. Aboga por des-

arrollar más la comprensión histórico salvífica del Apoc. sin repetir los fallos del pasado.

No podemos discutir aquí los presupuestos teológicos de nuestro autor. Ya hemos hablado de su reduccionismo en la selección de fuentes e interpretaciones. Es curioso que cuando avisa (p. III) o reconoce (p. 619) que ha limitado su investigación al espacio lingüístico alemán, exprese sólo el deseo de un esfuerzo equivalente y complementario en el área anglosajona. La historia de exégesis del Apoc queda aquí reducida a la de los temas más llamativos y polémicos. No es todavía la de la utilización del libro en la predicación y catequesis, en la liturgia y el arte, ni en el de la experiencia espiritual o la reflexión teológica en toda su amplitud. Pese a todo hay que reconocer que G. Maier, con un esfuerzo impropio, ha acarreado materiales muy valiosos y ha desbrozado mucho terreno. Ha hecho viable que algún día pueda narrarse de modo más completo la historia del Apoc en la Iglesia.

Ramón Trevijano

H. Guevara, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*, Tesis presentada al Pontificio Instituto Bíblico de Roma (Meitingen 1981) 478 p.

El autor se ha planteado esta pregunta: ¿fue la época de Jesús una época revolucionaria, caracterizada por la violencia contra Roma o fue más bien una época tranquila en la que se buscó la convivencia pacífica con Roma? La respuesta viene dada en tres partes. 1) La primera (pp. 14-181) se ocupa del testimonio principal, Flavio Josefo, analizando la tendencia de sus obras (*Bellum, Antiquitates*), estudiando lo referente al periodo de Jesús (4 a.C. al 41 d.C.) y precisando el nombre y funciones de los partidarios de la resistencia antirromana (*lestai, sikarioi, zelotai*). 2) La segunda parte (pp. 182-260) analiza el testimonio de las fuentes secundarias: Filón, Tácito, lit. targúmica y rabínica, apocalíptica, Qumrán, NT. 3) La tercera parte (pp. 261-99) ofrece una especie de conclusión en la que se explicita el sentido del ambiente religioso, económico, social y político de Judea (=Palestina) en los años que van del 4 a.C. al 41 d.C. Siguen unas consideraciones finales (pp. 300-12) que aplican el estudio anterior a los pasajes más polémicos de los evangelios. La obra culmina con los apartados usuales de bibliografía, índice de autores, notas y apéndices (pp. 313-478).

El autor llega a las siguientes conclusiones. a) Durante los años estudiados (4 a.C. y 41 d.C.), es decir, entre los acontecimientos que siguen a la muerte de Herodes y el reinado de Agripa, no aparece en Palestina ningún grupo extremista; no hay señales de que los judíos intentaran recuperar la soberanía nacional por medios violentos. b) Durante esos años no existe huella de una actividad abierta de celotas ni sicarios; el partido de los celotas se organiza únicamente tras el levantamiento del 66 d.C.; el nombre de sicarios no alude a ningún partido especial de rebeldes, sino que es únicamente un nombre denigrante con que los romanos conocían a sus adversarios. c) Por circunstancias religiosas, económicas y sociales ese periodo se caracterizó por una relativa tranquilidad y bienestar; hubo ciertas colisiones y conflictos con el poder romano pero siempre se intentaron arreglar y se arreglaron pacíficamente. d) Según eso, la actividad de Jesús y el surgimiento de la primera iglesia no pueden ponerse en relación con los movimientos judíos de independencia y lucha política que sólo cobrarán fuerza más tarde (tras

el 4-4 d.C.); interpretar a Jesús a partir del «celotismo» entendido como postura político-militar representa no sólo un anacronismo sino que es falso.

En breve juicio diré que esta obra me parece ejemplarmente valiosa; después de toda la palabrería que se ha dicho sobre el tema es necesario que alguien lo estudie hasta el fondo, analizando las fuentes con rigor y precisando los términos. En este aspecto, pienso que las tesis del autor resultan válidas e iluminadoras. Sólo lamento que la obra no haya abierto un poco su perspectiva, saliendo del plano del análisis literario, para entrar en el campo de los condicionamientos sociales y trasfondos económicos; quizá desde ahí se podría haber distinguido entre sicarios y celotas, tal como hace, por ejemplo G. Jossa, *Jesù e i movimenti di liberazione della Palestina*, Brescia, 1980.

X. Pikaza

La Misná. Edición preparada por C. del Valle (Madrid, Editora Nacional 1981) 1441 p.

La Misná es la colección autorizada y autoritativa de las tradiciones orales de la Ley judía. Como dice el autor de esta traducción, es «una creación, la más preclara, de la antigua tradición oral judía». Según los más antiguos rabinos, remontaría al mismo Moisés, y de éste al mismo Dios, a través de una ininterrumpida cadena de transmisores. Para el judaísmo rabínico la Misná es el pilar básico de toda su estructura religiosa; acompaña a la Torah, como complemento necesario, y constituye la base del Talmud. Todo esto nos indica ya la importancia que para un conocimiento exacto del primer judaísmo postbíblico tiene esta obra clásica. Su composición fundamental se atribuye a Rabí Yehudá el príncipe, hacia finales del s. II; pero al recoger tradiciones de los más antiguos tanaítas, tiene también para el estudioso del Nuevo Testamento el interés de contrastar costumbres, datos y tradiciones que han quedado reflejadas en éste y en la primera Iglesia. Todo ello hace de la Misná una de esas fuentes religiosas imprescindibles en el estudio de la tradición religiosa y cultural de Occidente. De aquí que saludemos con alegría y agradecimiento esta traducción limpiamente presentada, asequible y manejable, que nos proporciona el conocido hebraísta Carlos del Valle y la actividad encomiable de la Editora Nacional en su colección «Clásicos para una Biblioteca Contemporánea», máxime si tenemos en cuenta, que no ha existido prácticamente ninguna traducción asequible (de algunas antiguas da noticia el autor) en nuestra lengua.

El presente volumen, de notables proporciones, ofrece la traducción completa de los seis órdenes (sedarim) con sus 63 tratados (masektot) y sus 523 capítulos (peraqim). Precede al conjunto una breve introducción (pp. 13-39), en la que se describe el proceso que va desde la más primitiva tradición oral judía hasta la formación de la Misná y el Talmud, con sucintas notas sobre el carácter, ordenación y lengua de la Misná, datos sobre su texto, ediciones y traducciones, y unas cuantas indicaciones sobre los estudios mísnicos en España a lo largo de la historia. Cada capítulo lleva así mismo una corta introducción; y el texto traducido va acompañado de notas esenciales (quizá demasiado esenciales para el lector español), que ayuden a la comprensión de los pasajes y términos más difíciles. Una serie de apéndices completan la obra: glosario de términos hebreos, lista de monedas, pesos y medidas, los 613 preceptos del judaísmo, tomados del «Thesoro de preceptos» de Ishac Atias (Amsterdam 1649) en castellano sefardí, la lista

de los tanaitas, un índice de citas bíblicas y otro analítico, tomado sustancialmente de la edición inglesa de H. Danby.

No es éste el lugar de analizar la traducción de tan importante y difícil texto, que el mismo autor confiesa haber tenido que llevar a cabo con cierta prisa. El uso y la práctica del volumen irán descubriendo los seguros logros y las inevitables inexactitudes. Pero la posibilidad de disponer de una fuente judía tan importante en nuestra lengua, la ayuda que prestará a profesores, estudiosos y alumnos, así como a simples aficionados, compensa sin duda todo lo demás. Hubiera sido práctico dar los títulos en castellano, para facilitar su localización. En conjunto hay que felicitar al autor y a la editorial por esta auténtica obra de cultura que honra a las letras españolas y se sitúa con pleno derecho en este renacer de los estudios hebreos en nuestra patria, que cuenta con tan larga tradición.

J. M. Sánchez Caro

A. González Lamadrid, *La fuerza de la tierra. Geografía, historia y teología de Palestina* (Salamanca, Ed. Sigueme 1981) 295 p. + 5 mapas fuera texto en blanco y negro.

«El presente estudio quiere ser una teología de la tierra. Empezando por el AT, siguiendo por el Nuevo, y terminando por el Corán y tradiciones musulmanas, quiere ir recorriendo los principales pensadores y teólogos de la tierra». Así se expresa el autor, buen conocedor de Tierra Santa, donde ha pasado varias temporadas dedicado al estudio de la Biblia y a la arqueología bíblica (p. 20). En realidad el libro es más que eso y a la vez menos. Intentaré explicarme.

Cuatro son las partes en que divide la exposición: geografía de la tierra (21-66), historia de la tierra (67-114), teología de la tierra (115-266) y religión y política (267-86). La primera es un sucinto resumen descriptivo de la geografía palestina, con unas páginas dedicadas a su situación central, «umbilical», dentro de la geopolítica y geografía religiosa de todos los tiempos. En la segunda parte se nos ofrece un apretado compendio de la compleja y rica historia de esta pequeña franja de tierra desde los tiempos prehistóricos hasta la actualidad. El tercer capítulo es el central del libro, por extensión y por importancia. Representa un esfuerzo de síntesis notable. En el apartado «judaísmo» estudia la teología de la tierra en el AT, el judaísmo postbíblico y el sionismo contemporáneo. La conclusión del autor es que, si bien el tema de la tierra ha sido siempre teológicamente central, nunca se ha presentado como valor absoluto hasta la época del judaísmo y el sionismo, si bien aún aquí no faltan los matices y las voces discordantes. Al tratar de una teología cristiana de la tierra, concluye el autor que el NT espiritualiza el tema de diversos modos, mientras que el cristianismo posterior, a pesar del episodio de las cruzadas, no tuvo reivindicaciones propiamente territoriales sobre ella. En el apartado sobre el islamismo, se indica cómo los antecedentes judíos y cristianos de la nueva religión de Mahoma, el Islam, las circunstancias históricas de su expansión hacia Siria y Palestina, y la conexión de Mahoma con Jerusalén en la tradición islámica, han hecho de Palestina para los mahometanos una tierra santa desde hace catorce siglos. Finalmente, en el cuarto apartado general, «religión y política», el autor defiende que los sionistas israelíes actuales no pueden invocar con justicia razones bíblicas de orden religioso para reivindicar su derecho a poseer en exclusiva la tierra de Israel.

El trabajo, que se lee con interés, es irregular en su conjunto. Mientras que las dos primeras partes son síntesis divulgadoras, escritas en un estilo claro y agradable, la tercera, de más envergadura, necesitaría de un mayor rigor metodológico. Así, el epígrafe «judaísmo» no parece conveniente aplicarlo a todo el AT. A lo largo del estudio del AT no quedan bien delimitadas las distintas tradiciones bíblicas, ni encajan bien del todo en el conjunto los textos e ideas proféticos, que quedan algo desdibujados. No se aborda el estudio de la historia cronista, tan importante para la elaboración posterior judía de una teología de la tierra (especialmente Esd-Neh). Y la presentación de la teología de la tierra del judaísmo postbíblico es demasiado esquemática y pobre, convirtiéndose más en una crónica resumida, que en una exposición de ideas teológicas, cosa que sucede también con lo que podría haber sido una «teología islámica de la tierra». La situación actual del Estado de Israel y la justificación geográfica, histórica y bíblico-religiosa que de ella hacen algunos sionistas y a la que el autor, probablemente con razón se opone, parece haber sido el motivo que ha hecho nacer este libro. La idea es interesante y válida, y es sin duda uno de los atractivos de este trabajo. Pero el tema era demasiado vasto y da la sensación de haberse escapado de las manos al autor, haciendo que el conjunto de la obra se resienta y carezca de un adecuado tratamiento equilibrado y proporcional de los temas. Así el libro se queda como un apunte sugerente (y esto lo es en gran manera) más que como un estudio acabado.

El libro está bien presentado editorialmente, aunque sin índices, salvo el general. Un pequeño detalle: es verdad que no hay grandes trabajos en lengua española sobre el tema, pero nos hubiera gustado haber visto citadas algunas aportaciones sobre el de la literatura bíblica en nuestra lengua, como las de S. Croatto (*Alianza y experiencia salvífica de la tierra*, Buenos Aires 1964), J. F. Hernández Martín (*La tierra prometida*, Madrid 1962) y X. Pikaza (*La Biblia y la ideología de la Historia. Tierra y promesa de Dios*, Madrid 1972).

J. M. Sánchez Caro

2) TEOLOGIA MORAL

R. Simón, *Fundar la moral. Dialéctica de la fe y de la razón práctica* (Madrid, Ediciones Paulinas 1976) 255 p.

Este libro quiere desde el primer momento colocarse en el área de la Teología Moral Fundamental, que es sin duda la más necesitada de revisión en el esperado proceso crítico a los estudios éticos.

Pero esa misma situación es ya una exigencia. Situarse en el marco de una *Teología* supone el reconocimiento de que «teología y teopraxis, ortodoxia y ortopraxis están ligadas en un todo unitario». Es cierto que, al igual que en toda teología, un estudio semejante se centra en un proceso de autocomprensión sistemática y crítica de la fe por la fe, con la ayuda de las categorías fundamentales conceptuales tomadas de las ciencias humanas y de la filosofía (p. 10). Y es cierto que, en cuanto teología, el proyecto de la Teología Moral por su carácter de aculturación, entraña la relatividad de sus formulaciones y la imposibilidad de atenerse a un sistema históricamente fechado. Si todo discurso, además, emplea un bagaje filosó-