

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia*. II: *Los anuncios angélicos previos en el Evangelio lucano de la Infancia* (Madrid: BAC 1986) XII-321 pp.

S. Muñoz Iglesias, *Los Evangelios de la Infancia*. III: *Nacimiento e infancia de Juan y de Jesús en Lc 1-2* (Madrid: BAC 1987) XVI-354 pp.

El año 1983 publicó el Dr. Muñoz Iglesias, en el C.S.I.C. la obra *Los Cánticos del Evangelio de la Infancia según Lucas*, del que hice amplia recensión en Sal 31 (1984) 264-66. Agotada la edición, será reeditada como vol. I de los cinco que comprenderá la obra de Muñoz Iglesias sobre el Evangelio de la Infancia según Lucas.

1. Comienza el vol. II con una Introducción en la que da razón del «anuncios previos» (relación con el patrón literario del AT cuando se trata de un *futuro* nacimiento) y de la adición del relato de la Visitación (lo considera parte integrante del anuncio a María).

— El c. I (pp. 2-67), de los cinco que comprende, presenta *El procedimiento literario bíblico del anuncio previo*: examina las semejanzas y diferencias de los anuncios a Zacarías y a María, el patrón o esquema (mejor que «género») literario de los anuncios del AT. Rechaza la opinión de quienes ven en el anuncio a María un apocalipsis. Compara los anuncios de Lc 1 y la literatura haggádica, concluyendo que hay en aquéllos una imitación refleja de los procedimientos derásicos y rechaza la dependencia respecto del *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Psudo-Filón. Mediante la comparación con los anuncios del AT trata de discernir artificio literario e historicidad; como en su opinión el autor de Lc 1-2 es un judío cristiano de primerísima hora sostiene un amplio fondo histórico.

— El c. II (pp. 69-91), con el fin de evitar digresiones a lo largo del comentario, lo dedica a *Cuestiones críticas en torno a los anuncios de Lc 1*: las escasas variantes de crítica textual no afectan notablemente al sentido. En cuanto a la crítica literaria estudia con detención los vv. 34-35, concluyendo que pertenecen, como parte integrante, a la redacción original del relato de la anunciación a María.

— En el c. III *Anuncio a Zacarías* (pp. 93-131) estudia los diversos temas, datos y componentes del relato; lo relaciona constantemente con los relatos de anuncio del AT. Mediante un riguroso análisis filológico y exegético presenta su retraducción al hebreo. El c. IV considera, más ampliamente, el *Anuncio a María* (pp. 133-216): hace un estudio detallado, filológico y

doctrinal, del *chaire y kecharitôme* (= muy agraciada). El «reinará en la casa de Jacob» le reafirma en su opinión de que el autor de Lc 1-2 es un judío cristiano de primera hora, y el marcado acento levítico de Lc 1-2 le lleva a sospechar que pertenecía a la clase sacerdotal. Hace una historia muy completa de las interpretaciones de la «objección de María» y se reafirma en la que ya expuso en EB 16 (1957) 362 ss.: se trata de un artificio literario que tiene por objeto «arrancar de Gabriel la afirmación de la concepción virginal». Juzga injustificada la sobrecarga cristológica y trinitaria que algunos quieren ver en el verbo «episkiadsó», a la luz de su correspondiente «sakan» en el AT. Explica las dificultades del v. 35c acudiendo al que supone texto hebreo subyacente. Considera el v. 37 cita de Jer 39, 17, más bien que de Gn 18, 14. En el c. V, *La Visitación* (pp. 217-45), menciona las diez hipótesis propuestas como lugar de la visitación (¿intención de armonizar los contactos o relaciones del Mesías con las tribus de Judá y Levi?). La plenitud del E.S. en Isabel tiene por objeto potenciar proféticamente como oráculo de Dios lo que ella va a decir. Y la de Juan describir su elección providencial para un quehacer concreto en la HS. Sobre el Magnificat remite a su obra precedente, limitándose a acentuar su atribución a María.

— En cinco conclusiones resume su pensamiento: 1ª, la seguridad del texto de Lc 1, 5-56, que excluye las alteraciones que se han propuesto. La 2ª, sobre el autor, la veremos en las del v. III. La 3ª, la teología subyacente, refleja un estadio de reflexión protocristiano muy primitivo, anterior al contacto del cristianismo con el mundo helenista. La 4ª, sobre el patrón literario y consecuencias, la veremos en las del v. III. La 5ª ofrece una doble conclusión in oblicuo: hay que rechazar cualquier influencia de literatura pagana y la casi certeza de que las piezas poéticas mayores (Benedictus...) son del mismo autor judío-cristiano que escribió en hebreo nuestro relato en prosa.

— Enriquece su obra con tres Anexos: el 1º sobre *Insertos poéticos en los anuncios angélicos previos de Lc 1 al hebreo*, que han realizado diversos autores. El 3º presenta una amplísima *bibliografía* (pp. 291-315) peculiar a cada uno de los cinco capítulos y dentro de ellos sobre puntos concretos.

2. El v. III comprende ocho capítulos. En el c. I, *Nacimiento e infancia de Juan* (pp. 9-32), sostiene que el autor de este relato es el mismo que compuso el de la anunciación. Advierte la multitud de hebraísmos en los vv. 64-66. Sobre la estancia de Juan en el desierto, opina que las semejanzas y a la vez visibles y radicales diferencias están a favor de su relación con los monjes de Qumrán, pero sin llegar a ser uno de ellos sino que inició por su cuenta un movimiento nuevo que describen las fuentes cristianas. En el c. II, *José y María viajan de Nazaret a Belén con ocasión de un censo relacionado con Cirino* (pp. 33-74), estudia con detención las dificultades históricas del pasaje. Dado que el César no podía imponer a Herodes un censo —era rey socio, pero jurídicamente independiente de Roma— constata la posibilidad de un censo hecho por Herodes, hacia el año 7 a.C., o a sugerencia de éste que quería saber con qué hombres podía contar para un caso de guerra en las cercanías; o bien tras el incidente del a. 8 a.C. de Herodes con Augusto, y que pudo ser un juramento de fidelidad que se realizaría por *comparecencia* (como ocurrió a los habitantes de Paflagonia), lo cual equivale a un censo. Interpreta: este censo fue «anterior al realizado por Cirino» (*prote* por *proteros*). El censo bajo el que nació Cristo tuvo lugar durante la legación en Siria de C. S. Saturnino (9-6 a.C.), como

dice Tertuliano. Convencido de la historicidad del censo rechaza las complicadas intenciones teológicas de quienes niegan realidad histórica a Lc 2, 1-5.

— El c. III trata *El nacimiento de Jesús* (pp. 74-106). Para la mención de «los pañales y el pesebre» tiene una explicación nueva: el autor del relato, frente a la concepción de que el Mesías aparecería en edad adulta, quiere presentar como tal al recién nacido hijo de María. Considera como histórico el dato del «pesebre», que por su sorprendente incongruencia en este caso, se siente obligado a recoger el narrador de Lc 2, 7. También el «no había sitio para ellos...», que hay que traducir: María reclinó al niño en un pesebre porque no había para ellos sitio en el cobertizo del mesón del pueblo y tuvieron que instalarse al descubierto en el corral del mismo donde los animales de carga eran alimentados y descansaban. El c. IV presenta *El episodio de los pastores* (pp. 107-160). Estudiado su cuadro literario, ve en él un elemento totalmente verosímil. La aparición y mensaje de los ángeles, si bien podría ser reflejo de una real apariencia, también puede ser un artificio de carácter haggádico para sensibilizar la enseñanza teológica revelada sobre la naturaleza del niño. El mensaje se refiere al pueblo «judío». El alcance de lo que hace María (v. 19) puede ser doble: conserva lo pasado reflexionando sobre ello, o espera su cumplimiento en el futuro.

— En el c. V, *Purificación y presentación* (pp. 161-177), expuestas las diversas opiniones, afirma como determinante exclusivo del relato de Lc 2, 22-40 el estatuto legal del primogénito al que alude la cita de 2, 23 y al que se ordena la intención de los padres al llevar al niño a Jerusalén. La omisión del «rescate» puede tener por objeto reflejar la consagración de por vida a Dios, a la manera de los descendientes de David. El «de ellos» del v. 22, a la luz del texto hebreo subyacente, ha de ser considerado como dativo regido por el verbo; «al cumplírseles el tiempo para la purificación». En el c. VI: *Simeón y Ana* (pp. 179-216), para el «Nunc dimittis» remite a su obra *Los cánticos...*. Respecto del «signo de contradicción» cita el signo de Jonás (Mt 12, 41 s. par.); su traducción dinámica sería «se descubrirá la reacción de cada cual». Relaciona el discutidísimo loguion «una espada te atravesará el alma» (2, 35) con la oposición a Cristo que culminó en la cruz; los sufrimientos de María formaban parte del plan de Dios. No ve en el testimonio de Ana relación a Ex 38, 8 y cree que tiene parentesco más cercano con I Tim 5, 5-16.

— Los cc. VII y VIII, abordan *La pérdida y hallazgo de Jesús en el Templo* (pp. 218-68). Trata en el primero de las «Cuestiones crítico-literarias» y en el segundo expone el «Comentario». Sostiene la pertenencia de 2, 41-52 al relato original de la infancia: tiene origen judío-cristiano, como el resto de Lc 1-2 y pertenece al género literario del conjunto del Evangelio de la Infancia. Advierte la sobriedad frente a los relatos de los Apócrifos. En el Comentario subraya cómo el clima refleja que el autor es un judío cristiano de Jerusalén. Los «doce» años son dato histórico; hace su declaración de filiación divina antes de emanciparse legalmente de sus padres terrenos, pero cuando nadie puede considerar infantilismo su declaración. No ve en los «tres días» alusión a la Muerte-Resurrección. En la queja de María más que un reproche advierte el desconcierto ante algo que no se comprende. El «tu padre» antes del yo, prepara la afirmación sobre la filiación divina; la respuesta de Jesús contrapone directamente su filiación divina real a la biológica humana respecto de José. La fórmula «en tois tou patros» probablemente es una fórmula intencionadamente ambigua para expresar sencili-

llamente que Jesús tenía que amoldarse al plan de su Padre. En cuanto a la ignorancia de José y María, expuestas las sofisticadas explicaciones basadas en el supuesto de que no podían ignorar la filiación divina, recuerda que Lc 1, 32.35b no exigen tal conocimiento en ellos. Al declararse ahora hijo real y consustancial de Dios, era natural que José y María no lo entendieran «entonces y a la primera». Tal vez ese conocimiento arrancó de estas palabras. El contenido de la «meditación de María» es el proceder desconcertante de Jesús, que se proclama independiente de sus padres terrenos como Hijo de Dios.

Con un procedimiento similar al del v. II concluye con dos Anexos: uno sobre la Bibliografía (pp. 287-317) y el otro con las correspondientes retraduccioncs al hebreo.

3. En una *Mirada retrospectiva* (pp. 269-86) a los tres volúmenes de su obra: afirma la unidad de autor de Lc 1-2 en su totalidad (basándose en las coincidencias de forma, fondo antio-testamentario y técnicas derásicas). Fue escrito originalmente en hebreo (abundancia de hebraísmos —no arameísmos— incluso en los relatos en prosa; a veces la retroducción al hebreo soluciona pasajes difíciles) Su autor fue un judío-cristiano palestinese de primerísima hora (terminología e imagen del Mesias con rasgos evidentemente judíos viejotestamentarios y con talante derásico, relacionado con los círculos levíticos de Jerusalén (marco levítico, predilección por lenguaje relacionado con levitas, a pesar de la afirmación de ascendencia judía). Empleando derásicamente modelos bíblicos del AT, trasmite, a través de ese artificio literario, los datos históricos fundamentales que la tradición presinóptica conocía y profesaba sobre la concepción y nacimiento de Juan y Jesús, que últimos estudios y descubrimientos van confirmando.

— Tenemos que repetir el juicio valorativo que hicimos respecto del que será v. I de su obra total (*Los cánticos...*), con algunas adiciones en relación con los II y III. Se trata de una obra benemérita digna de todo aplauso. Supone la aportación más valiosa que se ha realizado al Evangelio de la Infancia de Lc. Tiene un conocimiento exhaustivo de la inmensa bibliografía que se ha publicado sobre el tema. Posee un dominio de la lengua hebrea que le permite rastrear, y seguramente, hallar el texto hebreo subyacente. Muestra una singular agudeza de inteligencia al desmenuzar las diversas opiniones y proponer —con claridad y precisión— la suya, que nunca rehuye manifestar. Se advierte un gran equilibrio al discernir artificio literario e historicidad. Me parece presentar en esto un buen correctivo a quienes, negado todo fondo histórico, se ven obligados a elaborar sutiles elucubraciones, a veces fuera de tono. Como él mismo apostilla: «La imaginación —y a él no le falta— en exégesis es necesaria, pero con peso y medida» (p. 168). Sus opiniones pueden ser discutidas —como la que niega una ulterior doctrina cristológica en el relato de la infancia que notables exégetas afirman— pero quien quiera en adelante realizar estudios sobre el Evangelio de la Infancia de Lc no podrán prescindir de la realmente maravillosa obra de don Salvador Muñoz Iglesias, a que ha dedicado una larga vida. Esperamos con interés los otros dos volúmenes que anuncia: uno sobre la bibliografía de los cien últimos años sobre los Evangelios de la Infancia, y sobre todo el de los Temas teológicos, que en los volúmenes ya publicados considera sólo desde la pura incidencia exegetica en el texto lucano. De ellos dependerá el juicio pleno y definitivo sobre su obra cumbre.

G. Pérez

J. L. Espinel, *La poesía de Jesús* (Salamanca: San Esteban 1986) 295 pp.

El Prof. J. L. Espinel, O.P., que había publicado varios artículos sobre este tema, nos sorprende ahora muy gratamente con todo un amplio libro sobre la poesía de Jesús. Legítima ya en la Introducción su obra afirmando que «la preocupación por la poesía de Jesús es preocupación por la profundidad e integridad de su palabra... conocer la poesía de Jesús, el compromiso de Jesús con su lenguaje, es conocer su empeño revelador, su palabra» (p. 12).

Comprende cuatro partes. La primera *Acercamiento al lenguaje de Jesús* (pp. 13-82) comprende dos capítulos: el 1.º «Condicionamientos culturales y estructura de la poesía de Jesús» constata cómo en el mundo antiguo la verdadera poesía surge como expresión connatural de vivencias intensas, y en el AT, en el que muchos textos hoy leídos en prosa son poéticos en su estructura, la poesía ha sido vehículo de revelación. Ve lógico que cuando Jesús quiere transmitir una comunicación novedosa de lo divino enseñe poéticamente, y trata de determinar las formas de la poesía de Jesús: paralelismo, ritmo, asonancias-aliteraciones, etc. El 2.º «La autenticidad y la expresividad en la poesía de Jesús», lo ilustra con el tema del demonio, por juzgarlo un tema muy concreto y ser tratado por Jesús con absoluta sinceridad y sobriedad, y el uso metafórico de toda una multitud de miembros o partes del cuerpo humano. La conclusión del Prof. Espinel es digna de examen y reflexión: Jesús tuvo que optar necesariamente por este lenguaje!

La segunda parte tiene como título, *Teopoética de las Parábolas de Jesús* (pp. 83-165). El c. 1.º toca «Temas introductorios»: advierte la pérdida de parábolas de Jesús sobre todo en el proceso de transmisión oral, la alegorización de las parábolas de Jesús, la parábola como simil y la parábola como metáfora, las parábolas de Jesús y el símbolo del Reino de Dios; concluye que Jesús tuvo un estilo tan personal que la Iglesia ni lo imitó, ni lo pudo imitar; y que es a través de las parábolas, a través de su poesía, como nosotros llegamos a saber lo que Jesús entendía por Reino de Dios. En el c. 2.º, «El mundo poético de las parábolas» presenta una peculiar división de las mismas: las de presentación o manifestación del Reino y las que sugieren la reacción o respuesta (adecuada o inadecuada) ante el Reino; concluyendo con las consecuencias escatológicas de la reacción ante el Reino. En la tercera parte, *Las escenificaciones proféticas y poéticas de Jesús* (pp. 157-87) considera, en el c. 1.º «Jesús y el lenguaje de la escena» (admite que Jesús pudo tomar términos del teatro, dada la helenización, en tiempo de Jesús, en algunas ciudades de Israel). Y en el 2.º, «Las acciones proféticas de Jesús», que clasifica en: acciones proféticas de la presencia del Reino, el lenguaje de los milagros como signos del reino y acción profética (a que dedica amplio espacio por tratarse de lenguaje profético especial y símbolo participativo del Reino), acciones proféticas sobre la misión escatológica de Jesús, la Cena como acción profética y acciones de reconvencción y aviso.

La cuarta parte, *La lectura intensa de los textos poéticos de Jesús y el talante tológico* (pp. 189-297), la más amplia de todas, comprende cuatro capítulos. En el 1.º, «El encuentro con la palabra de Jesús», afirma que el lenguaje de Jesús nos lleva al Jesús histórico y que los textos en los que él habla están siempre referidos a una revelación, a una comprensión, y

no podemos desvincularlos de su conducta. Es preciso «leer sus palabras para escuchar su voz en todas sus vibraciones» (p. 197). «Su poesía está dicha desde las más hondas convicciones y con el enardecimiento más cordial» (p. 201). Aduciendo el ejemplo de S. Juan de la Cruz afirma que el lenguaje metafórico es necesario para la S.E., no por razón de adaptación a incultos, sino por razón de la categoría del objeto revelado. El c. 2º, «¿No ardía nuestro corazón cuando nos hablaba en el camino», expone la situación de las palabras de Jesús en la proximidad del reino (contexto en que hay que leerlas), el Padre nuestro (sucinto buen comentario a cada una de las peticiones), las bienaventuranzas con sus palabras de contraste y la poesía de los dichos históricos de Jesús en Jn (que cataloga al lado de la poesía de los sinópticos). Importancia especial tiene el c. 3º, «La poesía de Jesús, fuente de Teología»; advertida la infravaloración que en la teología ha tenido lo poético, hace una valoración de la poesía del Evangelio que abre, dice, horizontes inéditos de comprensión. Hace tres afirmaciones: la poesía es lenguaje de vanguardia para la revelación (nombrando las cosas que no tienen nombre, lo indecible); el lenguaje simbólico es necesario para hablar del misterio, de la vida profunda, para evitar los mil rodeos de la prosa; finalmente, la retórica y sus metáforas tienden a convencer, demostrar, a una novedad de vida. De repersión para la teología actual es también el c. 4, «La lengua de la teología y el lenguaje poético»: el lenguaje poético de la fe está en la base de la teología; las parábolas de Jesús y Jesús mismo como gran parábola de Dios son lenguaje de revelación, teología latente. Teología y poesía caminaron juntas en sus orígenes y deben continuar mirándose. El teólogo tiene que sintonizar con la expresión poética de la revelación para recibir del texto sagrado toda su dimensión significativa. El exégeta bíblico será inhabil en su tarea si entre sus métodos no incluye la crítica poética como hermenéutica.

Se trata de una obra benemérita. Supone una aportación novedosa hermenéutica en orden a llegar al lenguaje mismo de Jesús, con implicaciones importantes tanto para el acceso al Jesús histórico, como para la penetración en el mensaje de Jesús y su vivencia del mismo. El Prof. Espinel ha podido realizarla por el conocimiento que posee de la literatura poética actual y por su sensibilidad singular hacia los valores de la poesía. El ve en ella un camino privilegiado de acceso al misterio de Jesús y consiguientemente al del Reino de Dios; y los investigadores biblistas que estudian cada vez con mayor interés los textos evangélicos desde el punto de vista lingüístico y literario valorarán cada vez más la aportación del Prof. Espinel, pionero con su obra en esta clase de estudios. Quedará a veces la duda sobre si todos los dichos atribuidos a Jesús se remontan realmente a él, si hay que atribuirle el genio poético y vivencia que reflejan; la tarea no es fácil. Pero el autor procede con toda seriedad y aporta razones dignas de ser tenidas en cuenta. Especial atención merecen los dos últimos puntos de su libro («La poesía de Jesús, fuente de teología» y «La lengua de la teología y el lenguaje poético») por partede exégetas y teólogos; las intuiciones y constataciones que hace son sugestivas. Añadamos que escribe con un estilo fluido y comunicativo que, a pesar de ciertas reiteraciones, tal vez inevitables, hacen la lectura del libro, además de interesante, amena y sobre todo gratificante: uno se siente más cerca del Jesús histórico.

G. Pérez

P. Marshall, *Enmity in Corinth. Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*, WUNT 2/23 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1987) XVI, 450 pp.

El autor adelanta en el prefacio que no hay que dar por asentado que una reacción de Pablo en términos teológicos indique que sus detractores mantenían una perspectiva teológica o filosófica diferente. La descripción de *hybris* en 1 Cor 4, 6-13 le sugiere: a) que Pablo se apoya en ideas tradicionales de exceso para desacreditar la conducta de sus enemigos; b) que había entre éstos gente de rango y riqueza y que los conflictos en Corinto son primariamente de carácter social, más que teológico o religioso; c) que el término «hybrista» es una apelación para los adversarios corintios del apóstol más apropiada que la de «gnósticos» o «pneumáticos». Ve a Pablo como un hombre de rango, probablemente educado en retórica griega; pero que encontró ambas condiciones incongruentes con el rechazo y humillación sufridos por Jesús y con su propia experiencia práctica e intelectual de la humillación en la sociedad griega.

Marshall comienza analizando en cuatro capítulos *las convenciones grecorromanas de amistad y enemistad*. La institución de establecer amistad y afirmar rango al dar para una correspondencia se refleja claramente en la literatura griega más antigua. En la literatura griega y romana es muy alabada la competición para sobrepasar al otro en el don. Así como la ingratitude era la clase más común de injusticia que cambiaba en hostil relación de amistad. Se hacía toda clase de esfuerzos para retener o extender amistades y para reducir las enemistades a un mínimo. La adquisición de muchos amigos (*polyphilia*) era una práctica recomendada por los estoicos; pero criticada por Aristóteles y Plutarco. Las cartas de recomendación eran un elemento fundamental para establecer, extender y mantener amistad. La relación entre los opositores de Pablo —algunos corintios y los apóstoles rivales— se inició por las cartas de recomendación aludidas en 2 Cor 3, 1-2.

Luego analiza en dos largos capítulos *la causa de enemistad en la relación de Pablo con los corintios*. Pablo no abandona la práctica de la amistad y muchas de sus convenciones continúan gobernando su relación con otros; pero parece esquivar deliberadamente términos de amistad para describir esta relación y recurre a términos que denotan un «status» servil. En sus escritos encontramos la idea de unidad basada en las nociones de servidumbre y subordinación a Cristo y a cada uno de los otros. Puede que Pablo sea muy consciente de las connotaciones de *philia* y *philós* como términos de rango y discriminación y que los esté contrastando deliberadamente para rechazar el rango como un elemento distintivo. Sin embargo en las cartas paulinas aparecen cinco aspectos distintos, aunque interrelacionados, de la amistad: hospitalidad, relaciones patronales, recomendación, la relación antitética de enemistad y el dar y recibir. La relación entre Pablo y sus hospederos es conducida conforme a las convenciones de la amistad y sin duda entendida como tal por ellos. Hay que entender la oferta de ayuda de los corintios a Pablo como una oferta de amistad. El conflicto a que da ocasión queda referido directamente en 1 Cor 9, 1-23; 2 Cor 11, 7-15; 12, 13-18. Hay que ver el rechazo de Pablo a la luz de su simultánea aceptación de ayuda de otras iglesias. Es esta variación en su práctica (Flp nos da la clave) lo que queda en el corazón de su disputa con sus enemigos. Es importante notar que tanto Aristóteles como Séneca miran la relación entre maestro y discípulo como «amistad» de una clase u otra, en la que se aplican las con-

venciones normales del dar y recibir. Está claro que un problema continuo de Pablo con los corintios se centra en su rechazo de ayuda y la incoherencia de su conducta en este punto. Esto hace más probable que la oferta de ayuda tuviese la intención de crear amistad y que fuese hecha por los «hybristas». No era una oferta desinteresada, sino de gente que quería dejar a Pablo obligado con ellos. 1 Cor 4, 6-21 nos indica el «status» de la oposición a Pablo y la naturaleza de su conducta y actitud hacia él. Las antitesis tradicionales de nociones de honor y vergüenza e ideas asociadas, presentes aquí y a lo largo de 1 Cor 1, 10-4, 21, se refieren primariamente a rango social e indican las actitudes y conducta de algunos cristianos de clase alta hacia Pablo y hacia corintios de clase baja. Pablo alude a la noción familiar de *hybris* o a ideas de exceso para describir esta conducta. La gente rica y poderosa es especialmente propensa a la *hybris*; una de cuyas características más comunes es la denotada por *stásis*, discordia y nociones similares. En 1 Cor 4, 6-7 *physioun* denota esa conducta arrogante que resulta de un fallo en conocimiento propio. Esta descripción de esos corintios alcanza su climax en el v. 8, donde tenemos tres de los términos más comunes asociados con *hybris*. En 2 Cor 10, 12-13 Pablo está tomando del lenguaje convencional de la moderación para encomendar su propia conducta apostólica y del de la inmoderación para desacreditar a sus adversarios. Los hybristas pertenecen a la clase alta de Corinto y constituyen la mayor amenaza para la autoridad apostólica de Pablo en Corinto. En 1 Cor 4, 6-13 y cc. 8-10 Pablo se alinea con los de la clase baja y asume la posición de una persona en desventaja social para avergonzar a los hybristas.

En otros tres capítulos nuestro autor pondera *la conducta de enemistad entre Pablo y los corintios*. Juzga que las divisiones en 1 Cor representaban declaraciones de lealtad o independencia de Pablo. Eran un vínculo social más que teológico. 2 Cor revela la presencia de apóstoles rivales, que parecen estar aliados con los hybristas. Marshall es de la opinión de que los hybristas decidieron invitar a apóstoles propios para oponerse a Pablo y los suyos; y que lo hicieron mediante cartas de recomendación entre ellos mismos y los apóstoles rivales. Los hybristas parecen haber tenido éxito al persuadir a los corintios de que Pablo no era de fiar. Las acusaciones de los enemigos de Pablo en Corinto parecen tomar dos formas: a) de inconsistencia en su conducta y relaciones, b) de comparaciones desfavorables según los valores sociales y culturales aceptados. Las hostilidades surgieron al rehusar Pablo un don de un grupo poderoso de corintios. Estos fueron los responsables del retiro de la amistad de los corintios y de la venida de los apóstoles rivales. Las conductas inconsistentes de Pablo (1 Cor 8.10-13; 10, 27.28-29a), determinadas por las circunstancias, no eran —para los hybristas— la señal de un hombre libre, sino de una persona servil. Pablo ha argüido en 1 Cor 9, 1-14 que es un hombre libre, que posee el derecho y el poder de elección; pero en 9, 16-18 arguye que, como apóstol, es un esclavo que no tiene ningún derecho. Las acusaciones contra él en 2 Cor 1, 13-24 son de la misma clase que las de 1 Cor 9, 19-23: que ha de ser entendido sobre el trasfondo general de la descripción del adulador. La figura del adulador provee la explicación más coherente para los numerosos cargos de inconsecuencia dirigidos contra Pablo por sus enemigos. En su respuesta el apóstol usa con competencia una serie de técnicas tradicionales —no nombrar, comparar, autoalabanza, autoderisión— en un intento por descalificar a sus enemigos y ganar la confianza de los corintios. Se gloria de sus deficiencias porque su humillación y vergüenza son las marcas de su apostolado y de su aprobación por Dios. A lo largo de 2 Cor 10-12 descalifica a sus rivales como hybristas y se

retrata a sí mismo como un hombre moderado. Pablo deliberadamente rechaza la retórica griega en su predicación del evangelio. A la par la manera en que expresa esas ideas y su lenguaje indica que estaba más que familiarizado con las tradiciones retóricas que estaba rechazando.

El autor concluye que los apóstoles rivales eran judíos helenistas. La crítica a Pablo era social conforme a valores convencionales y el conflicto sobre apostolado era primariamente de carácter socio-cultural. Había alguna base para los cargos de inconsecuencia contra Pablo, según los criterios griegos de moralidad, y esto era característico de su apostolado. Además sus criterios de apostolado no proveían ninguna de las cualificaciones sociales que los corintios valoraban tan altamente. Pablo sintió hondamente su vergüenza y humillación. La muerte de Jesús, como rechazo y humillación, provee la base intelectual y práctica para la expresión de apostolado de Pablo. Marshall duda que una persona de «status» inferior o de otro «setting» socio-cultural nos hubiera proporcionado las mismas fuertes antítesis sociales y teológicas que encontramos en sus cartas.

Nuestro autor tiene el acierto de desviar la discusión sobre los adversarios de Pablo en Corinto del callejón sin salida de la pura controversia teológica. Puede que el término «hybristas» sea más apropiado que el de «gnósticos» o «pneumáticos». El que esto escribe ya ha sostenido en estudios recientes sobre 1 Cor —*Salmanticensis* 33 (1986) 275-302 y 34 (1987) 277-98— que los críticos de Pablo en Corinto no son ni una cosa ni otra. Según Marshall la referencia a *hybris*, más que a *gnosis*, provee una explicación satisfactoria de las actitudes y conducta de los corintios. Esta conclusión nos parece acertada pero insuficiente. San Pablo ha hecho algo más que defender su independencia sin dejarse avasallar por la presión de un determinado grupo socio-cultural. El mismo Marshall cree que hay una estrecha conexión entre los hybristas de 1 Cor 4, 6-13 y los excesos de conducta de 1 Cor 5, 6, 8 y 10. Luego habría algo más que arrogancia y complejo de superioridad social. En todo caso nuestro autor ha sabido destacar una categoría que ilumina aspectos oscuros de la controversia; aunque queden aún bastantes por aclarar..

R. Trevijano

D. - A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHT 69 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1986) XII, 406 pp.

Pablo maneja muy libremente las expresiones escriturísticas. Hay que contar con la posibilidad de alegaciones de citas sin utilización de claras fórmulas de introducción. Al contrario de Qumran en las introducciones paulinas no se menciona a Dios como locutor del dicho escriturístico. Pablo presupone básicamente el texto de los LXX. Aunque tanto para Is como para Job está claro que el texto de los LXX presupuesto por Pablo ha experimentado ya una revisión hebraizante. Por su propio estudio de la Escritura Pablo llegó a coleccionar citas que le parecían apropiadas, a las que podía recurrir al componer sus cartas. La falta de citas en Flp y Flm se explican por la cautividad y en 2 Cor (carta de reconciliación) y 2 Cor (carta con lágrimas) por la rapidez de composición.

Hemos entresacado estas opiniones del autor de su primer análisis sobre *la utilización de la Escritura por el apóstol: La base textual de las citas escriturísticas de Pablo y cuestiones de la técnica de cita*. Sigue con otro

análisis igualmente minucioso: *Literalidad y libertad en la reproducción de citas por Pablo*. Los cambios en la mayoría de los casos han de atribuirse a Pablo. Suelen corresponder al nuevo contexto de la cita. Los cambios de parte de la cita por formulaciones propias se explican por equiparación de la terminología a su propio uso lingüístico, como un medio de acentuación o como medio para una nueva interpretación (Gen 21, 10 en Gal 4, 30). Donde más cambios hay es en los textos tomados con seguridad del escrito; luego el fenómeno entero no se debe a fallos memorísticos. Son cambios conscientes e intencionados. En esta libertad de trato con la fraseología de la Escritura, Pablo se separa de la exégesis judía contemporánea. Esto indica un cambio fundamental en la comprensión de la Escritura. Pablo ha abandonado el cuadro de comprensión de la Escritura de la Sinagoga helenística.

Nuestro autor pasa luego a *la comprensión de la Escritura*. En primer lugar: *La exégesis escriturística contemporánea y su significado para la comprensión de la Escritura de Pablo*. Antes del 70 encontramos una exégesis escriturística intensiva y metódica, precisamente al margen o fuera del judaísmo palestino, en Alejandria y Qumran. La exégesis palestina se encontraba, en el campo de la transmisión halákica, más bien en su estadio inicial y receptivo. El único testigo literario de la Diáspora de Asia es Pablo y tras romper con ella. Ejemplos de exégesis alegórica de Pablo son 1 Cor 9, 9; Gal 4, 21-31 y también 1 Cor 10, 4. Aquí la alegoría queda limitada a la identificación de la piedra con Cristo. Puede suponerse que Pablo construye aquí sobre una proyección ya tradicional de los sacramentos de la comunidad en los milagros de salvación del Exodo; pero Pablo no explota tipológicamente esta tipología sacramental, que se presupone ya tradicional. Hay en Pablo dos contraposiciones claramente tipológicas: la tipología Adán-Cristo (Rom 5, 12-21; 1 Cor 15, 21 s. y 15, 45-47) y la de los dos ministerios (2 Cor 3, 7-11). No explota tipológicamente otras concebidas originalmente como tipologías (1 Cor 10, 1-5; 4, 25 s.). A Pablo no le interesa la continuidad histórico salvífica tal como era expresable por medio de la tipología. Las explicaciones tipológicas de Pablo tocan primariamente contenidos de tradición (Adán, Alianza, Jerusalén) y no textos particulares. La constitución de las tradiciones catequéticas y la utilización y apropiación de lugares escriturísticos concretos fueron dos procesos independientes en el cristianismo primitivo antes de Pablo. No tiene fundamento la presuposición de un florilegio para las citas escriturísticas de Pablo. Sí es constatable en cambio la nueva interpretación cristológica de un texto mesiánico como Is 28, 16.

Continuando con la comprensión de la Escritura, estudia en segundo lugar *la función literaria, coordinación temática y comprensión temporal de las citas escriturísticas en las cartas de Pablo*. Unas veces las citas tienen función ilustrativa (Ex 16, 18a en 2 Cor 8, 15). Otras sirven para corroborar una aseveración anterior (Is 52, 5c en Rom 2, 24). También para aclarar y proseguir una expresión propia de Pablo (2 Cor 6, 2; Rom 8, 36). Es también característico del apóstol el alegar citas como argumento independiente (Gal 3, 10-13; 1 Cor 14, 21). A veces la cita es objeto de interpretación de modo subordinado al contexto epistolar (Gal 3, 6-14 y Rom 4). Hay citas con una función particular en la composición: como la de Hab 2, 4b en Rom 1, 17 para la composición de Rom 1, 16-4, 25. En la mayoría de los casos las citas van más allá de una pura corroboración. Han sido escogidas con miras a su contexto actual literario y temático. El punto fuerte de la utilización escriturística de Pablo queda en las cuestiones de la justicia de Dios y de

la Ley, así como la vocación de judíos y gentiles y la elección de Israel. La parénesis es otra amplia esfera temática a la que quedan subordinadas muchas citas. Esta utilización parenética queda en continuidad con el judaísmo helenístico y las comunidades cristianas de origen judeohelenístico.

Pablo en 2 Cor 6, 2 cualifica el presente como tiempo del giro salvífico escatológico. La Escritura hace hablar a una pasada actuación de Dios, que tiene función fundante para la comunidad presente (Gal 3, 6-18; 4, 21-31; Rom 4). Pablo no esboza en estos textos una teología de la historia independiente, sino que retrotrae la pregunta sobre la situación escatológica presente a la actuación de Dios atestiguada por la Escritura. Las palabras de la Escritura atañen de inmediato al presente o al futuro. No hay en Pablo, como en Qumran, una reflexión hermenéutica que exprese la diferencia de comprensión entre el dicho escriturístico y su interpretación escatológica.

La sexta sección de esta obra trata de *la Escritura como testigo del Evangelio*. Pablo afirma por dos veces, y como una especie de regla hermenéutica básica, que la Escritura fue escrita «para nosotros» (1 Cor 9, 10; Rom 4, 23-24). Expresa la misma convicción en Rom 15, 4 y 1 Cor 10, 11. Pablo distingue entre lo sucedido entonces y su puesta por escrito. Participa también de la visión tradicional de la Escritura como anuncio de futuros sucesos, sobre todo escatológicos (introducción de cita en Gal 3, 8 y Rom 9, 29); pero no lo constata nunca expresamente. En 2 Cor 3, 12-18 trasluce su concepción del Evangelio como presupuesto para la comprensión de la Escritura. Que entiende la Escritura como testigo del Evangelio lo expresa en Rom 3, 21: donde la Ley y los profetas aparecen como testigos de la justicia de Dios ahora revelada. También en Rom 10, 5-8. Como testigo del Evangelio la Escritura muestra que en Cristo se ha quitado la maldición de la Ley (Gal 3, 10-13). La revelación escatológica de la justicia de Dios es la actuación de Dios atestiguada por la Escritura. La que ya actuó con los padres como llamada y justificación del impio, como promesa que apunta al presente (2 Cor 6, 2) y a la culminación (1 Cor 15, 54 s.).

El libro concluye con amplia bibliografía (pp. 354-76) y registro de citas (pp. 377-401) y autores (pp. 402-406). Su autor nos ha proporcionado un denso repertorio sobre la utilización paulina de la Escritura. Como hemos tratado de subrayar, ha recopilado sus análisis con cuidado interés por lo textual, lo literario y lo hermenéutico. Se puede constatar la relativa brevedad de la sección más directamente teológica (pp. 322-53). Algún lector podrá echar también de menos un ahondamiento en cuestiones de historia de la tradición, resueltas a veces con demasiada rapidez. Pero tal como se presenta la obra tiene envergadura suficiente como buen subsidio para exegetas y teólogos.

R. Trevijano

M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihren literarischen, historischen und theologischen Ort*, FRLANT 140 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986) 354 pp.

La tesis básica de esta obra es que el Apoc es un texto epistolar de la literatura de revelación tardo helenística. Un texto comunicativo, dirigido a comunidades asiáticas de tradición paulina, en que Juan da seguridades de salvación en una crisis, mediante el desarrollo de la dimensión futura del logro de la salvación; pero también del vínculo normativo de esta salvación

en una crisis determinada por presiones paganas, resistencias judías, la irrupción de tendencias gnósticas e insuficiencias éticas de las mismas comunidades.

Traza primero los *objetivos y puesto de este estudio en la historia de la investigación*. Señala que en los últimos decenios se tambalea uno de los pilares básicos de la investigación crítica del Apoc desde Lücke y la escuela histórico religiosa: que el Apoc ha de interpretarse en el contexto de la tradición apocalíptica judía y su género literario. Para F. Lücke (1832, 21852) la forma epistolar del Apoc lo vincula con la literatura apostólica; pero su forma principal es la apocalíptica, no epistolar. En la interpretación apocalíptica de W. Bousset (1896, 2=61906) los rasgos epistolares quedan naturalmente en el trasfondo: trata 1, 4-3, 22 como una misiva epistolar ficticia. Vögtle (1981) y Müller (1979/84) aducen el interés de recepción del Apoc para explicar sus elementos epistolares.

Como *fundamento* de sus tesis nuestro autor pone *criterios de análisis y localización histórico literaria del Apoc con sus rasgos epistolares*. Es básico que la carta no es en primer lugar un género literario sino una «forma de comunicación» (Ermert, 1979). La carta puede llegar a ser forma de comunicación del discurso de mensaje profético (Berger, 1974). Al elegir el Apoc la forma de comunicación epistolar se mueve en la esfera de las posibilidades a mano de la antigua literatura apocalíptica y de revelación; pero no tiene un paralelo inmediato contemporáneo. La tradición paulina ofrece el contexto para el análisis epistolar del Apoc; pero en lugar de destacar como las paulinas la presencia del Apóstol, destaca la obra y autoridad de Dios, del Espíritu y de Jesús. El autor del Apoc recurre a la convención epistolar paulina porque se dirige a cristianos de tradición paulina.

Expone luego el *proceso de lectura: la estructura de comunicación del Apoc*. Comienza analizando la notificación introductoria del Apoc para sus lectores/oyentes en 1, 1-3. El «incipit» del Apoc se adecua lingüísticamente al estilo de las antiguas cartas no fingidas. La autodenominación del Apoc como «revelación» no se puede derivar histórico tradicionalmente de la apocalíptica judía. Se retrotrae más bien a una acuñación terminológica de la tradición paulina. Puede que haya que ver la composición del Apoc en el campo de tensiones por tendencias gnósticas sobre el carisma de revelación en el círculo de las comunidades paulinas. El rechazo de la gnosis ofrece un importante horizonte interpretativo para el Apoc. Su autor responde a la penetración de tendencias gnósticas al no pretender la autoridad de un profeta, sino presentarse como receptor ejemplar y testigo de la revelación de Jesucristo para todos los cristianos. Karrer examina luego la apertura epistolar Apoc 1, 4-8 con sus líneas directivas soteriológicas, cristológicas y escatológicas. A diferencia del «incipit», aquí queda el acento no en la revelación de Jesucristo sino en su actuación salvífica. La formulación de fe de 1, 5b.6 pone el acento en la plena presencia de la salvación. En 1, 7 alude al tema principal. Los destinatarios muestran una disposición a vincular pensamiento de presente salvífico con especulaciones (poderes espirituales supramundanos, especulaciones religiosas sobre letras) que debía facilitar la penetración de tendencias gnósticas. El autor del Apoc se adhiere a las concepciones de salvación presente de sus destinatarios para ahondarlas conduciéndolas al futuro. Karrer pondera luego el reflejo de la situación de comunicación de la epifanía de apertura en las misivas (Apoc 1, 9-3, 22). El Apoc adapta una línea de revelación que lleva a la gnosis para corregir y sobrepasar a cristianos influidos por revelaciones peculiares

gnósticas. El relato de epifanía del ApocrJn queda notablemente emparejado con el del Apoc. El autor del Apoc recurre a líneas de forma y tradición que, no sólo quedan atestiguadas por la literatura judía, sino que son en particular efectivas en la literatura gnóstica (—cristiana). Las corrige según sus propios intereses de comunicación. Esto se advierte en la fórmula de los tres tiempos (1, 19). Con la limitación de elementos de pretérito de la triple fórmula (1, 4.8.19) renuncia a buscar los fundamentos en honduras históricas pasadas. Además renuncia a concentrarse en el miembro futuro adivinatorio de la fórmula, con lo que el texto recibe una referencia peculiar a la realidad. Las misivas están estilizadas como forma de comunicación epistolar. La vida externa de los cristianos está amenazada por presiones paganas y en menor medida judías. Los adictos a la doctrina de Balaam y de la profetisa de Thyatira —tal entusiasta transmisión de conocimiento— son señal de profecía gnóstica, frente a la cual se presenta como alternativa la profecía del Apoc. Para captar el núcleo del peligro ético para los cristianos, tal como lo ve el autor del Apoc, hay que recurrir a sus misivas a Sardes y Laodicea, en que culmina su crítica (3, 2s.15-19). Base de su argumentación es la comprensión salvífica presente. El punto de partida desde el que desarrolla su ética no es la tradición legal judía, sino la cristología y la soteriología, con sus implicaciones para la antropología. Aquí se apoya su rigorismo ético, que radicaliza el indicativo salvífico y excluye en el imperativo ético toda actuación fallida. El Apoc no es propiamente un «libro de consuelo», sino que reclama las implicaciones imperativas del indicativo salvífico. El presente sigue siendo, con todos sus peligros y amenazas, ya tiempo salvífico, en que Cristo que viene está cerca, tanto espacial como temporalmente, de modo que su comunidad salvífica puede anticiparse ya en la Cena del Señor. Karrer estudia a continuación el dominio de la situación de comunicación orientada al receptor en Apoc 4-22. Distribuye el corpus del Apoc en tres grandes partes: 4-11, 12-19, 10 y 19, 11-22, 5. Al autor del Apoc no le interesa en el curso de sus visiones una descripción de los sucesos del tiempo final en su secuencia de continuidad temporal, sino por su orden en una argumentación temática. Ofrece el futuro salvífico, no como reserva escatológica contra el entusiasmo de sus destinatarios, sino como ayuda para sobrepujar el peligro de la salvación experimentado en el presente, que pone en cuestión entre los cristianos la fe en la plena presencia salvífica. El futuro no proporcionará un cambio de eones fundamental, sino que confirmará la proximidad de los cristianos a Dios y su Ungido. Aunque en Apoc 4-22 domina la vinculación al A.T. y tradiciones judías, el curso de la obra se mantiene comunicable en un espacio griego-helenístico. El autor da un esbozo teológico que debe mantenerse referible históricamente; pero sin estar interesado en la reproducción directa de la historia o de la expectación histórica de su tiempo. Roma desarrolló en el tiempo de composición de Apoc una autocomprensión como poder divino que debía parecer al autor monoteísta la negación decisiva del único Dios, concentradora de todas las manifestaciones antidivinas. La secuencia del corpus contiene también la línea de contraposición implícita con el judaísmo. Además el autor desarrolla la revelación recibida de un modo que excluye el dualismo creacional cosmológico y la huida teórica del mundo, así como una integración activa en el mundo ambiente no cristiano. Junto a Jesús no hay ninguna figura que pueda venir a cuento como portador de revelaciones. En todos estos aspectos se da un vivo diálogo implícito del autor judío de origen con sus destinatarios pagano-cristianos helenísticos.

En *conclusión* Karrer remite a muchas referencias al contexto común histórico-geográfico del cristianismo asiático. El Apoc ha sido escrito poco antes del 96 (la muerte de Domiciano impidió la persecución esperada). Los destinatarios debían quedar en la esfera de la tradición paulina. Característica destacada de la teología difundida en esas comunidades era una ética salvífica muy de presente, vinculada con un pensamiento predominantemente espacial, no temporal. Con ello podía vincularse una corriente de especulación gnóstica. A la par una oposición local judía atacaba intensivamente, cuestionando la comprensión de Jesús como mediador de salvación y negando la continuidad del cristianismo con el pueblo de Dios veterotestamentario. Una laxitud ética local completa esta imagen, que encaja en la historia del cristianismo asiático. En el Apoc queda abierta la cuestión de la organización eclesial; pero parece orientada, como en Ef, a la valoración de apóstoles y profetas. El Apoc es una encíclica dirigida a comunidades ordenadas según una ruta circular. Es un texto epistolar de la literatura de revelación. Su lugar histórico geográfico son comunidades de tradición paulina en Asia. La soteriología es el núcleo de la teología del autor.

M. Karrer ha construido su tesis con un intenso conocimiento de las fuentes (pp. 313-16) y muy amplio de la literatura secundaria (pp. 318-344). Aunque sólo menciona dos estudios en español (y uno lo cita por el segundo apellido). Su planteamiento literario resulta convincente. Su localización histórico teológica, muy verosímil y atrayente. No conoce la obra de S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme* (Paris 1984); pero corrobora indirectamente la tesis de esta autora que localiza el origen del gnosticismo en la esfera de influencia del cristianismo paulino y joánico. Karrer entiende que el Apoc enfrenta la penetración de tendencias gnósticas en las comunidades paulinas a través del carisma de revelación. Opinamos que sería más apropiado hablar de la evolución de tendencias gnósticas a partir de ese carisma. Optaríamos también por marcar más la distinción entre esa gnosis incipiente y el gnosticismo desarrollado del s. II. Son apreciaciones personales que no obstan a un pleno reconocimiento del gran valor e interés de esta obra.

R. Trevijano

A. J. Beagley, *The «Sitz im Leben» of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies*, BhZNW 50 (Berlin: Walter de Gruyter 1987) XIV, 207 pp.

La tesis de este autor es que el foco primario del Apoc no es la persecución de los cristianos por Roma, sino juicios sobre la nación de Israel y especialmente sobre la ciudad de Jerusalén.

En el c. 1, *Martirio y sufrimiento*, quiere mostrar: 1. que martirio y sufrimiento fueron experimentados por los judíos piadosos en gran medida de manos de sus propios paisanos y no sólo ni primariamente de no judíos; 2. La lucha macabea, aunque recordada por generaciones posteriores como una guerra contra los seléucidas, fue realmente sólo una guerra judía entre los más ortodoxos y los menos ortodoxos. Su interpretación de los datos, muy construida sobre literatura secundaria, resulta un tanto selectiva y unilateral.

El c. 2 trata de *los enemigos de la Iglesia en el Apoc*. Juzga que muchos estudios previos sobre el tema han tomado demasiado en cuenta considera-

ciones externas y no han prestado suficiente atención a la evidencia interna, en particular el trasfondo del A.T. Considera que, aunque no puede borrarse del libro la controversia con Roma, el Apoc está más interesado por la controversia entre cristianismo y judaísmo. Beagley pone el acento sobre dos indicaciones (11, 8 y 2, 9) de que los judíos son los enemigos reales. Recuerda que se ha dado por supuesto que Apoc 1-11 trata de la lucha entre la Iglesia e Israel, mientras que el resto correspondería a la relación de la Iglesia con la Roma pagana.

Para determinar la estructura del Apoc, entiende que es más prometedora la aproximación literaria que la histórica. Ha modificado la propuesta por L. C. Spink para demostrar mejor la estructura quiástica del libro. Lo presenta como un drama en siete actos. Acto I: La Iglesia en tierra (1, 9-3, 22): Juan pensó que todos los cristianos, de origen judío o gentil, integraban el verdadero Israel y podían ser denominados todos judíos genuinos. Un no-judío, en sentido de Juan, sería quien no reconoce a Jesús como Mesías, fuese judío o gentil. Argumenta también Beagley que si las cartas de 2-3 sirven de introducción al libro entero es extraño que no aparezcan aquí claras referencias a lo que se dice ser el interés primario del libro (la contraposición con la Roma pagana). Opinamos que si bien hay clara referencia a la controversia con los judíos en 2, 9 y 3, 9, la denuncia de los compromisos con el paganismo constituyen el trasfondo de 2, 6.7b.13-16.20-22. Acto II: La preservación de la Iglesia (4, 1-8, 6). Nuestro autor ve Is 29, 11-12, un pasaje que trata en parte del juicio y en parte de la liberación de Jerusalén, como trasfondo del libro de los siete sellos. Descubre también llamativos paralelos entre las primeras cuatro visiones y Ez 5-7 y otros pasajes del A.T., todos de juicio sobre Israel. Acto III: Juicio sobre la tierra (8, 7-11, 19): Apoc 8, 2-5 utiliza una imagen de juicio sobre Jerusalén que aparece en Ez 10, 1-2. Apoc 10 sirve como introducción a la visión de 11, 1-13, que trata de la desecración del Templo y la caída de Jerusalén. En 11, 1-2 el vidente describe con lenguaje simbólico la preservación de los cristianos y el rechazo del judaísmo infiel. No hay razón para rechazar la identificación de la «gran ciudad» con Jerusalén en favor de Roma. Acto IV: La salvación de los santos (12, 1-16, 1). Le parece probable que la segunda bestia, de la tierra, represente a los oficiales del culto de estado romano en Asia Menor. Mientras los capítulos precedentes describen el conflicto de la Iglesia con el judaísmo hostil, ahora se nos muestra cómo el diablo opera a través de Roma; pero Beagley considera erróneo pensar que el conflicto con Roma es el único interés a partir de aquí. Considera que la visión de Apoc 14, 1-5 es la escena 4 del acto IV y así es la visión central del libro entero. También ve en 14, 14-20 numerosas alusiones a Jerusalén como el lugar sobre el que cae el juicio de Dios. Acto V: Juicio sobre la tierra (16, 2-17, 3a). Le parece que en el Apoc las promesas de bendición del A.T. sobre Jerusalén quedan reservadas para la ciudad celeste, mientras que los juicios son aplicados a la ciudad terrena presente. Acto VI: El juicio de la prostituta (17, 3b-19, 21). Nuestro autor llega aquí a la parte más controvertida de su estudio. Cuestiona la interpretación casi universal de la imagen como simbólica de la Roma pagana. El juicio sobre «Babilonia» queda cuidadosamente distinguido del juicio de la bestia y los reyes, que no es mencionado hasta 19, 19-21. La descripción de Jerusalén o Israel como prostituta corresponde a muchos textos bíblicos. Los crímenes de la prostituta, muchos de los detalles de su juicio, lo mismo que los lamentos sobre la ciudad caída, apuntan a Jerusalén. Beagley reclama tener en cuenta como

punto esencial que no es la mujer sino la bestia quien tiene las siete colinas y está dispuesto a aceptar la identificación de la bestia como un símbolo de Roma y del Imperio. Al decir que la ramera tiene dominio sobre todos los pueblos, es posible que Juan esté haciéndose sólo eco de las propias pretensiones de Jerusalén. El vidente, como Marcos, ha visto la caída de Jerusalén como un tipo del fin de la edad y del triunfo de la Palabra de Dios sobre los poderes mundanos hostiles. Acto VII: La Iglesia triunfante (20, 11-22, 5): La caída de la Jerusalén terrena y el Templo, descritos simbólicamente en Apoc 11 y 17-18 (las visiones del Apoc no están presentadas en orden cronológico y el vidente se refiere al mismo acontecimiento una serie de veces), han preparado el camino para esta escena de la nueva Jerusalén..

El c. 3 presenta *la visión profética de Jerusalén*. El uso del A.T. por el vidente apunta a la conclusión de que está interesado por la situación de la Iglesia y su conflicto con el judaísmo y el gobierno romano y, particularmente, por la alianza entre esos dos poderes que tratan de quebrar el movimiento cristiano creciente. Esta conclusión armoniza con el mensaje de los profetas del A.T., que han preparado el camino para esa evaluación tan negativa del lugar más sagrado del judaísmo. Las acusaciones de Isaías van dirigidas con mayor frecuencia a la nación y a sus líderes que a la ciudad, pero el libro se abre con una descripción del triste estado presente de Jerusalén como «Sodoma» (Is 1, 9-10). Lam 4, 6 describe la iniquidad de Jerusalén como aún mayor que el pecado de Sodoma. Los profetas hebreos siempre denunciaron la Jerusalén contemporánea, empírica, terrena, por su inmoralidad, injusticia y apostasía. Por estas iniquidades es amenazada de destrucción. Pero junto a estas amenazas los profetas expresan frecuentemente palabras que indican una glorificación de la ciudad, en un tiempo futuro indefinido y en un grado nunca visto. Las visiones de juicio del Apoc dependen mucho de las denuncias proféticas de Jerusalén en el A.T. Juan tiene también en mente un desastre que va a recaer sobre Jerusalén y su gente al rechazar a Jesús y perseguir a sus mensajeros. Estas visiones de juicio culminan en la de la caída de Jerusalén, Apoc 17-18; pero, a diferencia de muchos profetas del A.T., Juan no profetiza una restauración de la Jerusalén terrena sino que tiene en vista una «nueva Jerusalén» que desciende del cielo.

El c. 4 enfoca a *Jerusalén en el N.T.* Mc y Mt, con diferencias entre sí, tienen respecto a Jerusalén actitudes predominantemente negativas. Lc es más positivo; pero con ello ilumina más el rechazo de Jesús y de su mensaje por los judíos. Pablo, por un lado, ve la Jerusalén presente como atadura; por otro, ve cumplidas las profecias del A.T. sobre un futuro glorioso para Jerusalén en la Iglesia y su misión.

En una síntesis conclusiva recuerda nuestro autor que los judíos ortodoxos, opuestos a compromisos con innovaciones helenísticas, estaban acostumbrados a sufrir persecución por su fe; pero en el periodo del N.T. gozaban de una posición relativamente privilegiada dentro del Imperio. Cuando llegó a quedar claro para los romanos que los cristianos eran distintos de los judíos, los judíos no cristianos se encontraron en situación ventajosa ante las autoridades romanas frente a sus adversarios cristianos. Esta es la situación contemplada por el Apoc. Hay indicaciones de conflicto con el judaísmo (2, 9; 3, 9). Jerusalén queda marcada como «Sodoma y Egipto» (11, 8). Sobre este trasfondo el vidente aplica constantemente imaginería del A.T. para subrayar las reclamaciones cristianas a las bendiciones pro-

metidas al Pueblo de Dios en la edad venidera y para recordar a sus oponentes el juicio predicho contra el Pueblo escogido si fallaba en su fidelidad a Dios. El climax del mensaje de calamidades del vidente llega con la visión de la caída de Jerusalén como la ramera «Babilonia». El autor del Apoc era sin duda un judeocristiano y son los malvados e infieles de toda raza los excluidos de la ciudad de Dios (Apoc 21, 8.27).

Es probable que haya que trasferir a la polémica con el judaísmo algunas de las denuncias y simbolos del Apoc que suelen leerse en el contexto de su enfrentamiento con el mundo pagano. Merece atención el enfoque propuesto para la exégesis de Apoc 17-18. Pero, como suele ocurrir cuando se insiste en aspectos descuidados, la tesis fundamental de este estudio nos parece exagerada. El foco primario del Apoc no lo constituyen los juicios sobre Israel y Jerusalén. Quizá la mayor debilidad de la tesis quede en un fallo de método. El autor ha mostrado bien que el lenguaje de denuncias e imágenes del Apoc está tomado sustancialmente del de los juicios proféticos sobre Israel y Jerusalén. Deduce que el profeta cristiano los recoge precisamente por estar también enfrentado con el judaísmo de su tiempo. Pero la misma historia de la exégesis del Apoc muestra sobradamente que un lenguaje polémico tradicional (sobre todo si tiene el prestigio de texto sagrado y abunda en imágenes abiertas) se utiliza repetidamente para marcar adversarios muy distintos en contextos históricos, religiosos y políticos, muy diversos. La ramera, originalmente Jerusalén, pudo servir de imagen de la Roma imperial (¿o es un simbolo «tenso»?). Para intérpretes protestantes del s. xvi era la Roma papal. En las Cortes españolas de 1898 Vázquez Mella citaba Is 3, 4 contra el régimen de la regencia.

R. Trevijano

2) SISTEMATICA

S. N. Bosshard, *Erschaft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht* (Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag 1987²) 263 pp.

Uno de los términos clave de la actual teoría de la evolución es *autoorganización*: la vida y sus estructuras y sistemas habrían surgido espontáneamente desde sus premisas físico-químicas. Objeto de este libro es examinar la posible convergencia de las modernas investigaciones sobre la evolución y la teología de la creación.

El concepto científico de autoorganización tiene su paralelo filosófico en el de «historicidad del ser». Y en cualquier caso, el discurso científico contiene siempre implicaciones filosóficas. A su vez la filosofía cumple una función mediadora entre las ciencias y la teología. Con tales consideraciones, el autor esboza ya el esquema en tres partes de su libro: la primera recoge los datos y teorías científicas; la segunda versa sobre las implicaciones filosóficas del material inventariado en la primera parte; la tercera, en fin, reflexiona teológicamente acerca de la entera problemática. Bosshard formula su propuesta en los términos siguientes: «la doctrina cristiana de la creación y el concepto de autoorganización son fundamentalmente compatibles». Y ello porque, a su juicio, la categoría rahneriana