

RECENSIONES

1) ESTUDIOS PAULINOS

I. G. Bloomquist, *The Function of Suffering in Philippians*. JSNTS 78 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1993) 235 pp.

En una primera parte nuestro autor ofrece una historia de la interpretación del sufrimiento en Flp. En el c. 1 analiza la aproximación martiriológica. Las dos posiciones básicas de intérpretes tempranos son: 1) que el sufrimiento perfecciona; 2) que el sufrimiento da testimonio. El modo en que esto se realiza encaja a su vez en tres categorías: 1. El sufrimiento efectúa la unión con Cristo por medio del martirio; 2. Los gnósticos torcieron sutilmente esa imitación ortodoxa de Cristo por medio del martirio, en los textos en que el sufrimiento perfecciona a los espirituales, que se mantienen en la carne, y así atestigua su misión redentora para la salvación de los psíquicos. 3. A medida que la experiencia martirial va quedando en el pasado histórico, se hace una aplicación más universal de los pasajes sobre el sufrimiento y comienzan a entenderse como lo que efectúa la unión con Cristo por el camino de la muerte al mundo y la carne. El objetivo del sufrimiento es la purificación del hombre interior. El c. 2 enfoca la aproximación «misticismo de Cristo» desde sus orígenes hasta la síntesis de A. Schweitzer. Esta reformulación de la comprensión martiriológica del sufrimiento ocurre a fines del siglo XIX, cuando el sufrimiento entendido en términos de intención ética es sustituido por su comprensión como un proceso por el que se verifica o realiza la unión ontológica de los creyentes con Cristo. El sufrimiento de los fieles prueba la incorporación del creyente en el Cristo místico y es el medio por el que la muerte y vida de Cristo se hace real en el mundo. Esto va unido con la tendencia a abatir la orientación futura de las palabras de Pablo, una combinación peligrosa de Cristo y Pablo, y escasa atención a lo específico de la soteriología paulina. Curiosamente Schweitzer descuida casi totalmente Flp. El c. 3 pondera las aproximaciones alternativas de E. Lohmeyer, E. Käsemann, K. Barth y D. Patte. El sufrimiento en Flp continúa interpretándose a la luz de paralelos histórico-religiosos (Lohmeyer, Weinrich), de nuevas categorías teológicas (Käsemann, Güttgemanns) o de antiguas (Barth, Collange). Patte intenta roturar un nuevo terreno metodológico usando semiótica estructural para descubrir la estructura del pensamiento paulino; pero se queda en este aspecto secundario. No llega al primario, que es el de las estructuras de la carta paulina. Patte sugiere que el interés de Pablo no queda en cómo el sufrimiento le

une a Cristo, sino en cómo sirve para describir la experiencia cristiana, de otro modo intangible. Bloomquist se reconoce particularmente en deuda con él a lo largo de su exégesis.

En la segunda parte enfoca estructura epistolar y funciones retóricas. El c. 4 trata de la escritura de cartas y la retórica en la antigüedad. Muestra que también las cartas no literarias de la antigüedad tienen su propia estructura, trazada por el uso de convenciones formularias. La función de las cartas paulinas, sin embargo, queda ampliamente dentro del dominio de la retórica. Pablo sigue una estructura no literaria pero sin quedar limitado al género no literario. Las suyas son cartas mixtas cuyo objetivo trasciende el de pura petición o información de la masa de cartas no literarias. Sus cartas usan recursos retóricos para persuadir. El c. 5 plantea la integridad y estructura epistolar de Flp. Examina los argumentos, fáciles de percibir, a favor del carácter compuesto de la carta canónica. Considera que tampoco son concluyentes los que alegan la unidad redaccional; pero estima que hay buenas razones para creer que Flp es una carta íntegra. Aplicando las convenciones epistolares antes descubiertas, sugiere una probable estructura epistolar de la carta. En el cuerpo epistolar distingue secciones, subsecciones y segmentos. Es decir, una estructura poco convencional. Se pregunta, pues, cómo funcionan sus partes componentes y qué clase de carta es. De lo primero trata el c. 6 dedicado a las funciones retóricas de Flp. Al término de su análisis sugiere una distribución de las funciones retóricas de las partes componentes de Flp. Entre el prescripto y el postscripto epistolar: *exordium*, *narratio*, *partitio*, *argumentatio* y *peroratio*. En la *argumentatio* (1, 18b-4, 7) distingue a su vez *confirmatio*, *exhortatio*, *exempla*, *reprehensio*, *exhortatio*. Cree que entendiendo así la estructura de Flp somos capaces de comprender la carta en sus propios términos, mejor que en los presentados por los exegetas modernos.

La tercera parte se concentra en estudios exegéticos y temáticos. Dedicamos el c. 7 al tema del sufrimiento en la *Preparatio* (1,1-18a). El c. 8 expone el mismo tema en la primera parte (1,18b-2,18) y el c. 9 en la segunda (2,19-4, 7) de la *argumentatio*. El c. 10 trata del mismo en la *peroratio*. Bloomquist concluye que las discusiones previas sobre el sufrimiento en Flp han fallado metodológicamente al no tratar Flp en su contexto histórico, como un discurso retórico en forma epistolar dentro del cual el sufrimiento cumple una función específica. El papel teológico del sufrimiento debe ser entendido en dependencia de las funciones epistolares y retóricas de las partes componentes de la carta y del papel que el sufrimiento juega en ellas. Reconoce que puede ser considerado desde otras perspectivas (ciencias sociales, teoría de la comunicación), pero ha optado por los dos métodos complementarios del análisis epistolar y retórico, por ser métodos aceptados que permiten abrir el discurso textual de Pablo con alto grado de rigor científico e histórico. Analizado en estos términos el sufrimiento aparece en Flp de cuatro maneras: 1. Pablo lo usa como medio conocido y aceptado de *captatio benevolentiae*; 2. Aunque el sufrimiento es central en Flp como ocasión de la carta, Pablo nunca lo limita a sí mismo. Nunca usa su ejemplo para reprender a los filipenses sino para encariñarlos con él; pero de un modo coherente con su don; 3. La clave de la presentación retórica del sufrimiento en Flp se encuentra en su uso estudiado del tipo-Cristo, que como siervo sufrió y fue vindicado, y que puede discernirse en sus sufrimientos y el de sus colaboradores. Pablo subraya que los filipenses reflejan sus experiencias, las de sus colaboradores, las de Cristo, al participar en el destino de

Pablo. Éste destaca que él, como Cristo, es un siervo que, como tal, sufre. Un sufrimiento que no carece de sentido, porque sirve como mojon para la victoria de Dios. El puesto central de Flp 2,6-11, cuya punta está en que la vindicación sigue al sufrimiento, nos alerta de la convicción de Pablo de que su vida refleja las experiencias de Cristo, especialmente en términos de sufrimiento. Bloomquist opina que la presentación del tipo-Cristo en 2,6-11 no es ante todo ética o soteriológica sino primariamente retórica. 4. Así una función importante del sufrimiento en Flp es que apunta, más allá de sí mismo, a la vindicación. En cuanto a los adversarios de Pablo en Flp, nuestro autor considera que la clave para entender la *reprehensio* no está en comprender quiénes eran los opositores sino su función retórica como no realizadores del tipo-Cristo (en contraste con Timoteo y Epafrodito). No hay ningún intento en Flp por igualar los estados de sufrimiento y vindicación de Cristo y sus seguidores. La ecuación queda en la dinámica de recompensa.

En la rápida sucesión de métodos histórico-críticos, el análisis retórico es uno de los actualmente «de moda». Ofrece perspectivas enriquecedoras que han escapado a muchas exégesis ideológicas o temáticas, centradas en los trasfondos histórico-religiosos o la investigación de historia de tradiciones. Si bien una excesiva atención a las «funciones» podría distraer de los «contenidos». Esta obra, tras un válido panorama inicial, ofrece análisis interesantes. Sin embargo, nos preguntamos si la opción temática no condiciona bastante el método seguido. En primer lugar dudamos que el tema elegido sea el hilo conductor más significativo de Flp. Nos preguntamos, además, si el autor no sigue un tanto mecánicamente su identificación de las categorías retóricas. El mismo ha reconocido que Flp es una carta mixta antes de calificarla como discurso retórico en forma epistolar. ¿Podemos decir que los planes de viaje de Timoteo y Pablo y el anunciado retorno de Epafrodito (2,19-30) sean, más que una información, *exempla*? ¿Y el epílogo de ambiguo agradecimiento por los dones (4, 10-20), constitutivo de una *peroratio*? Flp 4,8-9 nos parece un sumario conclusivo previo al epílogo, más que la introducción de la presunta peroración.

Ramón Trevijano

D.W. Kuck, *Judgment & Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Judgment Language in 1 Corinthians 3:5-4:5*. SpNT 66 (Leiden: E.J. Brill 1992) XIII, 318 pp.

En el c. 1 presenta aproximaciones al estudio del lenguaje de juicio apocalíptico en Pablo y en 1 Cor y extrae las siguientes conclusiones: 1) la cuestión teológica dominante es la de la relación entre la existencia cristiana presente y la esperanza futura. Tensión reflejada en el supuesto conflicto entre la escatología de presente de los corintios y su corrección por Pablo mediante la escatología de futuro (Käsemann); 2) Otros llegan a la conclusión, opuesta a la de Käsemann, de que la escatología de futuro no es esencial para la escatología paulina; 3) La función de la escatología apocalíptica en Pablo es considerada unilateralmente si se ignora su función social; 4) Por ello se precisa un nuevo análisis de la función social de la escatolo-

gía apocalíptica en 1 Cor. Respecto al consenso entre los estudiosos neotestamentarios sobre el pretendido conflicto entre la «escatología realizada» de los corintios y la escatología de futuro de Pablo, que, partir de W. Lütgert, ha sustituido a la visión de F.C. Baur de que el conflicto de Pablo en Corintio fue con los judaizantes, nota que los únicos textos a que suele apearse en 1 Cor son 4,8 y 15,20-28 y que se ha tomado la escatología de futuro de Pablo como un mero recurso contra la escatología de presente corintia. El tratar la cuestión sólo en términos de una controversia doctrinal entre Pablo y los corintios, conduce al error de pensar que la escatología futura sólo puede funcionar como un instrumento de polémica teológica. Kuck espera demostrar que la función de la escatología futura en 1 Cor sólo puede extraerse de un examen del lenguaje de juicio en 1 Cor 3,5-4,5.

El c. 2 analiza las funciones del juicio divino en textos judíos. Busca una tipología funcional del lenguaje de juicio en el judaísmo, desde el A.T. a la Misná, explorando la variedad de situaciones en que se mostraba útil una apelación al juicio de Dios. El lenguaje de juicio en el A.T. no queda limitado a una sola función, pues puede servir: 1) para proveer garantías de conducta al avisar de la recompensa moral en la vida de individuos y grupos; 2) para explicar y cambiar la dirección de la política o conducta de una nación; 3) para asegurar de una última instancia de justicia en conflictos entre individuos o grupos; 4) para animar y dirigir una nación o grupo que experimenta derrota o crisis. Kuck ve claro que en el A.T. ni las necesidades de exhortación moral ni las de reivindicación individual generaron una visión de un juicio universal que trasformase la historia o le pusiese término. Sólo cuando una nación o grupo se vió en una situación de crisis comenzó a cobrar forma tal concepción apocalíptica de un juicio divino. En los textos judíos desde el A.T. al período tanaíta discierne dos diferentes y amplias funciones del lenguaje de juicio. En primer lugar, una creencia en el juicio divino puede servir para definir el lugar del individuo dentro de la sociedad que le rodea o en el curso incierto de la vida cotidiana. En segundo lugar, una creencia en el juicio de Dios puede servir para definir un grupo frente a otro o proveer identidad y ánimo frente a una amenaza. En muchos textos del A.T., en algunas partes de los *PsSol* y en algunas porciones de los textos de Qumran, tal juicio de Dios puede ser visto sobre el plano de la historia; pero con mayor frecuencia la fe en la vindicación de Israel, o de un grupo, por Dios pone su mirada en una resolución final al término o más allá de la historia. El lenguaje de retribución es especialmente prominente en textos de recompensa moral individual. La concepción de que Dios conoce o revela las acciones y pensamiento de la gente sirve para subrayar la justicia y precisión del juicio de Dios.

El c. 3 pondera las funciones del juicio «postmortem» en tradiciones griegas y romanas; pues, si bien es indiscutible el trasfondo judío del lenguaje de juicio neotestamentario, si queremos explorar cómo las enseñanzas cristianas sobre juicio fueron recibidas por conversos paganos, es preciso ver qué clases de ideas sobre juicio les eran familiares. Las formas de juicio después de la muerte que la Grecia clásica transmitió a la antigüedad tardía están claramente enfocadas al logro de la justicia individual. Emergen dos ideas dominantes de juicio: la mitología del mundo inferior presentada sobre todo por Homero y la creencia en la trasmigración y juicio del alma presentada sobre todo por Píndaro y Platón. Una esperanza de premio y castigo en esta vida siguió motivando a muchos de la edad helenística y primeros tiempos del Imperio romano; pero, como muestra Plutarco,

continuó floreciendo la idea del juicio después de la muerte. La vitalidad de las tradiciones de juicio después de la muerte se mantuvo por la influencia de la mitología homérica en la esfera popular, de los misterios griegos en la religiosa y de Platón en la filosófica. Otras escuelas filosóficas o rechazaron tales creencias o las usaron poco. Con todo no cabe duda de que un habitante de Corinto de mediados del siglo I estaría familiarizado con alguna concepción, fuese homérica o platónica, de un juicio de los individuos después de la muerte. El lenguaje sobre tal juicio cumplía dos funciones principales. En primer lugar, se utilizaba como motivación en exhortaciones morales. En segundo lugar, se usaba frecuentemente como medio de consuelo respecto a la muerte, tanto para expresar confianza en una vida feliz en el más allá como para hacer el elogio del fallecido. El lenguaje del juicio «postmortem» grecorromano estaba principalmente enfocado sobre el individuo. Los griegos y romanos pensaron del juicio como algo que tendría lugar tras la muerte de cada persona, nunca como un acto apocalíptico final de Dios. Les faltaba una consistencia doctrinal autoritativa y la creencia en un agente divino singular. Algunas opiniones filosóficas preveían un proceso de juicios del alma temporales y repetidos.

El c. 4 entra ya en la cuestión de juicio y conflicto comunitario en 1 Cor 3, 5-4, 5. Las únicas referencias al futuro escatológico que se dan en la primera gran sección de 1 Cor (1, 10-4, 21) son los anuncios de juicio divino en 3, 8.12-15.17 y 4, 5. Kuck propone que nuestra comprensión de la función de estas apelaciones tiene mucho que ver con la respuesta a las tres cuestiones más difíciles de 1 Cor 1-4 (la naturaleza del problema enfrentado, la relación entre los dos amplios temas: sabiduría y facciones, y la estructura del argumento paulino en 1, 10-4, 21). Para nuestro autor el principal problema estructural de 1, 10-4, 21, cómo relacionar las secciones sobre sabiduría con las de denuncia de facciones, puede ser la clave para comprender el análisis que hace Pablo de la situación y sus objetivos retóricos. Pablo ve como problema fundamental de la iglesia corintia una tendencia de los individuos de buscar rango en la comunidad sobre la base de su demostración de sabiduría espiritual. En 1 Cor 3, 5-4, 5, pieza central de la estructura retórica de 1 Cor 1, 10-4, 21, apela al juicio de Dios prometido como medio para desanimar tales pretensiones individuales de posición sobre la base de sabiduría. En 1, 18-2, 16 prepara la base para sus amonestaciones con una exploración fundamental de las actitudes sobre sabiduría que ve tras las tensiones sociales. Hasta el punto álgido retórico en 3, 18-23 no establece abiertamente cómo las actitudes individuales conducen a disensiones sociales. A su vez, 4, 5 es la clave para comprender la estrategia de Pablo en el uso del lenguaje de juicio futuro. La amonestación a no juzgar queda fundada en su apelación al supremo juicio de Dios. El contraste no es sólo, ni primeramente, entre juicio presente y futuro; sino que es más bien cuestión de a quien compete el juicio. El juicio de Dios sobre la sabiduría humana es el vínculo temático primario que conecta las ideas de Pablo sobre la sabiduría en 1, 18-2, 16 y 3, 18-23 y sobre el juicio futuro en 3, 5-17 y 4, 1-5. El único lugar en que Pablo alude al juicio como amenaza de condena es en 3, 16-17, donde afirma que hay límites a la diversidad dentro de la Iglesia. La estrategia retórica de Pablo en 1 Cor 3, 5-4, 5 es la utilización del lenguaje simbólico del juicio futuro para resolver las tensiones en Corinto entre el deseo de una posición individual en la iglesia y la necesidad de sublimar ese deseo por el bien de la unidad de la iglesia. No hay prueba en 1 Cor 1, 10-4, 21 de que Pablo vea en la base de los problemas corintios una

equivocada escatología superrealizada o un rechazo del juicio futuro. Aún 4, 8 se entiende mejor referido a una presunción ética que a una prolepsis escatológica.

El c. 5 pasa a considerar juicio y escatología en 1 Cor 3, 5-4, 5 como adaptación parenética de una tradición apocalíptica.

Aunque Pablo emplea una rica variedad de expresiones, con amplitud de funciones, pueden dividirse en dos categorías básicas. En la primera, el juicio es la gran divisoria entre salvación y condena y proclama simplemente que los que pertenecen a Cristo serán salvos. En la segunda, enfoca el juicio del cristiano individual, más en términos de recompensa o pérdida de ella en el ámbito de la salvación que de un juicio que determinará salvación o condena. Con frecuencia le sirve para proveer una motivación positiva al cumplimiento del propio ministerio dentro de la comunidad cristiana. Muchas veces habla de su propia motivación en estos términos. Hay en particular tres motivos tradicionales que informan el lenguaje de Pablo en 1 Cor 3, 5-4, 5, cada uno muy relacionado con las concepciones de una recompensa individual. El primero es la apelación al tribunal supremo de Dios, tal como las que se encuentran frecuentemente en el A.T. y posteriores escritos judíos (aunque nunca en conexión con un juicio escatológico). El segundo motivo tradicional es el de la omnisciencia de Dios, que certifica la justicia de la recompensa. En los textos judíos, grecorromanos y cristianos, es un motivo apropiado para subrayar el aspecto individual del juicio divino. Pablo lo usa con esta finalidad y para contrastar la inadecuada valoración humana en curso entre los corintios con el juicio omnisciente de Dios. El tercer motivo en que Pablo se apoya es la idea de retribuciones diferentes. Idea implícita a muchos textos judíos sobre la retribución en esta vida; pero rara en los que se refieren al juicio escatológico. Prevalece mucho más en los textos grecorromanos. La relativa ausencia de tal lenguaje en el judaísmo y el cristianismo hace más llamativo su uso por Pablo en 1 Cor 3-4. En 1 Cor 3, 5-4, 5 Pablo invita a sus lectores a mirar al juicio futuro de Dios para el cumplimiento de sus legítimas aspiraciones a recompensa, rango y alabanza. Los corintios deben esperar hasta esa evaluación por el bien de su armonía en Cristo. Pablo no se embarca en autodefensa o polémicas, sino que está proponiendo un verdadero modelo de conciencia cristiana. Lo que está realmente en cuestión en Corinto es qué es lo que hace ser una personalidad dentro de un grupo, e.d. como la integridad individual debe ser definida y alcanzada. Los corintios la están buscando sobre la base de una obtención individual de sabiduría. Pablo trata de hacerles comprender que la integridad personal depende en definitiva del juicio de Dios. El conocimiento de que uno encontrará su integridad en el juicio de Dios es una fuente de una nueva energía y compromiso con los objetivos de la comunidad como un todo. La función dominante en el judeo-cristianismo del futuro juicio de Dios era consolidar la delimitación de un grupo y la identidad comunitaria. En consecuencia, Pablo usa a menudo este lenguaje para infundir confianza cristiana comunitaria; pero cuida de hacerlo también para el problema de las relaciones individuales con otros dentro de la comunidad. En un apéndice, nuestro autor presenta un esbozo de los argumentos escatológicos de Pablo en 1 Cor 5-16. Concluye que la escatología apocalíptica fue parte esencial en la formación de la identidad cristiana en las comunidades paulinas. Este lenguaje escatológico estaba ampliamente tomado de tradiciones apocalípticas judías, en las que dominaba la función corporativa. En 1 Cor vemos a Pablo formulando un nuevo lenguaje escato-

lógico al adaptar las imágenes corporativas tradicionales a la nueva situación de las expectativas en conflicto de los cristianos individuales respecto a su vida dentro del grupo cristiano y su vida como cristianos en un ámbito cultural más amplio. Las frecuentes apelaciones de Pablo al futuro juicio de Dios en 1 Cor son parte de una estrategia didáctica positiva más que una respuesta teológica a una teología escatológica equivocada.

A través de una amplia y diversificada presentación de las tradiciones de juicio bíblicas, judías tardías y grecorromanas, y su utilización paulina, mediante un riguroso análisis del lenguaje, Kuck da buena muestra de un camino apropiado para salir del callejón de los presupuestos históricos o ideológicos apriorísticos, que han viciado muchos estudios exegéticos de decenios pasados. Ha llegado a unas conclusiones básicas con las que coincidimos plenamente, al menos en sus enunciados genéricos: No hay prueba en 1 Cor 1-4 de que Pablo vea la escatología apocalíptica —o más precisamente su carencia— como la causa básica de la desunión corintia. Lo que caracteriza esta sección de la carta es la parénesis, no la polémica teológica o la autodefensa. Pablo no está tratando de decir a los corintios que tienen creencias o concepciones éticas erróneas, sino que intenta aclararles como su celo por un bien —la sabiduría— está comenzando a amenazar un bien aún más fundamental —la unidad del Cuerpo de Cristo—. El lenguaje de juicio apocalíptico se hace importante en la argumentación de Pablo como un medio para analizar esa tensión y darle una solución.

Ramón Trevijano

N. Taylor, *Paul, Antioch and Jerusalem. A Study in Relationship and Authority in Earliest Christianity*. JSNTS 66 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1992) 271 pp.

En la introducción presenta el problema, principios metodológicos, lo que se entiende por relaciones y autoridad, las fuentes primarias y cuestiones cronológicas.

En la primera parte trata de la conversión de Pablo y los comienzos de su carrera cristiana. Abarca el periodo de la vida de Pablo entre su conversión y su asociación con la iglesia de Antioquía. Una fase de la que sabemos poco y probablemente podemos conocer poco. El c. 1 pondera la conversión de Pablo y su asociación con la iglesia de Damasco. Arguye que aquella tuvo lugar sin que interviniese como agente ningún misionero o comunidad cristiana. Por lo tanto su cambio de orientación religioso no habría ido acompañado de una reintegración social. Arguye que Pablo estuvo socialmente dislocado hasta que se unió a la iglesia de Damasco, más bien después de su estancia en Arabia. En Damasco habría completado su proceso de iniciación, en cuya última fase jugó un papel significativo Ananías. Esta integración social en Damasco habría provisto a Pablo de una nueva identidad diácnica y redujo la disonancia subsiguiente a su conversión. El c. 2 describe el contacto inicial de Pablo con la iglesia de Jerusalén. Tras su huida de Damasco y el viaje a Jerusalén, su encuentro con Pedro habría reducido aún más esa disonancia y contribuido a desarrollar más su pensamiento teológico. Pablo no pudo, sin embargo, integrarse en la comunidad cristia-

na de Jerusalén, porque de nuevo, según Hch 9,30, se vió forzado a huir. Buscó refugio en su lugar de origen (Gal 1, 21), posiblemente con su familia; pero este «retiro» duró poco. Taylor califica pues de muy inestable este período de la vida de Pablo y que los planes que pudo tener quedaron sujetos a frustración. Estima que no hay prueba de que Pablo haya poseído entonces un concepto concreto de sí mismo como apóstol de los gentiles. Más bien da la impresión de un converso en busca de nueva identidad, una clarificación de pensamiento que redujese la disonancia entre antiguas y nuevas convicciones, y nuevos objetivos para una vida cuya dirección había cambiado radical e irreversiblemente. Taylor sostiene que la formación apostólica de Pablo fue un producto de su asociación con la iglesia de Antioquía. Subsiguientemente se transformó radicalmente en el concepto apostólico de sí mismo, que reflejan sus cartas en respuesta a su ruptura con la comunidad tras su confrontación con Pedro.

En la segunda parte se detiene en la obra de Pablo en y desde Antioquía. Dirige particularmente su atención a su actividad en Antioquía asociado con Bernabé (Hch 11, 22-26), hecho cuya importancia ha sido muy poco apreciada por la ciencia neotestamentaria. Este es el objetivo del c. 3: Bernabé y Pablo y la misión desde Antioquía. Pablo, integrado plenamente en la vida de la comunidad cristiana antioquena, llegó a ser uno de sus líderes, aunque socio más joven de Bernabé, en sus actividades misioneras. El c. 4 plantea la cuestión de la Ley y la conferencia de Jerusalén. Pablo participó en la relación de *koinónia* entre las iglesias de Antioquía y Jerusalén, donde ésta era el socio dominante. En el contexto de esta relación tuvo lugar la conferencia de Jerusalén, en la que Bernabé y Pablo, en representación de la iglesia antioquena, buscaron claridad sobre las obligaciones de los cristianos del paganismo respecto a la Ley mosaica, y especialmente la cuestión de la circuncisión. Estaba en juego el evangelio vivido y predicado en Antioquía y las iglesias que sus misioneros habían establecido en otras partes. Este evangelio antioqueno quedó confirmado, en el contexto del mutuo reconocimiento entre dos expresiones dispares del único evangelio cristiano: un evangelio de la circuncisión que integraba la ley mosaica, y un evangelio de la incircuncisión para el que eran axiomáticas algunas provisiones de la Ley, en tanto que se omitían otras, principalmente la circuncisión de conversos gentiles. Esta era la reglamentación buscada por la delegación antioquena. Sin embargo ello atrincheraba el predominio de la iglesia de Jerusalén en la *koinónia* y creaba el precedente de que las cuestiones controvertidas de doctrina y práctica se resolvían en Jerusalén, de hecho por el liderazgo de esta iglesia. Además de que las obligaciones aceptadas por los antioquenos reforzaba la desigualdad en la relación entre ambas iglesias y proveían la base para ulteriores avances sobre la libertad de la comunidad cristiana antioquena. El c. 5 versa sobre Pedro y Pablo en Antioquía. Taylor ve la confrontación como una secuela de la conferencia de Jerusalén. Estima que el episodio se precipitó por la intervención de una delegación de Jerusalén, enviada por Santiago para afirmar más la autoridad de su iglesia. Añade que, en respuesta a la persecución de la comunidad cristiana en Jerusalén, la delegación buscó cortar la relación de mesa entre judeocristianos y paganocristianos en Antioquía. Decisión con la que se mostraron de acuerdo Pedro y Bernabé; pero que Pablo vió como una amenaza a la vida de la comunidad y a su proyección misionera. Por eso se enfrentó con Pedro; pero no fue apoyado por la comunidad y la acrimonia que suscitó todo el episodio fue tal que Pablo ya no pudo ejercer más su

función dentro de la iglesia antioquena y su proyección misionera. En tanto que los cristianos antioquenos resolvieron el problema de la comunidad de mesa entre judeo- y paganocristianos mediante la promulgación del Decreto Apostólico, tras ulterior consulta con la iglesia de Jerusalén, Pablo se marchó de Antioquía y comenzó una carrera de actividad misionera independiente.

La tercera parte queda dedicada a la misión independiente de Pablo. Entiende que la marcha de Antioquía tuvo como resultado la transformación tanto de su propia identidad como de la naturaleza de su ministerio apostólico. Para mostrar el grado de esta transformación insiste en la importancia de la iglesia de Antioquía en la carrera cristiana de Pablo, y particularmente su formación apostólica. Arguye que la imagen de sí mismo que Pablo proyecta en sus cartas es fundamentalmente una respuesta al corte de su asociación con la iglesia antioquena y una adaptación al cambio resultante en sus circunstancias sociales y eclesiásticas. En esta línea el c. 6 pondera las consecuencias del incidente antioqueno. Ve claro que en los escritos subsiguientes Pablo, pese a su profesada independencia de las iglesias de Jerusalén y Antioquía y sus líderes, es incapaz de dejar de mencionarlos, con una cierta ironía si no explícito repudio. Son textos que reflejan ambigüedad en su relación con la iglesia de Jerusalén; pues, aun operando independientemente y aun aislado de las iglesias de Jerusalén y Antioquía, es consciente de predicar el mismo evangelio cristiano y, por lo tanto, de formar con ellas, una comunidad cristiana más amplia. Por tensas que fuesen sus relaciones personales, Pablo se mantiene consciente de una unidad e identidad cristiana más grande. Se ve por lo tanto obligado a reconocer su parte en el Evangelio y a Pedro como primer testigo del Resucitado y custodio de la tradición cristiana (1 Cor 15, 5; Gal 1, 18). Al definir su propia vocación, tiene en cuenta la indiscutida preminencia de Pedro y sus asociados en la Iglesia (Gal 1, 11-2, 10). La ambigüedad de extrañamiento y hostilidad y de inesquivable reconocimiento de unidad y autoridad, que caracteriza las aseveraciones de Pablo sobre la iglesia de Jerusalén y su liderazgo en sus escritos y predicación de este período, contrasta con las que fueron sus relaciones en el período anterior al incidente de Antioquía. A todo esto podría objetarse el regreso a Antioquía que recoge Hch 18, 22. El c. 7 comenta el retorno a Antioquía y su significado. La importancia de este acontecimiento puede reconstruirse sólo sobre la base del cambio en la actitud de Pablo para con esas iglesias, tal como se reflejan en sus escritos del período subsiguiente. La visita parece haber efectuado un cierto grado de reconciliación, entre Pablo y Bernabé y la iglesia antioquena. Posiblemente entre Pablo y Pedro, y por extensión acaso la iglesia jerosolimitana. Aunque esta reconciliación no llevó a que reanudase su sociedad con Bernabé, ni se envolviese en la vida y actividad de la iglesia antioquena. Habría sido poco práctico en vista de sus compromisos en Grecia y el oeste de Asia Menor y el éxito de su obra independiente. La asociación de Pablo con Silvano parece haber acabado con esta visita a Antioquía; pero no hay motivo para suponer que se debió a un conflicto entre ambos. Un aspecto importante de la visita a Antioquía parece haber sido que Pablo se adhirió al proyecto de la colecta, acordado entre las iglesias de Jerusalén y Antioquía en tiempo de la conferencia de Jerusalén. Parece probable que la iglesia de Antioquía le adjuntase algunos de sus miembros más prominentes como asistente de la colecta en las comunidades paulinas. En los escritos poste-

riores de Pablo hay escasa huella de tensión entre él y las iglesias de Antioquía y Jerusalén. Taylor dedica su atención en el c. 8 a los años finales de libertad de Pablo. La colecta llegó a ser la base de un reclamo de *koinónia* entre Pablo y sus iglesias por un lado y la iglesia de Jerusalén por el otro. El extrañamiento entre Pablo y los líderes de Jerusalén hicieron azarosa una pretensión tan abierta, directa y unilateral. Esto explica en parte el pesimismo de Pablo sobre la acogida de la colecta por la iglesia de Jerusalén, reflejado en Rom. No tenemos reseña sobre la respuesta de esa iglesia a las aperturas de Pablo, pero no hay duda de que la entrega de la colecta fue ocasión del arresto de Pablo en Jerusalén, que acabó de hecho con su carrera misionera.

El autor denuncia que la investigación no ha sido suficientemente crítica en su lectura de las paulinas, particularmente en su reconstrucción de la historia que queda tras las afirmaciones autobiográficas de Pablo en Gal 1, 11-2, 14. No sólo algunas de sus expresiones anacrónicas han sido aceptadas sin adecuado escrutinio, sino que se han retrotraído anacrónicamente a estadios más tempranos afirmaciones que hace en momentos tardíos de su carrera. Así no se ha apreciado plenamente la evolución en el concepto paulino de su propio apostolado, ni las circunstancias históricas que dieron pie a tal desarrollo. La reconstrucción que nuestro autor ofrece de la biografía de Pablo es un buen correctivo de hagiografías y reseñas demasiado estáticas e idealizadas.

Taylor desarrolla su exposición de un modo a la par concreto y fluido. Sabe hacer hablar a los textos, desenredar contradicciones y aun volver los silencios sonoros. Esto hace que su reconstrucción, muy verosímil y atrayente, no pueda menos de integrar conjeturas. Como es de esperar, algunas de sus exégesis son muy discutibles. No vemos, p.e., que la gente de Santiago de Gal 2, 12 tenga que ser una delegación oficial, ni que la postura de Pedro en el incidente de Antioquía reclame una opción de principio, al bastar la preocupación pastoral por su propio ámbito misionero. En conjunto, el estudio es muy valioso y ha hecho subrayados oportunos, como el de la importancia de la etapa de Pablo en la iglesia de Antioquía y con Bernabé. Es una obra que recomendamos no sólo a exegetas profesionales e historiadores eclesiásticos, sino a un público más amplio.

Ramón Trevijano

K.-W. Niebuhr, *Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen*. WUNT 62 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1992) 234 pp.

El autor ha investigado de qué manera y con qué objetivos Pablo trae a colación en sus cartas su identidad como judío. Trata también de mostrar cómo y con qué intención, Pablo introduce argumentativamente su propio ser judío en conexión con su mensaje teológico. Por último examina en qué medida el origen e identidad judía de Pablo son parte constitutiva de su autocomprensión como apóstol de Cristo para los paganos. Esto incluye la cuestión de cómo determina su relación con Israel y de qué papel desempeña su experiencia presente de la realidad de Israel en su posición res-

pecto al Evangelio al configurar su actividad misionera. Trata de entender las afirmaciones correspondientes de Pablo como testimonio personal de un judío, que ha experimentado en el acontecimiento de Cristo al Dios de Israel actuando escatológicamente, y, desde esta experiencia, ha reflexionado sobre su propia identidad como miembro del pueblo de Israel. No se trata pues de una nueva y cuestionable contraposición temática entre el pensamiento de Pablo y el judaísmo, que no haría justicia ni a la autocomprensión de Pablo ni a la multiplicidad de modulaciones de la fe judía en tiempo neotestamentario. Pues sólo una vez aclarada la autocomprensión de un judío que ha llegado a ser apóstol de Cristo, puede plantearse su confrontación con otras acuñaciones de la autocomprensión judía y su seria contribución a la polifacética imagen de conjunto de la fe judía de entonces.

Niebuhr limita su investigación a los textos en que Pablo remite a sí mismo expresamente como judío y se concentra en destacar la relevancia que atribuye a su ser judío en la comunicación epistolar con sus comunidades. Deja de lado textos, como Gal 2, 15, en que Pablo presupone su identidad como judío; pero sin desarrollar el tema, o Rom 1, 18-32, en que juzga a los paganos desde una perspectiva judía; pero sin apelar explícitamente a esta posición. Distribuye su obra en cuatro grandes apartados: I. El comportamiento en el Judaísmo (Gal 1, 13 s.); II. El judío ejemplar (Flp 3.5s); III. El predicador de Cristo proveniente del pueblo de Dios (2 Cor 11, 22 s.); IV. El israelita y apóstol de los paganos (Rom 11, 1).

Comienza analizando el comportamiento de Pablo en el judaísmo (Gal 1, 13 s.), en el contexto de su rendición de cuentas autobiográfica (Gal 1, 10-2, 21). Por la referencia de Pablo a su ser judío antes de su vocación y por las correspondientes informaciones biográficas de Hch, concluye que Pablo no pertenece al judaísmo marginal de su tiempo, sino al central. Como judío nacido en la Diáspora; pero sobre todo crecido en Jerusalén, procede de una familia que cultivaba a conciencia la fidelidad a Jerusalén y la vinculación con la tierra nuclear de Palestina. Su educación se hizo conforme a las medidas orientadas a la preservación de la fidelidad a la Torá como expresión de la voluntad de Dios. Al entrar en la comunidad de los fariseos, intentaba realizar cotidianamente este ideal con todas sus consecuencias. Su volverse contra los discípulos de Jesús, que, a juicio de Pablo, por su confesión de Jesús crucificado como Mesías, ponían en cuestión fundamentos de la obediencia a la Torá, como la base de la comprensión judía de la salvación, era una consecuencia de su modo de vida orientado a la preservación de la existencia judía.

La descripción del origen y modo de vida judío de Pablo en Gal 1, 13 s. y Flp 3, 5 s. tiene una función argumentativa respecto a los destinatarios de las cartas. Habla de ello en Flp 3, 4-14, en un contexto argumentativo para influir en su conducta como cristianos respecto a la legislación judía, frente a agitadores que trataban de hacerles aceptar la circuncisión. El ser judío de Pablo tiene una relevancia positiva y negativa para su argumentación como apóstol de Cristo a cristianos incircuncisos. Como apóstol, por encargo divino, del Jesús crucificado y resucitado, tiene que anunciarlo como Mesías a los paganos y predicárselo como la actuación salvífica del tiempo final del Dios de Israel. Actuación que les incluye, por la fe en este Mesías, sin que tengan que someterse a la circuncisión como signo de pertenencia a la comunidad salvífica. Su especial competencia, respecto a la cuestión de la obediencia a la Ley de cristianos incircuncisos, queda en que, ya

antes de su vocación a apóstol cristiano, había quedado confrontado con esta cuestión al perseguir a cristianos. El juicio, que debe a su experiencia de Cristo, sobre su actividad anterior contra la comunidad de Dios como apartamiento de Dios, le hace experimentar su encargo evangélico para los paganos como una conversión al Dios de Israel, que en el acontecimiento de Cristo quiere incluir también a los paganos en su salvación escatológica. Con ello describe Pablo su giro, de representante ejemplar de la vida judía a apóstol de Jesucristo, como una conversión radical, pero no juzga este giro como una apostasía de los contenidos de la fe en Dios y comprensión salvífica judíos. Al contrario, ve en ese giro una expresión de la actuación salutífera del Dios de Israel, que ha escogido a su pueblo y le ha prometido por los profetas también la salvación de los paganos y hace irrumpir ahora esa salvación en el acontecimiento de Cristo. No es la obediencia a la Torá, sino el reconocimiento de la actuación de Dios en Jesucristo, lo que da acceso a la salvación escatológica. Respecto a esta, la experiencia de Cristo le muestra que su camino anterior era un camino errado, un camino de caída.

La autojustificación de Pablo en 2 Cor 11, 1-12, 13 es parte de su esfuerzo, con ayuda de la sección de carta 2 Cor 10-13, por aclarar su relación con la comunidad corintia con vistas a su prevista tercera visita y por mover la comunidad a una clara toma de postura para con él como su apóstol fundador. Hay que retrotraer las quebras de esta relación a la actividad de ciertos adversarios judeocristianos venidos de fuera. Para ello Pablo se sirve del recurso retórico de la *synkrisis*, que sólo puede usar de modo quebrado, por su propia comprensión del apostolado como un encargo arraigado en el acontecimiento de Cristo con el que Dios le ha agraciado. Pablo aduce su origen e identidad judía como medio positivo de prueba para la justificación de su reclamo de autoridad apostólica. Este curso de argumentación queda subordinado al reclamo de ser servidor de Cristo. Si en lo anterior se equipara con sus adversarios, en esto los sobrepaja de un modo exclusivo.

En Rom arraiga su evangelio en la convicción, que le ha venido por su vocación a apóstol de los paganos, de que Dios realiza la salvación prometida a Israel al convocar la comunidad de judíos y paganos, que tendrá parte en la salvación escatológica por la fe en el Cristo Jesús resucitado de los muertos. Ve permanentemente a Israel y los paganos como destinatarios de la actuación salvífica universal, unitaria de Dios. Comprende el alejamiento actual de una parte de Israel como efecto del endurecimiento por Dios, que de este modo está obrando la realización de su voluntad salvífica sobre judíos y paganos. Sirve para proporcionar a los paganos parte en la salvación. En esta participación de los paganos reconoce una intención de Dios de conducir también a los israelitas incrédulos a la posibilidad de salvación en el juicio escatológico, una vez que se vuelvan al acontecimiento de Cristo. La pertenencia al pueblo de Dios no preserva a los israelitas del juicio de Dios, si se apartan de su actuación salvífica en el acontecimiento de Cristo. Sólo en la fidelidad de Dios a sus afirmaciones salvíficas queda fundado que, como miembros de Israel, tengan la seguridad de la salvación cuando se les quite el endurecimiento en la parusía de Cristo.

En Pablo están vinculados entre sí indisolublemente la persona del Apóstol y el contenido de su mensaje. En sus cartas habla reiteradamente del suceso que constituye el contenido central de su actividad y que ha

llegado a ser el fundamento de su existencia personal: la revelación del Jesús resucitado como Hijo de Dios y el encargo, con ella vinculado, de anunciar a los paganos el mensaje escatológico de salvación, que se hace presente en el acontecimiento de Cristo. En ninguna parte contrasta él su actual identidad como apóstol de Cristo con su «pasado judío», como si desde su vocación se hubiera apartado básicamente del judaísmo, como de una religión cuyos valores hubieran sido sobrepajados en principio por su experiencia de Cristo. Como apóstol de Cristo se comprende a sí mismo como un miembro del pueblo de Israel. En lo que sí ha dado un giro fundamental es en la cuestión de la función de la Torá; pues ahora juzga que el exigir a los paganos la circuncisión, como presupuesto de una participación ilimitada en la salvación, es una devaluación del acontecimiento de Cristo y con ello del Dios que actúa en ese acontecimiento. Este giro se expresa en los contrastes de Gal 1, 13 s. y Flp 3, 5 s. entre su anterior comportamiento judío ejemplar y su existencia presente como apóstol de Cristo. Que con ello no renuncia a su identidad judía lo expresa en 2 Cor. Entiende su propio ministerio, como apóstol de los paganos por vocación divina, como analogía del tiempo final al anuncio del mensaje salvífico a los paganos por los profetas. La inclusión de los paganos es una parte indispensable de la actuación salvífica escatológica del Dios de Israel en el acontecimiento de Cristo. Es característico de la autocomprensión del Apóstol que se remita a sí mismo en su identidad como israelita y apóstol de los paganos, muchas veces y en partes esenciales de su argumentación. Como el llamado por Dios del pueblo de Israel, contra su propia voluntad, para ser predicador de Cristo, incorpora él ejemplarmente al entero Israel, que no puede esquivar la realización de la voluntad salvífica divina. Como apóstol de los paganos desde Israel es a la par apóstol de los paganos por Israel.

El autor ha logrado mostrar, a veces con una insistencia algo reiterativa, que el Apóstol no fue un apóstata del judaísmo, sino que entendió el cristianismo como la realización del plan de salvación de Dios prefigurado y cumplido en Israel.

Recogiendo una de las perspectivas que deja abiertas (la investigación de las formas del judaísmo en que el cristianismo está arraigado históricamente), pensamos que el antiguo judaísmo se bifurcó en el siglo I, más en particular entre las dos guerras judías. La masa del pueblo, en cerrazón nacionalista, acabó por moldearse en la fragua del judaísmo rabínico de inspiración farisea. Una minoría, Pablo entre ellos de forma destacada, colaboró en cambio en el cumplimiento de las promesas proféticas de salvación de las naciones; pero no por ello tuvieron que dejar de sentirse judíos. Hasta pudieron sentirse justificados para reclamar en exclusiva el nombre, como hace el profeta del Apocalipsis (Ap 2, 9; 3, 9), que recurre a las promesas proféticas de conversión de las gentes (Ap 7, 9; 15, 4; 20, 3; 21, 23-24; 22, 2) para ver incluidos en primer lugar a esos mismos «que dicen ser judíos y no lo son» (Ap 3, 8-9). Sin embargo, la que acabó siendo Iglesia de los gentiles hizo más bien suya otra línea de tradición joánica: la del IV evangelio, donde «los judíos» han pasado a ser muchas veces la denominación típica de los adversarios de Jesús.

Ramón Trevijano

D. B. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*. WUNT 2/47 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1992) VII, 220 pp.

Nuestro autor comienza criticando la conclusión de R. Scrogg (1988), tras su análisis de la cristología paulina: que el Apóstol no identificó a Cristo con Dios de ningún modo sustancial. Reprocha a esa obra: 1) el haber trabajado con un corpus paulino abreviado; 2) no haber examinado las designaciones cristológicas «sabiduría de Dios» e «imagen de Dios»; y 3) no haber prestado una atención seria al uso cristológico paulino del A.T. Capes señala que, pese al reconocimiento general de que Pablo, junto con otros escritores cristianos, hace de la persona y obra de Cristo la clave hermenéutica para interpretar el A.T., hay que apuntar, con L. J. Kreitzer (1987), como fallo de la investigación contemporánea, no haber explorado suficientemente el deslizamiento de Dios a Cristo en las citas de Pablo. Se propone, pues, ofrecer una contribución a este respecto al tratar de la aplicación cristológica que hace Pablo de textos del A.T. originalmente reservados a Yavé y de paso ofrecer un correctivo a posiciones como la de Scrogg.

En una primera sección sobre «*Kyrios* como título cristológico en la discusión reciente», Capes analiza los tres presupuestos básicos de la teoría de Bousset sobre el origen helenístico del uso cristológico de *Kyrios*: 1) En la Iglesia primitiva se daba una dicotomía entre comunidades judías palestinas y comunidades griegas helenísticas; 2) El título *Kyrios*, tal como se encuentra en el N.T., queda en paralelo al título usado en el paganismo griego; 3) El monoteísmo judío excluía que en Palestina se diese a Jesús una atribución divina. Recuerda que la teoría de Hahn no es sino una elaboración de la de Bousset; puesto que a las dos comunidades entre Jesús y Pablo, la iglesia judeopalestina y la greco-helenista, añade Hahn una intermedia: la judeohelenista. Lo cuestionable de que tal fuera la estructura de la Iglesia primitiva antes de la conversión de Pablo ha sido ya puesto de relieve por W.D. Davies y M. Hengel. Antes del «concilio de Jerusalén» (a. 48) no había sino iglesias mixtas en las que los judeocristianos mantenían el liderazgo. En cuanto al presupuesto de que la influencia pagana determinó el uso cristiano de *Kyrios*, Capes lo confronta con dos factores: 1) lo tardías de las fuentes citadas y 2) el antagonismo religioso de Pablo al paganismo (cf 1 Cor 10,20). El uso cristológico de *Kyrios* no tiene verdaderos paralelos en cultos de deidades paganas. Bousset ignora la probabilidad de que las creencias cristianas surgiesen primariamente en conexión con el judaísmo palestinese. Capes opone tres fuertes objeciones a que el título cristológico se hubiese originado fuera de Palestina: 1) La actitud de Pablo mismo, celoso judío monoteísta (1 Cor 8, 4-6; 10, 14-22); 2) Las perspectivas de sus adversarios, provenientes de las comunidades palestinas (2 Cor 11, 4,22), que, pese a Schmithals y Georgi, no muestran divergencias cristológicas contra las que Pablo tenga que defender su doctrina de Cristo; 3) La naturaleza del monoteísmo judío precristiano, que no era el monoteísmo unitario de rabinos posteriores; sino que parece haber entendido la unidad de Dios dentro de una multiplicidad. Los discípulos de Jesús estaban ya preparados dentro de una perspectiva monoteística judía a ver en el Mesías una manifestación de Dios. Lo que necesitaban como catalizador, para identificar a Jesús como esta manifestación divina, se lo proveyó la resurrección y subsiguientes apariciones del Señor resucitado. El *Maranatha* (1 Cor 16, 22) puede ser el talón de Aquiles de la teoría de Bousset. La teoría de un ori-

gen palestino del título (Machen, Rawlinson, Cullmann y otros) aparece en armonía con los datos de las paulinas y el N.T. Pablo se mantuvo un judío que siguió rindiendo homenaje a su propia herencia religiosa, que determinó su mentalidad tanto como su enfoque general de la persona y obra de Cristo. Su mentalidad estaba moldeada por los conceptos y lenguaje de su Biblia, los LXX, donde *Kyrios* representaba el nombre divino. Pablo y la primitiva Iglesia consideraron a Jesús más que un hombre. Si un concepto puede quedar explicado por el trasfondo inmediato de un escritor, no hay que ir más lejos (como hizo Bousset) para entenderlo.

La segunda sección trata de «*Kyrios* en los LXX y en las paulinas». Aunque los LXX usan también *kyrios* como una designación humana, en la mayoría de los casos es una traducción para Yavé. Esto indica que el término tenía ya un puesto firme en las prácticas cultuales judías del siglo I. En su uso de *kyrios*, Pablo siguió los LXX y la práctica literaria contemporánea. Heredó esta designación cristológica de la cristiandad más temprana (el *Maranatha* y la confesión «Jesús es el Señor»). Emplea el término como designación cristológica, más que ningún otro título con la excepción de *Christos*. Consideró el señorío de Cristo con una amplitud cósmica y lo basó en la resurrección y exaltación, aunque usó también el título para referirse a la vida y ministerio del Jesús terreno. Lo relacionó con «Hijo de Dios» y lo usa con frecuencia para subrayar la relación única entre Dios Padre y el Señor Jesús. Relación que llega a una identidad funcional entre los dos que a veces es difícil de distinguir. Al emplearlo con la mayor frecuencia en secciones parenéticas se ve que lo entiende como correspondiendo esencialmente a un presente vinculado con el *eschaton*. Una de las razones para el uso de *kyrios* como título cristológico era la de aplicar a Jesús conceptos y funciones reservadas originalmente a Yavé en el A.T. Ningún otro título le servía para asociar a Jesús tan estrechamente con Yavé.

Pablo no dudó en aplicar a Jesús, tanto como a Dios, textos de Yavé del A.T. Debió entender que existía entre ellos una unidad básica que trascendía la función e incluía aspectos de naturaleza, ser, nombre y esencia. A la par, al no referir todos los textos de Yavé a Jesús y reternerlos en algunos contextos (justificación, sabiduría y soberanía divina, paternidad de Dios, relación de judíos y gentiles al plan salvífico de Dios en Cristo) como descripciones de Dios, vio también una distinción entre ellos. Es el caso de Rom 4, 7-8; 11, 34; 1 Cor 3, 20; 2 Cor 6, 18; Rom 9, 27, 29; 15, 9, 11). La aplicación de textos-Yavé a Cristo debió de ocurrir en iglesias de Palestina en fecha muy temprana y no fue una innovación de iglesias griegas posteriores. La aplicación de funciones divinas y textos del A.T. a figuras redentoras en los Pseudepígrafos y en los rollos de Qumran muestran que este «recubrimiento conceptual» ya era un aspecto a la exégesis judía anterior al tiempo de Pablo. Dada su alta estima de la Escritura, esta práctica exegetica de Pablo de aplicar a Jesús textos originalmente referidos a Yavé, significaba que consideraba a Jesús como una manifestación de Yavé de un modo substantivo, pese a la opinión de algunos como Scrogg. Para Pablo Cristo no era simplemente un hombre, ni meramente una de las figuras intermedias populares en los escritos judíos apocalípticos. Era más que el agente de Dios para efectuar la redención en el mundo. Aunque distinto, quedaba plenamente identificado con el Dios Yavé. Esta comprensión de Cristo como Yavé manifiesto explica muchos aspectos de la doctrina y práctica del cristianismo primitivo. Da una base para la aplicación del título *theós* a Jesús (cf. Rom 9, 5 y Tit 2, 13). Clarifica por qué cristianos primitivos

dieron a las palabras de Jesús un rango de autoridad igual a la Escritura del A.T. Además, la convicción de que Jesús ocupa rango divino como Yavé da razón de otras nociones cristológicas como su preexistencia, su papel en la creación y como el venidero juez y salvador escatológico. Capes concluye preguntando si cabe una cristología «más elevada» que la que no duda en designar a Jesús por el supremo término religioso «Señor» y aplicarle los pasajes del A.T. griego en que este término se usaba para traducir el nombre más numinoso del Dios de Israel.

Capes desarrolla sus análisis con claridad y fluidez expositiva. Es también nítido y preciso en su crítica a interpretaciones cuya notoria influencia no guarda correspondencia con la debilidad de sus presupuestos. Tal es el caso de la línea cristológica que va de Bousset a Hahn, sobre la que el autor de esta recensión mostró su disconformidad hace años (cf. *TArg* 12 (1975) 128-154). De paso, hacemos nuestra igualmente la crítica a Schmithals y Georgi. La reacción contra otras cristologías reductoras nos parece muy acertada. Sin embargo, el fallo de nuestro autor podría ser la tendencia a un cierto maximalismo, como lo muestran los argumentos por los que reconoce las Pastorales como auténticas paulinas. Aunque él mismo señala que los textos Yavé están primariamente en las cartas paulinas indiscutidas y que los datos de las Pastorales podrían ser omitidos sin que se alteren sustancialmente los resultados de su estudio. Creemos que, ya que no entra a fondo en las cuestiones de autenticidad, su diálogo o confrontación con otras exégesis cristológicas, habría quedado favorecido por la limitación, al menos en primera instancia, a la base textual indiscutida.

Ramón Trevijano

M. A. Seifrid, *Justification by Faith. The Origin and Development of a Central Pauline Theme*. SpNT 68 (Leiden: E.J. Brill 1992) XIV, 310 pp.

En el c. 1 expone el puesto de la justificación por la fe en el pensamiento de Pablo según algunas líneas básicas de interpretación. Para W. Wrede, Pablo era un teólogo independiente. Según A. Schweitzer, un místico apocalíptico judío. R. Bultmann lo veía como un creyente y consideraba que la justificación del individuo era el centro del pensamiento paulino. E. Käsemann enfocaba la justificación como la soberanía salvífica de Cristo. E.P. Sanders y la investigación paulina corriente tienden a ver la salvación en Cristo para todos como la esencia de la soteriología paulina.

Seifrid juzga que el «Pablo» que reconstruyen Wrede, Schweitzer y Sanders no puede comunicar a sus contemporáneos por qué llegó a considerar la observancia de la Torá como innecesaria para la salvación. Les faltan criterios para distinguir entre las convicciones de Pablo (lo que tenía relevancia para él como judeocristiano) y los argumentos que emplea únicamente en razón de sus adversarios. Opina que han fallado los intentos por emplear «justificación» como un centro conceptual desde el que explicar la entera teología del Apóstol. Ahora la mayoría de los estudiosos reconocen que ningún concepto particular sacado de las cartas de Pablo proporciona al intérprete un *theologoumenon* suficiente para explicar los argumentos del Após-

tol. Esto deja la puerta abierta a intentos más modestos. Piensa que hay espacio para una aproximación, más orientada históricamente, a la cuestión del puesto de la justificación en el pensamiento de Pablo. Hay dos planteamientos cruciales: el del origen del concepto paulino de la justificación por la fe y la función de este concepto en las cartas paulinas. La conversión de Pablo debe ser el punto focal para una reconsideración del origen de sus ideas respecto a la «justificación por la fe». Tanto la devoción de Pablo a la Torá antes de su conversión, como su continuada identidad judía tras ella, requieren alguna explicación para su cambio de ideas. El Pablo de antes parece más estrechamente relacionado con representaciones apocalíptica de lo que cabe en la visión genérica de Sanders.

Los c. 2 y 3 representan un nuevo intento de descripción del factor soteriológico en la conversión de Pablo, comparando sus propias afirmaciones con materiales apocalípticos. El c. 2 examina la soteriología del judaísmo apocalíptico y presenta la «Regla de la Comunidad» de Qumran (*IQS*) y los «Salmos de Salomón» (*PsSol*) como trasfondo del judaísmo de Pablo. Saca particularmente a luz tres rasgos básicos de la soteriología de *IQS*. La secta de Qumran consideraba como definitiva fuente de salvación el plan de ordenación divina para el elegido. La absoluta prioridad asignada al don de la elección divina no queda restringida en *IQS* por afirmaciones sobre la respuesta humana. Sin embargo se reconoce valor redentor a las prácticas de la comunidad. La sumisión a la Regla de la Comunidad es un prerequisite esencial para la justicia y pureza necesarias para la salvación. Lo que funciona como el elemento central de la soteriología de alianza de los *PsSol*, marcados por la polaridad entre «piadosos» y «pecadores», es el concepto de Dios como justo juez. Las promesas divinas de salvación ya no valen para el entero Israel, sino sólo para los «piadosos». El rasgo más llamativo común a *IQS* y *PsSol* es que ambos introducen una nueva bifurcación en la humanidad, en lugar de la de Israel frente a los gentiles. La alianza sólo se aplica a un grupo limitado, dentro de la nación, que mantiene fidelidad a la Torá en una edad de impiedad. Tanto *IQS* como *PsSol* incluyen una fuerte medida de individualismo en su soteriología. Las diferencias entre ambos documentos se deben a que el primero pertenece a un movimiento radical de reforma de las estructuras existentes y el segundo corresponde a un movimiento de renovación dentro de estas. El subrayado de la predestinación divina en Qumran escuda su soteriología de la localización de causa decisiva de la salvación en la conducta expiatoria de la comunidad; mientras que la soteriología exclusivista de los salmos, atribuye implícitamente valor salvífico a la conducta del «piadoso». Aquí también queda restringido el concepto de «misericordia», al no darse frente a la impiedad sino por la piedad. El énfasis en la misericordia no excluye necesariamente (contra Sanders) la idea de que la obediencia era un prerequisite para la salvación en el judaísmo. Por eso, si Pablo conoció esta forma de judaísmo, su conversión pudo haber tenido un elemento soteriológico, ya que después entiende la gracia y misericordia divina de una manera que excluye atribuir valor salvífico a la obediencia. Una vez reconocido esto (contra Räsänen), los argumentos de Pablo contra los judaizantes no han de verse como una tergiversación de las opiniones de sus adversarios.

El c. 3 coteja la «justificación por la fe» y la conversión de Pablo. Para muchos de la comunidad primitiva de creyentes, la fe en Jesús como Mesías era vista como un suplemento necesario a la adhesión normal a la Torá. Si Pablo hubiera estado dispuesto a admitir su celo anterior por la Ley como

algo incompleto e insuficiente, habría podido acoger esta perspectiva; pero al juzgar impecable su previa conformidad con las exigencias de la Torá, se vio forzado a considerar la muerte propiciatoria del Mesías como señal de la disolución de la garantía de misericordia y salvación que antes encontró en la Torá. La idea de un Mesías crucificado cuestionaba la validez del conjunto de la piedad apocalíptica judía. El Cristo crucificado reemplazaba la Ley como garante de salvación. Tras su encuentro con el Jesús resucitado, Pablo miró retrospectivamente su vida anterior como sujeta al pecado. La Ley había fallado en garantizar la salvación en la manifestación apocalíptica del juicio final de Dios. Dios había realizado la redención en la crucifixión del Mesías, aparte de las provisiones de la Torá. Lo que antes Pablo juzgó preparación necesaria y suficiente para el ingreso apocalíptico del Reino, llegó a verlo no sólo como insuficiente sino como innecesario. Llegó a mirar como un obstáculo a la justicia mediada por la fe en Cristo, la justicia que él, con la ayuda de Dios, había obtenido antes por la Ley. Fue la misma audacia de la conciencia de Pablo cuando miraba su práctica anterior del judaísmo, lo que le permitió llegar a una nueva concepción de la justicia. Su apropiación de tradiciones que miraban la muerte de Jesús como propiciatoria, le llevó a un concepto nuevo de la justicia como un don incondicional. Como resultado de este cambio en soteriología, Pablo fue capaz de abrazar a los gentiles como herederos iguales en la salvación y de comprometerse en una misión en la que la distinción entre judío y gentil quedaba desmantelada. Es probablemente equivocado pensar que la soteriología de Pablo cambió en el mismo momento de su visión de Jesús resucitado; pero en todo caso el cambio en la soteriología de Pablo estaba intrínsecamente conectado con su conversión y precedió su compromiso con la misión a los gentiles libre de la Ley. Así en una primera fase de su comprensión de la «justificación», Pablo reconoció la muerte de Jesús y su resurrección vindicadora como una oferta divina de justicia aparte de la Ley. La concepción paulina sobre la relación entre misericordia divina y respuesta humana sufrió un cambio significativo con su conversión. El llegar a creer en Jesús como Mesías no dejó intacta su soteriología previa.

Seifrid nota una diferencia entre el cambio de soteriología que siguió a su conversión y los argumentos que Pablo enunciará posteriormente en Gal. Flp 3 y Rom sobre la justificación por la fe sin las obras de la Ley. Parece haberse dado un desarrollo en el pensamiento de Pablo en respuesta al conflicto sobre la relación de la misión gentil con la comunidad creyente judía. Esto le da pie a reconocer un segundo estadio en la comprensión paulina de la «justificación», en el que se formaron los argumentos sobre la justificación por la fe aparte de la Ley, que se encuentran en Gal.

El c. 4 analiza la función de «justificación por la fe» en la Carta a los Romanos. Rom representa una explicación teológica del Evangelio de Pablo formulada sobre la base de cuestiones corrientes en su tiempo. No llega a ser convincente la lectura alternativa de Rom como una carta defensiva, dirigida contra oposición dentro de la iglesia. El argumento de la carta presenta la comprensión por Pablo de su Evangelio al tiempo de escribirla. No vale, como hace Sanders contra Bultmann, enfrentar Gal y Rom. El puesto de la «justificación» en el pensamiento maduro de Pablo sólo puede ser determinado reexaminando su función dentro del objetivo de Pablo al escribir Rom. Pablo ha reflexionado teológicamente sobre la idea de justificación por la fe, antes usada sólo respecto a las relaciones judeo-gentiles. La idea ha llegado a ser el medio de asegurar a los lectores gentiles de la libe-

ración de la manifestación apocalíptica de la ira de Dios (Rom 5,1-11). Aquí es significativo el movimiento teológico de Pablo al hacer relevante para los gentiles el concepto de «justicia como don» aparte de la cuestión de la circuncisión. A través del ejemplo de Israel, ha llegado a ser la razón para excluir toda presunción de orgullo religioso (Rom 9-11). La argumentación de Pablo en Rom 7,14-25 indica que percibe una relevancia permanente de la justificación por la fe para la existencia del fiel. Pablo alcanza, pues, un tercer estadio cuando usa la justificación en relación con creyentes del paganismo.

Seifrid pondera, finalmente, que, pese a la especificidad del concepto paulino de justificación por la fe y la consistencia de la vida y pensamiento de Pablo en desarrollar argumentos para apoyarlo, este tema, como otros temas particulares, no es adecuado para comprender toda la teología de las paulinas. Aun el tema demasiado general «el Evangelio» es una condensación insuficiente de la teología de Pablo, a no ser que incluya tanto su retrospectiva afirmación de que la proclamación de Cristo es «según las Escrituras» como su expectación prospectiva de la victoria divina en la resurrección de los muertos. Tampoco puede decirse (contra Beker) que constituya un centro coherente distintivo de Pablo una escatología apocalíptica modificada cristológicamente. En el capítulo final considera que, aunque la idea de justificación forense por la fe no es un centro teológico desde el que pueda derivarse el entero pensamiento teológico de Pablo, hay conceptos asociados con este tema integrados en su conversión y en su interpretación posterior del Evangelio. El intento de síntesis comprehensiva y específica fuerza a ir más allá de una sola metáfora soteriológica, por general que sea. De alguna manera el pensamiento apocalíptico, especialmente escatológico, debe de servir para armazón de una síntesis. Concluye que es mejor usar la expresión «central» para describir el puesto de la «justificación» en el pensamiento de Pablo, sin sugerir que es el punto de partida lógico de todas sus reflexiones. La «justificación por la fe» deriva de la interpretación de la cruz por Pablo y depende de su escatología apocalíptica. Históricamente fue esencial para su misión a los gentiles. Pablo mismo desarrolló teológicamente su aplicación a los fieles del paganismo.

Nuestro autor se refiere con frecuencia a una justificación forense («forensic justification»). Él mismo reconoce que el problema de usar justificación forense como principio organizador no queda tanto en explicar la relación entre «ser declarado» y «ser hecho» justo, puesto que las dos ideas son obviamente inseparables para Pablo. Pensamos, pues, que en todo lo que dice se podría prescindir del adjetivo. Su recurrencia trasluce otro de los límites de este trabajo. El estudio del pensamiento paulino sobre la justificación es inseparable del de los términos que la aclaran, como santificación, nueva creatura, etc. Aparte de esto, nos parece interesante, y logro notable del autor, su intento por distinguir tres fases en el uso de este concepto teológico y por situar su comprensión original en la doble experiencia de Pablo. Por un lado su vida previa de obediencia a la Torá como judío y fariseo. Por otro su conversión con el reconocimiento de la actuación salvadora de Dios en Jesús, el Cristo muerto y resucitado. Otro aspecto atractivo y bien fundado es el intento de situar el encuadre histórico del concepto paulino en el judaísmo apocalíptico.

Ramón Trevijano