

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

J. Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Editorial Trotta 1993) 670 pp.

Julio Trebolle Barrera, profesor titular en el Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense de Madrid, conocido biblista especializado en cuestiones de historia del texto bíblico y crítica textual, sobre todo del AT, ha escrito uno de esos libros que pueden hacer un magnífico servicio a la cultura bíblica española y a la cultura española sin más. Cultivador hasta ahora de estudios especializados, por los que es bien conocido en el mundo bíblico internacional, hizo una primera incursión en el terreno de los manuales —suyo es el apartado de historia del texto y crítica textual bíblica de la *Introducción al estudio de la Biblia. I: La Biblia en su entorno* (Estella, Verbo Divino, 21992)— y, probablemente animado por esta primera salida del mundo de la especialización, ha escrito un libro sobre la Biblia, que podemos situar en el ámbito de la alta divulgación, pero que sin duda es mucho más, como espero mostrar.

La obra, escrita en un lenguaje expositivo claro, con los tecnicismos inevitables casi siempre explicados, recorre en un amplio panorama varias cuestiones positivas tradicionalmente estudiadas en relación con la Biblia, si bien no existía hasta ahora, al menos yo no lo conozco, un libro escrito en nuestra lengua que tratase las cuestiones de manera tan comprensiva, tan amplia, tan atractiva y tan competente. Cinco son los grandes capítulos a los que el autor dedica su estudio: La Biblia como libro en la antigüedad, la cuestión del canon de la Biblia, la historia de su texto y de las versiones antiguas, la crítica textual del AT y NT y, finalmente, la historia de la interpretación de la Biblia. Quedan fuera del estudio la historia del pueblo donde nació la Biblia, así como las cuestiones de geografía y arqueología bíblicas. De este modo la obra de Trebolle se centra sobre todo en el libro.

En el amplio prólogo que precede a la obra (pp. 9-29), el autor, ayudado por un reciente artículo de J. L. Kugel sobre la Biblia en la Universi-

dad, describe el propósito al que quiere atenerse este libro: «describir el desarrollo de la Biblia desde sus orígenes en el mundo vital e intelectual del antiguo Israel hasta su institucionalización en la vida y en el mundo intelectual de comienzos del judaísmo y del cristianismo» (p. 16). Si bien el autor amplía notablemente los límites cronológicos descritos por Kugel, el resto responde perfectamente a lo que aquí se dice. Un poco más adelante, confiesa el autor que el libro contiene una tesis de fondo: la existencia de una correspondencia entre las líneas por las que discurre la formación y transmisión de los libros judíos y cristianos y los cauces de formación y difusión del judaísmo y el cristianismo (p. 21). Y la lleva a término concibiendo la historia literaria de la Biblia judía, y en cierta medida de la Biblia cristiana, como la historia de la reducción de una pluralidad de libros, de textos y de interpretaciones a un canon, un texto y una interpretación autorizada (p. 23). En realidad, éste es el programa entero de la obra. Estamos, por tanto, ante un libro que quiere ceñirse al estudio histórico de la Biblia desde una perspectiva claramente literaria, histórica, sociológica y dentro de lo que sería una descripción preferentemente fenomenológica en el campo de la Historia de las Religiones.

Tras una breve introducción, en la que sitúa los estudios sobre la Biblia en el panorama de la investigación actual, discutiendo sobre todo las complejas relaciones entre el judaísmo y el helenismo (pp. 31-57), el autor estudia la historia de la Biblia como libro en el contexto de la historia del libro en la antigüedad (pp. 61-156). Las lenguas de la Biblia, la historia de la escritura, los modos de transmisión oral y escrita en la antigüedad, las escuelas de escribas, el fenómeno de la traducción de la Biblia, y la concepción de libro sagrado, forman los grandes apartados de este extenso capítulo, en el que con competencia y claridad se ofrecen los datos esenciales sobre los temas tratados. Su lectura es ampliamente recomendable a todos los que quieran iniciarse en el estudio de la Biblia.

El segundo apartado se centra en el estudio de la construcción de las colecciones canónicas de la Biblia judía y la Biblia cristiana (pp. 157-270). También aquí el modo de acercarse a la cuestión es el de la descripción fenomenológica e histórica. Los datos que se manejan están plenamente actualizados. Particularmente atractivas resultan las breves páginas dedicadas al canon bíblico desde la perspectiva literaria (181-185). Igualmente interesante resulta la manera de tratar las ampliaciones de los núcleos canónicos primeros, especialmente por lo que se refiere a los llamados libros deuterocanónicos y apócrifos, siguiendo aquí un modelo de crecimiento concéntrico que había sido expuesto ya con competencia por Barthélemy en 1984. Recoge más adelante y expone con buen criterio la historia social del canon del AT, estudiando con competencia los libros canónicos de los distintos grupos judíos en la época persa y helenística, de los samaritanos, los saduceos, los fariseos, los esenios, la diáspora helenística y los primeros grupos cristianos. Los datos reflejan perfectamente los resultados de la investigación actual y son sin duda la mejor exposición que sobre el asunto tenemos en lengua española. Con relación al canon del NT, Treballe, consecuente con su actitud de historiador litera-

rio, adopta una posición semejante a las de Vielhauer o Köster, considerando toda la literatura cristiana primitiva como objeto de estudio, sin separar artificialmente los libros del NT. Las observaciones históricas son correctas, situando la discusión con Marción en sus límites justos, así como la discusión con los movimientos llamados, desde nuestra perspectiva, heterodoxos. Creo que podía afinarse un poco más, sobre todo después de las investigaciones de K. H. Ohlig, la cuestión de los criterios de canonicidad usados por los cristianos de los cuatro primeros siglos. Por ejemplo, hay toda una serie de criterios de tipo histórico que podrían haber sido mencionados y no es fácil afirmar que la cuestión de la inspiración (lo que llama Ohlig el criterio «pneumático» o espiritual de canonización) no tuvo importancia entre los escritores eclesiásticos de los cuatro primeros siglos a efectos de afirmar la canonicidad de los libros del NT (p. 266). Por otra parte, aceptar sin más la tesis de Käsemann, afirmando que la pluralidad de orientaciones teológicas que fueron aceptadas en la lista canónica cristiana selló la legítima pluralidad de las diversas confesiones cristianas (p. 267-8), es quizá simplificar una de las cuestiones más complejas del asunto, la relación entre la unidad y diversidad de la Iglesia a partir del canon neotestamentario, sobre la que se han escrito no pocos estudios.

El capítulo tercero, dedicado a la historia del texto y de las versiones del Antiguo y Nuevo Testamento (pp. 271-385), es sin duda el más logrado y en el que muestra mejor su competencia el autor. Junto con las páginas publicadas por el mismo autor en el manual de la *Introducción al estudio de la Biblia* (cf. más arriba), es lo mejor que existe en nuestra lengua sobre la materia como exposición sintética y competente. Se agradecen especialmente los ejemplos con que el autor ilustra sus diversas proposiciones. A este capítulo se añade el cuarto, dedicado a la crítica textual del Antiguo y del Nuevo Testamento (pp. 387-449), donde se ofrecen los principios básicos de crítica textual de manera sucinta y con numerosos ejemplos, más ampliamente desarrollados por lo que se refiere al AT que al Nuevo, con relación al cual se dan solamente las indicaciones básicas (pp. 429-441).

El quinto y último capítulo es una amplia historia de la interpretación de la Biblia (pp. 451-611), la más amplia sin duda existente en nuestra lengua. Lo más interesante de este apartado, y en donde el autor incorpora datos y reflexiones de grande interés, es la parte dedicada a la interpretación del AT dentro del mismo y en el ámbito del judaísmo. De especial interés es el capítulo dedicado a la interpretación del AT en la versión griega de los Setenta, en los apócrifos veterotestamentarios y en los escritos de Qumran. Me parece también un acierto el haber situado el punto central de las discusiones judías y cristianas sobre la interpretación de la Biblia en la cuestión clave de la interpretación cristiana del AT, que se prolonga después en las discusiones con gnósticos y maniqueos (interesantes las páginas dedicadas a la interpretación maniquea de la Biblia) y que llega hasta nuestros días, convirtiéndose en una de las piedras de toque de toda la hermenéutica cristiana de la Biblia. Me interesa

además subrayar el importante párrafo sobre la exégesis medieval judía (518-526), tan descuidado en nuestras historias de la interpretación bíblica. Menos redondo es el dedicado a la exégesis medieval cristiana (589-592), donde se descuida un tanto la línea de interpretación literal de la Biblia en las Escuelas de Teología, que conducirán precisamente a una interpretación de la Biblia como puro depósito de «Sacra Doctrina», una de las causas de la separación posterior entre teología e interpretación bíblica.

El libro se cierra con un glosario, la lista de siglas utilizadas y una serie de cuidados índices de citas bíblicas, autores y temas, más una pequeña selección de imágenes. La bibliografía, inteligentemente situada tras la exposición de cada tema, es muy actualizada y completa. Se echa de menos la gran colección francesa de ocho volúmenes *Bible de tous les temps*, que podría haber ayudado sobre todo a precisar algún punto en el largo capítulo de historia de interpretación de la Biblia. La edición es limpia y elegante, sin faltas notables de imprenta.

En conjunto, Julio Trebolle ha enriquecido la literatura bíblica española con un trabajo original, del que no existía precedente en nuestra bibliografía. Su estudio, situado voluntariamente en el terreno de la historia de las religiones, trata, sin embargo, con notable simpatía tanto al judaísmo como al cristianismo, evita hipótesis ideológicas discutibles, se atiene en lo posible a los hechos, completando con hipótesis solamente lo imprescindible. El libro será de suma utilidad para introducir en el mundo bíblico a los estudiantes de historia, de literatura y de lenguas semíticas; pero no tendrá menos utilidad para los estudiantes de teología, a los que acostumbrará a ver la Biblia como lo primero que es, un libro cumbre de nuestra cultura. Naturalmente que la Biblia es mucho más, y precisamente por eso pueden publicarse libros como éste. Pero la intención del autor y los límites que se ha impuesto son legítimos y su objetivo lo ha desarrollado con competencia, seriedad y una exposición clara. Felicitamos por todo ello al autor y a la editorial.

José Manuel Sánchez Caro

B.W. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels. The Problem of Mark 4*. JSNTS 82 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1993) 335 pp.

Este estudio trata de reevaluar nuestro conocimiento de la tradición oral en la primitiva literatura cristiana y el éxito de criterios tales como "distintividad" y "doble atestación", como fundamentos válidos para atribuir dichos al Jesús histórico.

'La tradición oral se da por supuesta' (c. 1). Los primeros críticos formales representan un adelanto en nuestra comprensión de esta fase de la tradición; pero presupusieron sin pruebas que las "leyes" de trasmisión

que habían operado en los materiales de la Biblia hebrea, operaron también en la transmisión de las tradiciones evangélicas. El criticismo formal se basaba en un presupuesto “evolucionista”, a partir de “puras formas”, originadas siempre en la fase oral. Las tres aproximaciones: crítica formal (Bultmann), memoria y manuscrito (Gerhardsson) y análisis folklórico (W. Kelber), parten de una reconstrucción de la fase oral y siguen la tradición a través del texto escrito. Pero toda reconstrucción de la tradición oral ha de comenzar por el texto, a la luz de las convenciones literarias del s. I, antes de preguntarse por el estadio oral.

‘La oralidad en perspectiva: la contribución del análisis folklórico’ (c. 2). Los evangelios son textualidad y no oralidad transcrita. Cada evangelista se propuso proveer al lector de un texto literario y teológico. Cada una de las técnicas orales que se han identificado en los textos, encuentra su hogar natural en la misma textualidad y pueden conformarse de lleno con los intereses redaccionales del autor. La fase literaria de la transmisión pudo haber empezado mucho antes de lo que se pensaba. La fluidez verbal es más bien la norma en la presunta fase oral de la transmisión sinóptica. Sólo cuando un dicho despliega características dependientes de una determinada fase de la historia de la comunidad puede determinarse una fecha para una unidad.

‘La textualidad como una barrera a la oralidad: la redacción marcana de 4,1-34’ (c. 3). Nuestro autor sostiene que todo lo de Mc 4,1-2.10-13.33-34 es obra del evangelista. Marcos no ha confinado su redacción a unas pocas frases para conectar bloques heredados de la tradición; sino que no ha vacilado en cada punto en hacer sentir su influencia sobre la tradición. Este hecho de la textualidad sirve como primera barrera para recuperar cualquier tradición oral. La sintaxis oral de Marcos es su modo habitual de expresión textual y no puede servir de vía directa para recuperar unidades orales previas. Henaut cree que ha quedado perdida cualquier fuente de tradición anterior a Mc 4,1-34.

‘Alegoría y oralidad: la parábola del sembrador y su interpretación’ (c. 4). La parábola ha sido redactada para acomodarla a la interpretación. Hay clara expansión de la parábola en 4,5-6. La interpretación de 4,13-20 provee la mejor explicación de esa expansión. Además Marcos ha integrado sutilmente la interpretación alegórica en la entera narración. El pasaje no puede pretender un antecedente oral. La posibilidad de una historia oral puede limitarse a la parábola misma.

‘Parábola y oralidad’ (c. 5). En cada una de las tres parábolas de semilla, pese a los paralelos literarios en *EvTom* y *Q*, la oralidad resulta elusiva. La fuente inmediata de Mc es literaria más que oral. Por otra parte la amplia atestación de “analogías de semilla” muestra lo problemático que resulta asegurar un carácter “distintivo” a estas *similitudines*.

‘Aforismos y oralidad: Mc 4,21-25’ (c. 6). Los cinco aforismos muestran paralelos extensivos en la herencia cultural general de la antigüedad. Es imposible establecer la “distintividad” y por ende una situación en la vida de Jesús. Los datos parecen reclamar alguna clase de rela-

ción literaria entre las varias citas de los dichos, particularmente respecto a los tres aforismos en 4.23-25. Estamos de acuerdo con nuestro autor en que no puede descartarse alguna forma de relación literaria entre Mc y Q.

Henaut concluye que la fase oral de la tradición de Jesús está ahora perdida para siempre. No hay garantía de que la textualidad congele la tradición oral heredada, dando como resultado un testimonio fosilizado de la tradición anterior. Al contrario - como también reconoce Kelber - la tradición oral heredada ha podido ser textualizada hasta hacerla irreconocible. La reconstrucción de una forma literaria más temprana de la tradición no apunta necesariamente a una oralidad directamente transcrita. Las dos "fases" de la tradición están mucho más interrelacionadas de lo que suele reconocerse.

La base analítica del estudio de Henaut (Mc 4) resulta demasiado reducida para las extensivas conclusiones que extrae sobre la relación entre oralidad y textualidad. Queda prácticamente implícito que ningún texto permite el acceso a la fase de la oralidad. Nos parece que hay una reconstrucción apriorística de la premisa en la afirmación de que, dada la flexibilidad inherente a la tradición oral, parece imposible adscribir a Jesús cualquiera de las unidades del material de aforismos y que ni siquiera la recuperación de algunos dichos auténticos, sobre la base de la distintividad y la doble atestación nos retrotrae al Jesús histórico. Creemos que el autor acierta cuando señala que la fase literaria de la transmisión pudo haber empezado mucho antes de los que se pensaba y que la fluidez verbal es más bien la norma en la presunta fase oral de la transmisión sinóptica. Estamos de acuerdo, como señalamos en el estudio sobre Papías publicado en este mismo número, con que la fuente inmediata de Mc es literaria más que oral. Sin embargo nos parece que levanta demasiado la barrera de la textualidad hasta hacer inaccesible la fase de la oralidad. Entre las fases discernibles de la historia de la comunidad, hay que dejar sitio a la comunidad del Jesús terreno. Nuestro autor se ha centrado demasiado en el criterio de la "distintividad" y quizás por eso, al someterlo a una crítica cerrada, lo devalúa en exceso. Creemos que hay que tener más en cuenta el criterio de la "coherencia" (con lo que encaja de lleno con la situación del Jesús terreno). En reacción contra quienes han remontado demasiado material a un estadio oral original, nuestro autor cae a su vez en un subrayado unilateral de la amplitud de la redacción del evangelista. Su crítica a la reconstrucción de la oralidad por los críticos formales, deja un tanto al margen la contribución de estos últimos sobre la composición literaria de las unidades de tradición presinópticas.

Ramón Trevijano

E. Cuvilier, *Le concept de ΠΑΡΑΒΟΛΗ dans le second évangile. Son arrière-plan littéraire, sa signification dans le cadre de la rédaction marcienne, son utilisation dans la tradition de Jésus*. EB NS 19 (Paris: J. Gabalda 1993) 282 pp.

La introducción sitúa el estudio en el cruce de dos temas muy trabajados por la exégesis neotestamentaria desde hace un siglo: la concepción de las parábolas como género literario y la concepción del discurso en parábolas en Mc; pero su interés se centra en lo que en Mc se entiende por *παράβολή*. Mc 4,10-13 y su concepción de las parábolas no es sólo un pasaje central en la investigación sobre el "secreto mesiánico", sino también en la indagación sobre el proyecto narrativo, hermenéutico o teológico de Marcos.

La primera parte analiza el significado del término en la literatura griega clásica, en los LXX y en los escritos del judaísmo helenístico y de la literatura apocalíptica. Dentro de una continuidad, hay más bien una diversidad real en la evolución del término en la retórica clásica. Para Aristóteles la comparación ejerce una función argumentativa. Los retóricos posteriores la convierten en figura de estilo, sin acuerdo en los criterios literarios que definen esta figura ni en el uso exclusivo del término, que mantiene su función argumentativa o al servicio de la claridad del estilo. Es un concepto bastante bien definido desde el punto de vista funcional, pero más difícil de definir rigurosamente desde el punto de vista formal. En los textos de traducción más antigua de los LXX predomina el carácter funcional, su aspecto de prueba, su fuerza de convicción. En los más recientes su aspecto formal, una forma literaria que puede ilustrar mediante un lenguaje oscuro que precisa explicación. En el encuadre sapiencial y Ez 17, designa un discurso ilustrativo que tiene a acercarse al enigma. Esta evolución implica la toma de conciencia de que "parábola" vehicula palabras e intenciones del mismo Dios y lo que ilustra se hace problemático para el hombre. Filón y Josefo son herederos de la cultura helenística, también en su utilización (poco frecuente) del término. La literatura apocalíptica es más heredera del A.T. El término es utilizado para designar un discurso ilustrativo que vehicula secretos divinos. Esto es lo propio de las parábolas apocalípticas. Lo nuevo, ya entrevisto por los LXX, reside en el carácter secreto de las imágenes, comparaciones e ilustraciones. No se concibe su comprensión sin la intervención y explicación divina. Es el caso de Dn 12,8. Coexisten, pues, dos líneas de utilización de nuestro término. Una, la salida de la retórica clásica, que designa un lenguaje ilustrativo caracterizado por la claridad y la evidencia, que utiliza la comparación como elemento de prueba o figura de estilo. Otra, la que utiliza el término en el cuadro de un lenguaje religioso, en el que designa un discurso ilustrativo por el que se trasmite a los hombres una palabra de autoridad y que puede llegar a ser enigmático y misterioso al servir de vehículo a secretos divinos sobre el fin de los tiempos.

La segunda parte pondera la utilización y significado del término en el segundo evangelio. Mc 4,1-34 hace del discurso en parábolas el vehícu-

lo del misterio del Reino y por ello confirma que las parábolas son fundamentalmente incomprensibles al hombre; pero se desliga doblemente de sus tradiciones. Por un lado al no vincular el contenido del discurso en parábolas ni con las visiones finales del juicio (como en la tradición apocalíptica) ni con enseñanzas esotéricas sobre la situación de quienes rehúsan el Evangelio (como en la tradición cristiana helenística). El término en 4,10.13 ha sido recibido de la tradición eclesiástica de alegorización; procede de la comprensión apocalíptica del término, pero en un cuadro de la teología helenística de *parennesis* comunitaria. El discurso en parábolas es para Marcos la forma obligada de la predicación del misterio de Cristo. El Cristo de Mc se da sustrayéndose. Crea una relación con el hombre que pasa paradójicamente por un distanciamiento. La comprensión marcana del discurso en parábolas remite a la cristología (el Cristo escondido y mal conocido) y a la antropología (cómo se sitúa el individuo frente a la palabra de Cristo). En Mc 3,20-35 quedan recogidos los dos aspectos señalados. Se problematiza el sentido de la autoridad de Jesús y el lugar donde ésta es efectiva y se retoma la cuestión de la reacción del individuo frente a esta autoridad. Mc 7,1-23 cumple a la vez el programa de 3,20-35 y de 4,1-34. El concepto de parábola adelantado en Mc 3,23 y 4,1 y el programa anunciado en 4,10-13 se cumple en 7,14-23. Desde el punto de vista cristológico, es la autoridad de Cristo la que fundamenta la nueva actitud posible respecto a las prescripciones rituales. Desde el punto de vista antropológico, es la resistencia del hombre a la Palabra de Dios (aquí a la autoridad de Jesucristo) lo que le mancha. La utilización del término, en la primera parte de Mc, está articulada en torno a una triple relación de Jesús: con los adversarios, con la multitud y con los discípulos y los que están en su entorno. La palabra de Jesús provoca rechazo o interpelación. En Mc 8,31-33 el contenido teológico del discurso en parábolas es claramente anunciado a los discípulos, que no lo comprenden sin embargo. En Mc 11,27-12,12, el discurso parabólico es el lugar del endurecimiento de los adversarios, y de la muerte, primero simbólica, del hijo muy amado por parte de los que se encierran en el orgullo y la violencia. Cumplen la proclamación por su propio endurecimiento y, pese a las apariencias, entienden pero no comprenden (cf. 4,11: no se convierten). La parábola no es ya el lugar de la elección, es el lugar en que la incredulidad se manifiesta a través del rechazo de la Palabra. En 12,1-12 y 13,28ss el concepto de parábola es recogido con una puesta en escena que corresponde cada vez a la opción tomada respecto a Jesús (para los adversarios en 12,1-12, para los discípulos en 13,28ss). Desde el punto de vista cristológico, la cuestión subyacente a todo el destino del Jesús terreno, es la de la autoridad de Jesús. Desde el punto de vista antropológico, la controversia pone en escena a los que simbolizan de modo ejemplar el rechazo de esa autoridad y paradójicamente son los instrumentos de su realización. A su vez Mc 13 reorienta la reflexión a dos niveles. En el cristológico, pone en guardia contra la fiebre apocalíptica e invita a vigilancia. En el antropológico, se trata de esa vigilancia activa a la que los discípulos son amonestados. Así los privilegiados, que reciben la revela-

ción del discurso apocalíptico, se ven exhortados a un centraje cristológico (que es el de Getsemaní) y a una exigencia antropológica, que es la del seguimiento. La mención de parábola en 13,28, recibida de la tradición apocalíptica, juega un papel secundario.

Marcos, que usa redaccionalmente el término en 3,23; 4, 2. 11. 13b. 30. 33. 34; 7, 17; 12, 1-12, recibe su comprensión de la tradición eclesial, para la que, con la tradición apocalíptica de la que es aquí heredera, el término remite a un lenguaje misterioso, vehículo de secretos divinos que necesitan una explicación reservada a los elegidos; pero, por sus añadiduras redaccionales, tiende a generalizar la discusión, no ya sobre una o varias parábolas específicas, sino sobre el discurso "en parábolas". Tal discurso no es ya para él el lugar de un privilegio, que atestigua la calidad de elegido del receptor de revelaciones, sino el lugar en que se juega la suerte del individuo. Suerte que se decide sobre la voluntad de escuchar al predicador Jesús y ser uno de su entorno o sobre su rechazo a escuchar y ser uno de fuera. Desde un punto de vista teológico, Marcos reorienta las reflexiones eclesiales helenísticas y las tradiciones apocalípticas para una relectura cristológica. El discurso en parábolas revela el misterio del Reino de Dios, que es el de la Palabra misma de Dios de la que Jesús es el predicador.

Nuestro autor concluye con un panorama de la evolución en la utilización y significado del término en otras colecciones de la "tradición de Jesús" (los otros tres canónicos, la *Epístola Apócrifa de Santiago* y *Pístis Sophia*). Su interés no va a los relatos considerados como parábolas sino a la utilización del término (en Jn *παροιμία*). Mt utiliza la concepción apocalíptica de la parábola. El término en Mt no designa ya la lógica hermenéutica del Evangelio, sino un procedimiento retórico que permite hablar del acontecimiento escatológico del endurecimiento de Israel y de la revelación de Jesús. También en Lc designa un procedimiento retórico por el que el evangelista quiere permitir al lector el comprender la Palabra de Dios y ponerla en práctica. Lucas se aproxima a la concepción aristotélica de la parábola, leída y corregida en el contexto de un cristianismo helenístico, como medio pedagógico para la salvación del que cree. En los dos textos gnósticos analizados, todo el discurso del Jesús terreno queda velado (en parábolas), pero el pneumático conoce el significado de ese lenguaje. Este conocimiento no es posible sino por una revelación del Salvador gnóstico. En Jn Jesús se revela al mundo en lenguaje claro; pero este lenguaje queda en parábolas para los que no creen. El objeto del discurso en parábolas es la cuestión cristológica. Propiamente no hay lenguaje indirecto sino para el que rehusa creer. Es la fe la que permite comprender las palabras de Jesús como lenguaje claro.

El libro concluye con la bibliografía (textos y fuentes, instrumentos de trabajo, comentarios a Mc. artículos, otros comentarios y monografías utilizados) e índices (textos de la literatura clásica, del A.T., literatura intertestamentaria, Mc y otros escritos del N.T., literatura cristiana primitiva, apócrifos del N.T. y autores modernos citados).

El autor maneja un doble registro en su discurso: el exegético y el hermenéutico. Son fácilmente perceptibles los logros de su análisis exegético, tanto sincrónico como diacrónico, sobre el término "parábola" o el "discurso en parábolas". Acaso el lector encuentre que le resulta más subjetiva la hermenéutica de ese lenguaje indirecto en clave cristológica y antropológica.

Ramón Trevijano

A. Wouters, «... *wer den Willen meines Vaters tut*». *Eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium*. *Biblische Untersuchungen*, 23 (Regensburg: Pustet 1992) 458 pp.

La presente disertación teológica aborda, una vez más, el tema de la conducta-moral del cristiano desde el punto de vista del evangelista. Para unos intérpretes se halla muy cercano al tema de la gracia, en paralelismo con Pablo. Otros hacen surgir las exigencias cristianas de la reflexión histórico-salvífica del evangelista. la nueva conducta estaría exigida por la «nueva alianza». Otros ven el motivo determinante del actuar cristiano en la escatología, aunque, por supuesto, el juicio tenga presente la predicción de Jesús, incluso su muerte y resurrección (pp. 37-42).

El capítulo 2.º lo centra en la importancia del futuro como justificación del actuar cristiano. Estudia cinco proverbios: la nueva justicia, hacer la voluntad del Padre... Sin dicha acción humana no hay posibilidad de acceso al reino de los cielos. Por otro lado, el concepto de *basileia ton ouranon*, presenta éste como don de Dios: Dios quiere el bien del hombre, no el mal (pp. 67-99). La forma del juicio no es la de una separación, al estilo de la descrita en Mt 25, 31 ss. Esta separación no se realiza mediante un acto judicial formal; el orden se establecerá mediante la huida o alejamiento de los impíos. El juicio caracteriza el paso del reino de Dios al reino del cielo (p. 152). El juicio y la parusia pretenden centrar al lector en la figura de Jesús como expresión suprema del reconocimiento de Dios. El tiempo presente sitúa al hombre ante la decisión.

Dedica el capítulo 3.º a la confrontación de los discípulos con la exigencia de Dios. El estudio sigue la trayectoria importante de textos que pueden ser aducidos en este aspecto, comenzando su análisis por la parábola de los invitados a la boda... La conclusión, después de más de 150 páginas es la siguiente: La invitación se dirige a todos. Pero sólo quien reconoce que Dios comenzó a actuar de nuevo de otra forma en Cristo realizará sus exigencias. Este reconocimiento se realiza en el seguimiento, en la fe. Esta significa tener confianza en el poder salvador de Jesús; de este modo se entrega (el creyente) a la realización de la voluntad del Padre (p. 295).

En el capítulo 4.º estudia el campo de tensión entre el pasado y el futuro. Después de la Pascua la comunidad continúa la acción de Jesús de dos maneras: anuncia la proximidad del reino de Dios y constituye el puente entre el presente y el pasado: vive del perdón y en el centro está presente el Señor resucitado. Por eso, en su llamada convocatoria imita la praxis de Jesús y su acción de perdonar los pecados (9, 1-8). De este modo el hombre experimenta la comunión que la ha sido regalada con Dios y participa en el perdón obtenido por la muerte de Jesús (pp. 358-359).

Transmitir la experiencia de la presencia de Dios con su nuevo pueblo fue desde el principio el contenido de la misión de Jesús. Allí donde los hombres hacen a Jesús el fundamento de su existencia y se reúnen en torno a Él, se halla en medio de ellos; se produce una comunicación viva entre el cielo y la tierra, de tal modo que la comunidad se construye sobre el poder de Dios. El Resucitado promete al nuevo pueblo, que es idéntico con la comunidad, su presencia permanente.

Aunque el título de la obra que presentamos parece restringido tiene tales implicaciones, al menos así las ha comprendido el autor, que es todo el evangelio, en un examen global, por un lado, y en un análisis estricto, por otro, el que confluye en su estudio. ¿Debe valorarse más el planteamiento adecuado del tema o el desarrollo riguroso del mismo? La opción es difícil porque ambos aspectos son fruto de una investigación exhaustiva.

Felipe F. Ramos

S. Muñoz Iglesias, *Christus Natus. Homenaje al profesor Salvador Muñoz Iglesias*, editado por A. de la Fuente Adán - D. Muñoz León (Madrid 1992, E. Bibli 50) 577 pp.

Homenaje bien merecido al profesor Salvador Muñoz Iglesias en su LXXV aniversario. El Director de la revista, Alfonso de la Fuente Adán, alumno y sucesor del homenajeado tanto en la cátedra como en la dirección de la revista citada justifica, en apretada síntesis, los méritos sobreabundantes que hacen acreedor a Muñoz Iglesias de este laudable homenaje.

El grueso volumen, 573 páginas, se divide en dos partes, la primera de las cuales está centrada en los Evangelios de la Infancia, por razón de la especialización rigurosa del homenajeado en este tema, con dieciséis colaboraciones. La segunda recoge *Temas diversos*, aunque también tengan, en su mayoría, el mismo centro de interés que el anterior. En esta segunda parte han trabajado catorce colaboradores. El elenco de las publicaciones del profesor Muñoz Iglesias llena las últimas nueve páginas.

Abre el volumen un artículo de Alonso Schökel evocando tres bloques o secciones veterotestamentarias presentes en los relatos de la Infancia: el anuncio a los pastores, el relato de los magos y la escena de Simeón.

Gonzalo Aranda Pérez mira los Relatos evangélicos de la concepción y nacimiento de Jesús en los escritos de Nag-Hammadi. De este modo relaciona los relatos de la infancia con el mundo gnóstico.

Luis Díez Merino estudia el *Trasfondo Semítico de Lucas 1-2*. Muchos de los semitismos no son propios de Lucas sino que proceden de distintos documentos mayoritariamente escritos en hebreo.

Alfonso de la Fuente trata el tema siguiente: *Isabel, llena de Espíritu Santo. Lc 1, 41 a la luz de la tradición rabínica*, con unas excelentes precisiones sobre el Espíritu Santo, arrancando del AT.

Joaquín González Echegaray enmarca *Las tres ciudades de los evangelios de la infancia: Nazaret, Belén y Jerusalén*, con sus características propias y sus resonancias en el mundo bíblico y en el extrabíblico.

Jesús Luzárraga ofrece *Las versiones siríacas del Magnificat*, partiendo del carácter interpretativo que posee toda versión que se haga del texto original. Las versiones siríacas hacen sonar esta armonía de un modo más rico y más armonioso.

Domingo Muñoz León dialoga con el Homenajeado sobre *La distinción entre acontecimiento-base y artificio literario en los relatos derásicos*. No es tan sencillo como el título pudiera hacernos pensar.

Brian M. Nolan reconstruye *Las raíces del hijo davídico de Dios en Mt 1-2 a partir de la experiencia de los lectores del evangelio*.

José O'Callagan aporta un *Detalle crítico en Lc 2, 11*, sobre el título *Xristós Kyrios*, auténtico por su singularidad en el NT (4 pp.).

Gabriel Pérez Rodríguez, sintetiza la *Dimensión existencial de Mt 1-2; Lc 1-2*, situando personalmente al hombre ante la decisión, lo mismo que lo hizo con los testigos que protagonizaron dichos acontecimientos.

Antonio Rodríguez Carmona se pronuncia entre el momento en el que *Jesús comienza su vida de adulto* (Lc 2, 41-52). Es la síntesis de todo el devenir de Jesús hasta llegar a su edad de adulto.

Alfonso Simón Muñoz elige el tema de *La «permanencia» de Israel. Una nueva lectura de Lc 2, 34a*. La «caída» de muchos en Israel no afecta a la integridad del pueblo elegido, que «permanece» firme. El pueblo de Israel alcanza su «gloria» en Jesús.

G. M. Soares-Prabhu, bajo el título *Jesus in Egypt*, reflexiona sobre *los textos de Mt 2, 13-15; 19-27 a la luz del AT*; como peregrino desenraizado Jesús se ofrece como el evangelio de la esperanza.

J. Treballe Barrera, insiste en *El relato de la huida y regreso de Egipto* (Mt 2, 13-15a; 19-21). *Estructura y composición literaria*, que expone teniendo presentes otros relatos de huida del AT.

Alberto Valentín aborda el tema de *La rivelazione di Gesù dodicenne al tempio* (Lc 2, 41-52). No es un leyenda (Bultmann) sino una confesión de fe cristológica que nos anticipa el kerigma de lo que será Jesús.

Vicente Vilar Hueso ofrece unas *Notas Marginales de San Juan de Ribera a Mt 1-2*.

Agustín del Agua centra sus reflexiones sobre *El Mundo del Midrás/Derás. Investigaciones recientes sobre el Midrás/Derás*, insistiendo en el aspecto de investigación que tiene *el derás*.

Lorenzo Álvarez Verdes, bajo el título *Nacido de la estirpe de David según la carne*, se centra en el *Contenido semántico del sintagma kata sarka* en *Rm 1, 3*.

Antonio María Artola, desde su especial comprensión de la inspiración, elige el texto *Revelar en mi a su Hijo para que le anunciara* (Gal 1, 16). *La dimensión inspiracional de la visión de Damasco*.

Julián Carrón Pérez hace una síntesis de un texto sobre el que ha llegado a una verdadera especialización: *El significado de apokatastasis en Hch 3, 21*.

José María Casciaro escribe sobre la *Contribución al estudio de los discursos de Jesús en los Sinópticos*, desde el punto de vista de la lingüística moderna y de la filosofía del lenguaje.

José Luis Espinel hace una relectura de *Israel y la bendición de Abraham para todas las gentes*, teniendo en cuenta diversos textos del AT, del Targum...

César-Augusto-Franco Martínez analiza *Lc 12, 50: ¿angustia de Jesús ante la muerte?*

Antonio González Lamadrid retoma los *Apuntes sobre tob/yatab y su traducción en las Biblias modernas*. En relación con el tema de la alianza significa la alianza misma.

L. Legrand, vuelve a revisar el tema de *La finale de Marc comme récit d'annonce?*

Fco. Javier Martínez Fernández, ofrece como homenaje *Un canto arameo a la encarnación del Hijo de Dios. San Efrén el Sirio, Himno De Nativata III*.

Aristide Serra estudia una frase joánica muy problemática *E rimase lí... nel luogo dove si trovava due giorni. L'emergologia di Gv 4, 40; 43 e 11, 6 nei padri e negli autori moderni*.

Ramón Trevijano Etcheverría, dentro de su reconocida especialidad en el evangelio de Tomás, presenta el logion sobre *El Anciano preguntará al Niño* (Evangelio de Tomás Log 4). ¿Es decisiva la aplicación del niño al Salvador gnóstico?

Antonio Vicent Cernuda, interpreta lo relativo al *Nacimiento y Verdad de Jesús ante Pilato*, lo cual le obliga a recorrer el camino necesario para una buena precisión de la verdad.

José Vilchez cierra el volumen con la *Lengua Original del Qohelet*. ¿Es el hebreo místico?

Un homenaje digno del profesor al que es ofrecido. Lástima que una «recensión» de este género tenga que limitarse casi exclusivamente a la mención de los trabajos presentados sin posibilidad alguna de exponer el hilo del pensamiento en cada caso.

Felipe F. Ramos

J. F. Toribio Cuadrado, *El Viniente, Estudio exegetico y teológico del verbo ἔρχεσθαι en la literatura joánica*. Monografías de la revista "Mayéutica", 1 (Marcilla, Navarra: Centro Filosófico-Teológico PP. Agustinos Recoletos 1993) 566 pp.

La primera parte de este estudio está destinada a la revisión exegetica de los textos en que aparecen los verbos pertenecientes al campo semántico "venir". De todos ellos, dedica un análisis particularizado a *ἔρχεσθαι, εἰσερχεσθαι, y ἦκειν*. Parte del Ap, para seguir con las epístolas y concluir con el IV evangelio y lo hace desde la hipótesis que concede al Ap el último puesto, dentro del desarrollo cronológico de la tradición literaria joánica, y al evangelio el primero. En Ap 1,4-8 "El que viene" se sitúa en la esfera del futuro, en conexión con el presente de la comunidad. Las dos menciones del término (v. 4 y 8) envuelven toda la realidad litúrgica e histórica de la comunidad. El participio presente del verbo retiene un matiz cronológico de significado que pasa del presente al futuro. Ofrece la idea de un presente abierto a continuidad ("El que continúa viniendo"). El trasfondo de Ex 3,14 muestra unos rasgos presentes también en el uso del título en Ap 1,4-8 y sus variaciones (Ap 4,8; 11,17; 16,16). La acción de Dios llega hasta la comunidad por medio de Cristo en los distintos momentos salvíficos: en la memoria de su actuación en la historia, en su situación actual y en su apertura a la continua experiencia litúrgica. El texto de Dn 7, 13 se incluye en Ap 1,7 desviándose del uso común en la tradición cristiana, que lo hacía derivar hacia un sentido escatológico judicial. El oráculo entra en contacto con la historia misma de la comunidad, desde la vertiente litúrgica y con un significado salvífico. A partir de Zac 12,10-14 la lectura cristológica de la cita de Dn entra en relación con el acontecimiento cristológico de la pasión. La acción de Cristo es el anuncio de una acción salvífica de carácter universal. Recoge las consecuencias de la pasión en favor de la humanidad. Como Ap 1,4,8, también Ap 4,8 menciona explícitamente el título dentro de la formulación trimembre del nombre de Dios. Los mensajes a las siete iglesias se orientan hacia una doble comprensión del anuncio de la venida de Cristo (Ap 2,5.16.25; 3,3.11.20). La fórmula "vengo pronto" promete una renovación de la presencia de Cristo a un nivel histórico como presencia que impulsa a reaccionar a la comunidad en su camino de superación. La cuestión sobre cuándo vendrá

Cristo no puede ser respondida propiamente en términos temporales, sino más bien en términos del proceso de conformación con Cristo, como fruto de su creciente presencia reflejada en la intensificación de su venida entre los creyentes. Ap 11,16 y 16,5 sustituyen el título por descripciones o términos que ponen de relieve un modo de presencia divina constante y actual, de valor litúrgico e histórico. En 16,5 la venida es entendida como bendición y apunta en acción paralela a la perseverancia del fiel. En Ap 22,7.12.20 se reitera, como afirmación gozosa, la venida de Cristo. La venida de Cristo al creyente provoca, como una reacción, una cierta venida a Cristo por parte de la comunidad desde su propia situación histórica. La venida de Cristo trae una recompensa para quien realiza su obra. Los tres imperativos que invocan la venida de Cristo en Ap 22, identifican su *terminus ad quem* con la experiencia histórica presente de la comunidad de creyentes en diálogo con los imperativos de Ap 6,3-8.

La venida de Cristo en las epístolas tiene una proyección histórica y soteriológica y se desarrolla en paralelo a la venida del anticristo, desde un contexto didáctico y parenético. Ante la necesidad de afrontar la crisis histórica en que se ve envuelta la comunidad (1 Jn 2,18-19), se describe la venida de Cristo en función de la venida del anticristo. La primera se integra dentro de afirmaciones confesionales, que sirven de criterio para reconocer la segunda en el presente. En 1 Jn 4,2 se contempla la entera realidad personal de Cristo en relación a su quehacer histórico. En 2 Jn 7 se constata el interés por definir la venida de Cristo según su repercusión salvífica dentro de la historia. En 1 Jn 5,6 se significan los dos modos fundamentales de la acción histórica de Jesús: la manifestación reveladora de su personalidad trascendente y la culminación de la manifestación de su obra redentora en la historia. A su vez 1 Jn 2,18 se centra en la venida del anticristo. La situación crítica que atraviesa la comunidad joánica hace que el autor invite a la unidad mediante la reafirmación de la doctrina propuesta. Como en el Ap la venida culmina en la historia de la comunidad. Los conceptos de encarnación/salvación/revelación constituyen el sustrato teológico que caracteriza la venida, tanto en Ap como en 1-2 Jn.

La fórmula característica del "venir" de Jesús en el IV evangelio se expresa con el participio de presente (Jn 6,14; 11,27), el aoristo de indicativo (Jn 9,39) o el perfecto de indicativo (Jn 12,46; 18,37) y como *terminus ad quem* "al mundo". Se trata en primer lugar de comunicar una autorrevelación (Jn 9,39; 12,46-47; 18,37). Se pone también de manifiesto el aspecto soteriológico de la acción de Jesús en el mundo (Jn 6,14; 11,25-27). El enunciado sobre la "crisis" que el ingreso de Jesús introduce en el mundo, debe entenderse en sentido estrictamente soteriológico (Jn 9,39). El discurso de Jesús en Jn 12,46-47 vuelve a subrayar la finalidad soteriológica de su misión. Un tercer aspecto contemplado es la dimensión encarnativa de su venida. En Jn 18,37 encarnación y muerte en cruz sustentan la verdad misma de la persona de Jesús. El desarrollo en Jn 14 y en los relatos de apariciones de Jn 20 pone de relieve la presencia de Jesús, inaugurada por su venida, en la experiencia histórica y litúrgica de la comunidad bajo el signo de una intensificación creciente.

La segunda parte trata de la evolución del verbo "venir" en el movimiento joánico. En el estudio de la de los términos *ad quem* subraya la continuidad entre las expresiones "venir" al mundo (típica del evangelio) o en carne (innovación de las cartas) y una "venida" todavía indefinida (el uso normal aplicado a Cristo o a Dios en Ap). En las tres fórmulas se detecta un trasfondo teológico común que destaca los aspectos revelador, soteriológico y encarnativo de la venida divina. La imaginaria de la venida del Cordero (Ap 5,6-8) supone una simplificación de la estilización teológica de las apariciones del Señor resucitado descritas en Jn 20. La trayectoria teológica seguida por el Ap muestra un sustrato común con el discurso de Jn 14, centrado en la interiorización del tema de la parusía; pero mientras en Jn 14 la venida de Cristo se incrementa de modo cualitativo en la experiencia interna del discípulo, en Ap desborda al creyente, introduciéndose en todo el ámbito de la realidad histórica la tensión creciente de la venida. Los cinco escritos joánicos pertenecen a la misma tradición religiosa.

Tras las siglas y abreviaturas, el libro recoge una amplia bibliografía en la que se mezcla la clasificación temática con la documental y hay un octavo apartado de "bibliografía secundaria", para la que no encaja en los anteriores. Siguen los índices bíblico y de autores antiguos, de términos griegos, hebreos y arameos, de autores y el temático.

El autor, que se sorprende de que faltase un estudio sistemático previo de un tema tan importante como el verbo "venir" en la literatura joánica, se ha propuesto un análisis del campo semántico de la "venida" en el *corpus ichanneum* y ha cumplido su objetivo con análisis de los versículos correspondientes, que han dado de sí para una obra voluminosa. Es algo que puede ser muy útil para los interesados por la temática así delimitada. El autor dice expresamente que su intención no ha sido ofrecer una reconstrucción histórica o sociológica de las obras, sino más bien entrar en un punto definido de su desarrollo teológico. Esto sirve de aviso para quien podría sentirse frustrado si buscara una aproximación enjundiosa al movimiento joánico o a la situación histórica y teológica de cada uno de sus documentos; pero aún dentro del desarrollo cristológico y teológico de la "venida" en los escritos joánicos, los resultados pueden parecer a un lector demasiado parcos en relación con el esfuerzo realizado. Esto se explica en parte por la misma concentración del autor en los análisis lingüísticos de frases desconectadas de su contexto formal; en parte, también, por el lenguaje de su exposición, muy lleno de términos abstractos y afirmaciones poco concretas. Tratando del lenguaje, nos permitimos señalar el barbarismo italianizante ("contentutísticamente") de p. 442. Las reservas señaladas no son óbice al reconocimiento de que el lector podrá encontrar observaciones valiosas y estimulantes.

Ramón Trevijano

J. Caba, *Cristo, pan de vida. Teología eucarística del IV evangelio*, BAC, 531 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1993) 671 pp.

La obra que presentamos resulta desconcertante. Da la impresión, por un lado, de que su autor es buen conocedor del mundo joánico o, al menos, de la bibliografía en la que dicho mundo se expresa. Por otro, nos obliga a pensar que no ha sabido situarse adecuadamente en el campo de su trabajo específico.

Su decisión de centrarse exclusivamente en el capítulo 4.º, prescindiendo de todas las posibles referencias eucarísticas en el cuarto evangelio, desde Caná de Galilea hasta la pesca milagrosa del capítulo 21, es legítima. Es su planteamiento, Pero justificar esta opción desde la afirmación de que «esta variedad de textos del cuarto evangelio, alusivos a la eucaristía, adquiere su fundamentación por la referencia que suponen al contenido del *capítulo sexto*, narrado por Juan», está muy lejos de reflejar la realidad sacramental del cuarto evangelio.

Junto a unos esquemas magníficos y unas presentaciones estructurales ejemplares (pp. 236, 296, 379...) se constata fácilmente un literalismo tan acentuado que raya con un fundamentalismo inadmisibile. La entrada en escena de Felipe y Andrés, ¿se justifica porque son de Betsaida (¿no había otros discípulos de Betsaida?) o porque los dos están estrechamente vinculados con el Asia Menor? (p. 103). La petición «queremos ver a Jesús» se explica porque fueron ellos, Felipe y Andrés, los primeros que rompieron el particularismo judío y llevaron el evangelio a los griegos.

Mayor gravedad descubrimos en la justificación de las preguntas que los discípulos hacen a Jesús y que obedecerían a su ignorancia. A propósito de Felipe afirma: «en la última cena mostrará a Jesús el *cándido deseo* (la cursiva es nuestra) de que le muestre al Padre» (p. 103). El autor sabe perfectamente que estas preguntas son didáctico-funcionales; ¿por qué las reduce al ámbito de la ignorancia o de un «cándido» deseo? Presentar así las cuestiones es situarse a muchos kilómetros de la mentalidad del evangelio de Juan. Lo mismo que cuando afirma que la mención de Andrés se halla al servicio de la preminencia de Pedro (pp. 104-105). Andrés tiene entidad por sí mismo y con quien se halla vinculado es con Felipe, no con Pedro, por muy hermano suyo que sea.

La ausencia del simbolismo de los dos peces no puede zanjarse con una simple afirmación o, en este caso, con una negación, sin más. ¿No será necesario unirlos con los cinco panes, llegando así al número siete?

La pregunta que Jesús dirige a Felipe sobre dónde podría comprarse el pan «evidencia la característica de ironía fina propia del cuarto evangelio» (p. 111). Al mismo tiempo demuestra el conocimiento sobrehumano de Jesús. Ambas afirmaciones son ciertas, especialmente la segunda, pero ¿todo acaba ahí? ¿No vuelven a aparecer juntos Felipe y Andrés? Y si apa-

recen juntos de nuevo en un momento especial (Jn 12, 20 ss) ¿por qué será? ¿Pura coincidencia?

El tema de las «dos escatologías» está muy lejos de responder al pensamiento joánico. Me refiero, lo mismo que el autor, al evangelio de Juan (pp. 359-360). ¿No hay que hablar, más bien, de dos manos distintas? La del redactor final pretende armonizar la escatología existencial del cuarto evangelio con la futurista, que era la «tradicional-judía».

Para la yuxtaposición de los dos discursos, sobre el pan de vida y sobre la eucaristía, el autor debió jugar con el v. 59 o, al menos, mencionar el juego o el desplazamiento que hizo el redactor final al trasladar aquí el discurso eucarístico (pp. 372-374), que únicamente puede proceder de la última cena, no de Cafarnaún, como supone nuestro autor. Tampoco es correcta su división. Los versos estrictamente eucarísticos son 51b-58. La redacción final dio el «tono» eucarístico a todo el discurso.

Los «intervinientes» en el capítulo 4.º, a excepción de los Doce, son siempre los mismos, aunque sean designados con nombres diferentes: la gente, la muchedumbre, los judíos, los discípulos que abandonan... Todos tienen la misma característica: poseen una fe incipiente (incluso los judíos; debe tenerse en cuenta 8, 31) aunque insuficiente.

La expresión «duras son estas palabras» no se refieren a la eucaristía ni a todo el evangelio (p. 394) sino a lo afirmado en 6, 40: pretensiones exageradas de Jesús que son descalificadas por el conocimiento de su origen humano (descalificación que hacen los judíos, la gente, los discípulos que abandonan...). La afirmación sobre el Espíritu, que es el que vivifica, significa la posibilidad real del acceso al misterio de Jesús gracias a la acción del Espíritu, no que «las palabras de Jesús son Espíritu por ser palabras de Dios... o son vida ya que los que vivifican son Dios (5, 21) y el Espíritu (6, 63a).

Resumen final: la obra tiene muchos aciertos teológicos y no menos desaciertos bíblicos. Un mayor rigor en el campo bíblico la hubiese convertido en una obra respetable.

Felipe F. Ramos

J. Carrón, *Jesús, el Mesías manifestado. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3,19-26*. *Studia Semitica Novi Testamenti*, 2 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva/Fundación San Justino 1993) 361 pp.

En la introducción, el autor sitúa su estudio de Hch 3,19-26 en el marco de la discusión actual sobre los discursos de Hch, que tiene como punto de arranque la teoría de Dibelius (1949) que veía estos discursos como elementos de la composición historiográfica; pero con materiales tradicionales de la predicación eclesíastica primitiva. Luego Wilkens, y

aún más drásticamente Haenchen y Conzelmann, sostuvieron que eran composición de Lucas, tanto en la forma como en el contenido. Sin embargo se encuentra toda una serie de anomalías redaccionales, inexplicables si el texto se atribuye enteramente a Lucas. Para mostrar que, al menos, algunos de los discursos contienen material tradicional, Wilcox propuso criterios para detectar el procedente de la comunidad cristiana de lengua aramea. Carrón juzga que en el discurso de Hch 3,19-26 se cumplen varios de estos criterios.

El c. 1 presenta este discurso como un manojito de aporías. Su cristología y escatología no tiene paralelo inmediato en el N.T. Llamen la atención irregularidades como la insólita relación entre la conversión de los judíos y el envío del Mesías y la motivación escatológica de la penitencia. En el v. 20 se habla del envío de Jesús en el futuro y en el v. 26 (y ya desde el 22) de su envío en el pasado. Hay disonancia entre el contexto implicado por v. 17-21.24-25a y la cita escriturística en v. 22-23.25b. En el v. 20, la designación de la parusía como 'envío' es única en el N.T., así como la designación 'Cristo' con referencia a la parusía. Tampoco es habitual el lenguaje utilizado en el v. 21 para hablar de una estancia de Jesús en el cielo después de la resurrección. Resulta difícil conciliar el envío de Jesús en el pasado en v. 26 con el envío de Jesús, aún por llegar, en v. 20. Se añaden anomalías estilísticas. Los v. 20-21 interrumpen la coherencia del texto. Se ha pensado por ello que tras este fragmento se esconde una tradición judía sobre Elías, llegada desde los círculos bautistas a la comunidad primitiva, que hizo la adaptación a Cristo (Bauernfeind). Boismard y Lamouille han incorporado esta interpretación a su teoría sobre la composición de Hch en tres redacciones sucesivas. Aquí se combinarían las dos primeras. Mediante la inclusión de los v. 19-21, Act I cumple el objetivo de mostrar que Jesús es el rey mesiánico, que como nuevo Elías, fue elevado al cielo de donde debe volver para realizar la restauración política del pueblo de Dios. En la perspectiva de Act II, que reacciona contra esa escatología nacionalista y la sustituye por una escatología realizada, se inscribe la incorporación de los v. 22-24.26. Hch 3,19-26 sería el resultado de la incorporación del tema del nuevo Moisés (3,22-24.26), realizado por Act II a la primera sección de un texto bautista (3,19-21.25), que Act I habría transformado al atribuir a Jesús la misión escatológica de Elías, que los discípulos del Bautista atribuían a su maestro. Pero con estas explicaciones las dificultades puestas de manifiesto siguen en pie. Además, las semejanzas de nuestro texto con Mal 3,22-23 son más aparentes que reales y se mantiene la tensión entre los v. 20-21 y 22-26. La torpeza del glossador de Act alcanzaría límites inverosímiles.

Otros, como Haenchen, Voss, Conzelmann y Lohfink, piensan que Hch 3, 19-21 es de redacción lucana. Según Barbi, Lucas ha querido dar a entender que la misión escatológica de Cristo sólo llegará cuando se haya cumplido la proclamación universal de la penitencia. Kurz se ha propuesto reconstruir la secuencia de tiempos implicada en Hch 3,19-26 y habla de "escatología inaugurada", a la espera de la venida del Mesías, en Hch 3,19-21. No ha ofrecido ningún paralelo neotestamentario en que la predica-

ción apostólica sea descrita como un “envío del Siervo”. No se puede interpretar el envío del v. 20 como real (retorno de Cristo en la parusía) y el del v. 26 como figurado (a través de los apóstoles). Todos estos autores piensan que Hch 3,19-21 se refiere a la parusía. La mayores anomalías de nuestro pasaje continúan en pie.

El c. 2 trata de la llegada de los tiempos de refrigerio. En Hch el motivo de la conversión ya no es la inminencia del Reino, sino la manifestación presente, en la predicación de la Iglesia, de Cristo resucitado (Conzelmann, Michiels). La característica de la conversión es la adhesión a Jesús, Mesías y Señor. Mientras que en los discursos de Hch se proclama la necesidad de convertirse porque Dios ha enviado al Mesías, como lo manifiesta su resurrección, y en él se tiene ahora la posibilidad de encontrar el perdón de los pecados, en Hch 3,19-21 se dice que los oyentes tienen que convertirse para que Dios envíe al Mesías y, con su llegada, puedan participar en los bienes de la salvación (= tiempos de refrigerio). La expresión típica de la apocalíptica para designar los tiempos mesiánicos (*kairoi anapsykheôs*) encuentra en *apò prosôpou tou kyriou* su mejor continuación: las realidades salvíficas están ya preparadas en el cielo, provienen de “delante de Dios”. La aparente cesura (Barbi, Hahn) entre v. 20a (la llegada de los tiempos de refrigerio) y 20b (el envío del Mesías) tiene su explicación en un *kai* griego tras el que se esconde un *waw* arameo causal explicativo. El refrigerio es fruto de la acción liberadora que llevará a cabo el Mesías. El *apostello*, uno de los apoyos para ver una tradición relativa a Elías (Bauernfeind), ha de entenderse como descripción del envío de Cristo a la tierra para realizar la obra de salvación. La relación de dependencia entre la conversión de los judíos y la llegada de la parusía (por el valor final dado a *opôs an*), deja de ser problema si se tiene en cuenta el carácter intercambiable de *ina/opôs* (u *opôs an*) y su uso con valor causal en el griego tardío y también en el N.T. (con su componente semítico y el influjo del polivalente *di* arameo). El sentido final no encaja con el contexto y el causal permite restablecer la diafanidad del mismo. La ambigüedad del arameo no afecta sólo a la partícula sino también a los tiempos verbales (cf. Jn 8,56). El traductor griego captó equivocadamente el sentido del original arameo. Es el contexto quien tiene la última palabra. En Hch 3,20, como en Heb 2,9, estamos ante un *opôs* que esconde tras sí un *di* arameo interpretado como final en lugar de causal. La traducción como causal acaba con la extraña relación entre penitencia y llegada de los tiempos de refrigerio, que hacía depender de (*opôs an*) la llegada de éstos de la conversión de los judíos.

El c. 3 trata de la permanencia de Cristo en el cielo, pues los estudiosos han afirmado que en Hch 3,21 hay una referencia a la recepción y estancia en el cielo después de la resurrección. La acepción corriente de *dékhomai* como recibir no vale en el v. 21 donde tiene el sentido de guardar/conservar como en Sant 1,21, 1 Tes 1,6, Ef 6,17 y 2 Tes 2,10. Es un caso de “aoristo perfectivo” (el uso del aoristo en lugar del perfecto para describir un estado). Un verbo de acción como *dékhomai*, con el significado de recibir/acoger, puede, por el aoristo perfectivo, recibir el significado de

conservar/mantener. El Mesías conservado en el cielo, como los bienes de la salvación del mundo nuevo, es una idea común de la apocalíptica (4Esd 12,32; 13,26); pero no se dice que la conservación del Mesías en el cielo haya estado precedida de una estancia de éste en la tierra. El autor de Hch, al aplicar a Jesús la concepción apocalíptica de una conservación por Dios del Mesías para los últimos días puede estar pensando en lo que ha tenido lugar en la persona de Jesús, en el tiempo anterior a la encarnación. La expresión *khrónoi apokatastáseôs* es una manera de designar los tiempos mesiánicos propia de la apocalíptica (Lohfink). Designa los tiempos mesiánicos de salvación, en los que se realizarán, cumplirán, las promesas de Dios. Así recupera su auténtico sentido la cita profética que le sigue, que no puede referirse a la parusía, sino a la primera venida de Cristo. En cuanto al problema que plantea el *deí*, en el original arameo debía haber una construcción para expresar la idea del deber, que no aclaraba de por sí el tiempo verbal (como en varios textos de los LXX). Lucas utilizó una versión griega muy tosca del original arameo.

El c. 4 versa sobre la cita de Dt 18 (v. 22-23) y su papel en el discurso. Tiene un equivalente casi idéntico en Lc 1,70. Tanto el *Benedictus* como el texto de Hch tienen su origen en la primitiva comunidad judeocristiana. El mero uso de los LXX no es definitivo para fijar su carácter redaccional. La cita mezclada de Dt 18,15.18 en Hch 3,22, como la de Hch 7,37, debió surgir en una colección de *testimonia* (como 4QTest), en los mismos medios judíos que los v. 20-21. La expectación de un profeta escatológico tuvo dos formas fundamentales: el retorno de Elías y la esperanza de un profeta como Moisés. Al referir a Cristo Dt 18,15.18, la primitiva comunidad cristiana creó una tipología Moisés-Cristo. Al aplicar la cita a Jesús los primeros cristianos vieron cumplida la promesa de Dios de suscitar un profeta como Moisés. Conceder a *anístêmi* el valor de "suscitar", que tiene en otros textos, no excluye la resurrección.

El c. 5 pondera los "días" que anunciaron los profetas. El v. 24 contiene tres elementos difíciles que hacen su griego horrible. Hay un primer *kai* embarazoso (que precede a *katêngeilan*), que cobra sentido como traducción de un "waw de apódosis". También en Hch 13,27 el "y redundante" introduce la apódosis de una prótasis larga. El adverbio *kathexês* no significa "detrás, después de" sino "sucesivamente, uno detrás de otro" (TesJud 25,1; Hch 18,23; 11,14). El segundo *kai*, entre *Samouêl* y *tôn kathexês*, podría explicarse como traducción de un waw arameo después del sujeto de la oración nominal compuesta (cf. Dn 7,20). Podemos suponer en arameo una oración de relativo precedido de demostrativo: "y los que", como la versión latina del codex Floriacensis. En la expresión "estos días" se vuelven a concentrar todos los problemas de Hch 3,19-26. Los tiempos en que cumple lo que anunciaron los profetas no pueden ser distintos en el v. 21 y el 24. Lo que se da como cumplido en el v. 26, los tiempos mesiánicos. El intento de reducir "estos días" a los anteriores o a los posteriores a la resurrección, supone introducir en el texto una problemática que no contiene.

El c. 6 examina la promesa hecha a Abraham según el v. 25. Las dos expresiones exhortativas introductorias son claros semitismos y una muestra más del trasfondo judío del pasaje. Como Lc 1,72-73 nos remite a un medio judeocristiano. La mayor dificultad para entender la cita como una combinación de Gn 12,3 y 22,18, de una colección de *testimonia*, es su uso en Gal 3,8, donde la promesa a Abraham es citada con un objetivo muy distinto (aplicación a los gentiles) y con un texto mucho más cercano a los LXX. En Hch 3,25, como en Lc 1,54-55.72-73 se alude a la promesa en un contexto judío. El v. 25 forma parte de un texto tradicional anterior a Lucas.

El c. 7 analiza el envío del siervo y su misión de bendecir (v. 26). Hace una síntesis perfecta de todo el discurso, especialmente de los últimos versículos. Lo que constituye a la vez una concentración de problemas. Como en el v. 22 hay que descartar tanto el sentido resurreccional de *anistêmi*, como referir el "suscitar" sólo a la vida terrena de Jesús. El *aposteilê* del v. 20 excluye la identificación del envío del Siervo con la predicación apostólica. *País* es aplicado a Jesús en los primeros capítulos de Hch con el mismo sentido con que es aplicado a los grandes personajes del pasado en el A.T. Posee un carácter arcaico y ha debido originarse en círculos fuertemente influidos por el judaísmo. La trasposición que se ha hecho en el A.T. de la promesa de bendición de Abraham a David y, finalmente, al Siervo, nos permite entender el paso de aplicación a Jesús dado por los primeros cristianos (Gal 3,16; Hch 3,26). Este argumento debió tener su origen en medios judeocristianos. En el marco de una exhortación, se describe la misión de Jesús como una "envío a bendecir, para apartarlos de sus pecados".

El c. 8 sintetiza la teología de Hch 3,19-26. También aquí la motivación de la conversión es el acontecimiento realizado en Cristo. No se puede hablar de que la parusía de Cristo es la motivación de la conversión en 3,19-20. El v. 26 ratifica esta conclusión. La razón de la urgencia reside en que, por su conversión, los oyentes pueden empezar ya a participar en los bienes de la salvación hechos accesibles por el envío de Cristo. Como el texto no se refiere originalmente a una venida de Cristo al final de la historia, sino a su primera venida en carne, queda manifiesto lo infundado de la posición de J. A. T. Robinson y sus seguidores sobre la «más antigua cristología de todas» (Jesús habría venido como siervo y profeta; por la resurrección habría sido designado Cristo, pero el ejercicio de sus funciones mesiánicas sólo tendrá lugar en la parusía). La perspectiva sobre la actividad o inactividad de Cristo en el cielo después de la resurrección está ausente de Hch 3, 21, que alude al tiempo anterior a la encarnación. Jesús es el portador de los bienes salvíficos que hace de estos tiempos tiempos de refrigerio. Las fórmulas de envío no aluden a ningún acontecimiento concreto de la vida de Jesús. El Mesías estaba ya preparado en el cielo antes de ser enviado a la tierra.

En conclusión, el autor recuerda que ha estudiado independientemente cada expresión o construcción, sin apoyarse en otros datos del

texto aún sujetos a discusión. Esto evita la construcción apoyada en hipótesis endebles íntimamente relacionadas. Un inconveniente es la dispersión de los argumentos y por ello los reúne aquí en forma sintética. De la presencia de ciertos lucanismos en Hch 3, 19-26 no se puede concluir que Lucas haya creado el texto. La aceptación de las aporías del texto pasa por el reconocimiento de arameísmos. No hay que descartar que Lucas usase fuentes arameas ya traducidas al griego. La presencia de arameísmos y concepciones judías en Hch 3, 19-26 indican que el texto es de primera hora. Algunas de sus afirmaciones contrastan con la teología lucana y aún con el resto del N.T. Resueltas las anomalías, la teología que aparece es la de Lucas. Lo que implica que la teología lucana es mucho más tradicional de lo que se cree. La terminología y las concepciones de nuestro texto sólo son comprensibles en medios judeocristianos donde el texto debió tener su origen.

El libro concluye con los índices de citas del A.T., N.T., judaísmo post-bíblico, literatura cristiana y de autores y un índice de palabras griegas, hebreas y arameas que dan lugar a observaciones.

J. Carrón ha enfrentado un texto notoriamente difícil, como se ve por el desconcierto de las propuestas de interpretación de exégetas prestigiosos, que ha confrontado detenidamente. Su solución de las aporías señaladas resulta plenamente satisfactoria. El recurso al trasfondo arameo, que las resuelve, no es una mera conjetura; puesto que lo arguye sólidamente con testimonios de versiones del hebreo o del arameo al griego o de éste al siríaco. Es un estudio elaborado con rigor y precisión y expuesto con claridad. Una contribución exegética de primer orden, que debería reclamar la atención de la discusión científica internacional. Como recientemente hemos lamentado que los estudios teológicos especializados, que se publican en España, queden frecuentemente dispersos en colecciones demasiado heterogéneas, nos congratulamos de que este libro encaje de lleno en una colección muy especializada: «*Studia Semitica Novi Testamenti*», que deseamos pueda seguir a esta altura. Felicitamos también a la editorial Ciudad Nueva, que ha presentado bellamente el texto y ofrece con nitidez bastantes frases en griego o hebreo/arameo. En un campo tan delicado sólo hemos detectado las erratas *hy per* en lugar de *hyper* (p. 117); *ho* en lugar de *hoi* (p. 237), «dependiedo» (p. 237), «resurrección» (p. 257).

Ramón Trevijano

W. J. Webb, *Returning Home. New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6, 14-7.1*. JSNTS 85 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1993) 247 pp.

El autor sostiene la hipótesis de que el fragmento está relacionado con su presente contexto por el uso de tradiciones de nueva alianza y retorno exílico, particularmente a la luz de la identificación de Pablo con

el *'ebed Yahweh*. Traza 'la historia de la interpretación: Desde la Reforma al siglo XX'. 1) Desde Calvino a Emmerling (1546-1823) se mantuvo con pocas variantes la interpretación tradicional y la autenticidad del pasaje; 2) Desde Emmerling a Fitzmyer (1823-mediados 1900) surgió el método histórico crítico y las teorías de interpolación; 3) Desde Fitzmyer a Dahl (1950s-tempranos 1960s) hay un nuevo aliento de teorías de interpolación «qumranitas»; 4) De Dahl a Furnish (tardíos 1960s-tempranos 1980s) diversas respuestas a los qumranitas; 5) Furnish y más allá (1980s-presente) carece de moldes monolíticos, predominando o bien la modificación paulina de un documento esenio o un documento cristiano influido por pensamiento esenio.

Pasa a examinar 'El contenido del fragmento: tradiciones Nueva Alianza y Segundo Éxodo en 2 Cor 6, 14-7,1': Las tradiciones del A.T. en nuestro texto están referidas primariamente a esos temas. Es el caso de las citas de Ez 37, 27; Is 52, 11; Ez 20, 34, y 2 Sm 7, 14 (con Is 43, 6). De aquí va a 'El contexto remoto del fragmento: Tradiciones Nueva Alianza y Segundo Éxodo en 2 Cor 2, 14-5, 10'. En 2, 14-36 se ve el uso más claro de tradiciones Nueva Alianza en «ministros de la Nueva Alianza» y en dos otras alusiones. Queda también implicado que Pablo hace la función de nuevo Moisés. La imaginería de la procesión triunfal está influida por tradiciones del Segundo Éxodo. En 3, 7-18 el foco sobre la Nueva Alianza queda desarrollado mediante el contraste de las dos *dóxa*. En 4, 1-6 Pablo avanza su discusión sobre el ministerio de la Nueva Alianza. Mediante el uso de Is 9, 1 alinea su ministerio con el *'ebed Yahweh*. Continúa discutiendo su ministerio *kainè diathéke* en 4, 7-15. En 4, 16-5,10 resurgen categorías Nueva Alianza como las definidas en 3, 1-18 y continúa su desarrollo de *kainè diathéke*. Utiliza tradiciones que unen al apóstol con el ministerio *'ebed* de Cristo. Luego Webb se centra en 'El contexto inmediato del fragmento: Tradiciones Nueva Alianza y Segundo Éxodo en 2 Cor 5, 11-7, 4'. Pablo continúa su discusión del ministerio de la Nueva Alianza y toma de las tradiciones Segundo Éxodo/Retorno para describir el muy necesario retorno de los cristianos a él mismo y a Dios. Se ve un uso claro de tradiciones Nuevo Éxodo en 5, 11-12: incorpora una teología del retorno a Dios, que el apóstol adapta a su mensaje de reconciliación a los corintios. En 6, 1-2 se encuentran los lazos más fuertes con el fragmento vía tradiciones veterotestamentarias. La cita de Is 49, 8 continúa desarrollando el tema paulino de la Nueva Alianza. Hay puentes verbales/retóricos con el fragmento en: 1) las tradiciones *dekt-*, 2) el clamor por un Nuevo Éxodo. Dos aseveraciones en 6, 3-4a están orientadas hacia la teología Alianza y Retorno. Is 60, 4-5, más que Dt 11, 16, es la fuente del idioma «ampliando el corazón». Como un siervo de la Nueva Alianza, Pablo queda entre Dios y los corintios con un mensaje de «cosas nuevas» moldeado conforme al paradigma del Éxodo y centrado sobre la restauración del cosmos a Dios. Ha expresado la urgente necesidad del «ahora» para su venida/recepción en casa (6, 1-2). Ha quitado obstáculos de su camino (6, 3-10). Ha «ampliado su corazón» en anticipación de su retorno y les llama a hacer lo mismo (6, 11-13). Finalmente, como el *'ebed* urge su retorno con

el grito para un Nuevo Éxodo y con promesas referidas a su vuelta al hogar. Pablo pone en paralelo la necesidad de los corintios de retornar a él con su necesidad de retornar a Dios.

Nuestro autor hace «Una crítica de teorías contextuales alternativas». Las teorías de interpolación ven tan agudo el problema contextual que estiman que el fragmento debe haber sido insertado por un redactor posterior. Las teorías no contextuales retienen el fragmento en su sitio, pero no ofrecen mejores soluciones para la integración. Las cuatro principales teorías de integración contextual, de las que sólo tres proveen alguna ayuda para entender cómo 6, 14-7,1 encaja con su contexto (mediante colocación estratégica dentro de 2, 14-7,1, especificación de 6, 1 o una explicación de 6, 12) son deficientes tal como se proponen comúnmente. Webb tiene en común con Beale el proveer de un encuadre textual para el fragmento mediante más amplias tradiciones veterotestamentarias. Aquí propone un encuadre conceptual unificado.

Concluye que la continuidad contextual emerge por el uso de tradiciones Nueva Alianza y Retorno exílico, particularmente a la luz de la identificación de Pablo con el *'ebed Yahweh*. Estas tradiciones se encuentran en el fragmento del modo más claro en la *catena* de 4 citas del A.T. (Ez 37, 27; Is 52, 11; Ez 20, 34 *et al*; 2 Sm 7, 14 + Is 43, 6). El punto focal del contexto remoto (2, 14-5, 10) gira en torno a la teología Nueva Alianza. En el contexto inmediato (5, 11-7,4) hay puntos significativos de contacto con el fragmento, mediante tradiciones Retorno exílico (5, 17), la cita de Is 49, 8 (6, 1-2), el quitar obstáculos (6, 3), la recomendación como *Theou diákonoi*, recordando el papel *'ebed* de Pablo (6, 4a) y el idioma «ampliación de corazón» en conexión con la relación paterno-filial de Pablo con los corintios. El mismo autor enuncia como las contribuciones metodológicas que su estudio ofrece: el punto de partida, la *catena* del A.T. y el desarrollo de la relación entre tal *catena* (6, 16d-18) y el caparazón exterior (6, 14-16c.17). Considera otro arranque de la norma el intento de desarrollar una teoría contextual que no dependa de la solución de la *crux interpretum* en 6, 14a. Señala entre las contribuciones contextuales el haber fortalecido las teorías de integración contextual existentes, haber colocado un énfasis clave en el papel de las tradiciones de Is 49, 8-9 para construir un puente conceptual con el fragmento y, como contribución culminante, la identificación de Pablo con el *'ebed Yahweh*. Respecto a las cuestiones interpretativas que plantea el fragmento, cree que arroja luz sobre la *crux* de 6, 14a y se evita ver en el fragmento un reclamo para una separación social y física de la sociedad, ya que se trata de una llamada a un retorno espiritual a Dios. Deja al lector el decidir sobre la autenticidad del fragmento. En lo que atañe a su contribución respecto a la obra sobre las tradiciones de Beale (NTS 1989) señala que su libro y el artículo de Beale marcan una dirección enteramente nueva en la investigación sobre el fragmento; pero va más lejos que Beale al dar un análisis más amplio de contexto y un tanto más extensivo de las tradiciones del A.T. Le añade la dimensión crucial de «nueva alianza» y otros puntos concretos, sobre

todo la identificación personal de Pablo con el mensaje y misión del 'ebed Yahweh.

En dos apéndices plantea la cuestión de la *crux* interpretativa: A. ¿Quiénes son las *ápistoi*? Se han propuesto no menos de cinco referencias: 1) Personas no dignas de confianza; 2) cristianos del paganismo que no guardan la Torá; 3) los inmorales dentro de la comunidad; 4) los falsos apóstoles; 5) los paganos no cristianos fuera de la comunidad. Considera más plausibles la opción cuarta y quinta; pero la última es la que mejor integra el material en el fragmento. B. ¿Cuál es el yugo desigual? Se han propuesto al menos doce opciones. La primera entiende una separación total como la de Qumran. Las otras once una separación parcial selectiva. Concluye que la clase de separación de los paganos que se reclama es una separación selectiva, no completa. El referente debe restringirse a la idolatría físico literal y metonímica.

La relación del fragmento con su contexto, como clave tanto de la autenticidad paulina como de su relevancia para el conjunto, es, más que una hipótesis, una tesis que el autor ha corroborado con sólidos argumentos. Está clara la continuidad en el uso de tradiciones de Nueva Alianza y Segundo Éxodo. Pone particular énfasis sobre la identificación que Pablo hace de sí mismo con el 'ebed Yahweh. La acentuación es suya; pero la idea no es novedosa. Es la línea esbozada por el estudio de A.-M. Denis, 'L'Apôtre Paul, prophète «messianique» des gentils. Étude thématique de 1 Thess. II, 1-6', *ETL* 33 (1957) 245-318, que, al parecer, no conoce.

Ramón Trevijano

2) ESPIRITUALIDAD

J. R. Flecha, *Buscadores de Dios. I. Entre la ansiedad y la osadía* (Madrid: Atenas 1992) 229 pp.

Pocas cosas definen mejor al hombre como la noble y ardua tarea de buscar. En mayor o menor grado, todos buscamos algo, aunque, a veces, no sepamos muy bien qué. Puede ocurrir, incluso, que sabiendo lo que buscamos, no busquemos lo que más nos conviene ni lo que más necesitamos. Es uno de los riesgos inherentes a la hermosa tarea de buscar: la posibilidad de errar. Otro, no menos común, consiste en olvidar que nosotros, buscadores, somos a la vez buscados. Según esto, el hombre no sólo es tarea y acción, sino también llamada y vocación.