

1) SAGRADA ESCRITURA

J. O'Callaghan, *Nuevo Testamento Griego-Español* (Madrid: BAC 1997) 1483 pp.

Esta obra no pretende ofrecer un texto griego con su respectivo aparato crítico, sino sólo poner en manos del estudiante de Teología el texto avalado por las últimas ediciones críticas. En la versión castellana ha optado intencionadamente por una traducción literal con el fin de ofrecer un texto más cercano a la contextura del escrito original. El texto griego ocupa la página izquierda y el castellano la derecha, de modo que facilita el cotejo de ambos textos sin tener que volver página. La página de la versión castellana presenta notas de índole exegética y teológica para ofrecer el sentido completo que la mera filología no logra alcanzar. Considerando las de J. M.^a Bover anacrónicas en su conjunto, el autor elige las extractadas por M. Iglesias del comentario que G. Bravo preparó para su versión neotestamentaria, que tienen en cuenta ya las corrientes innovadoras del Vaticano II.

El texto *griego* es fundamentalmente el de J. M.^a Bover-O'Callaghan, *Nuevo Testamento Trilingüe* (Madrid: BAC ³19943), con bastantes modificaciones tomadas de la última edición de *The Greek Testament* (1993) y de estudios peculiares suyos. Sigue en los paralelos evangélicos la disposición del *Nuevo Testamento Trilingüe*, distinguiendo los paralelos estrictamente tales y las citas explícitas del AT, que coloca al margen lateral del texto castellano, y las meras alusiones, que se consignan debajo del texto, o notas teológicas. Con diverso tipo de letra indica si el paralelo en cuestión se halla en el mismo contexto evangélico (letra redonda) o en distinto (letra cursiva).

El texto *castellano* es el de la *Trilingüe*, que reproduce fundamentalmente el de la versión neotestamentaria de J. M.^a Bover. Pero habida cuenta de las modificaciones antes indicadas en el texto *griego*, ha tenido que adaptar la versión castellana a ellas. La versión castellana va acompañada de un singular aparato crítico. En los casos en que el texto griego ofrece

dificultad de interpretación, presenta la traducción de versiones (en 1982 había publicado: *El Nuevo Testamento en las versiones españolas*, Subsidia Biblica 9. Biblical Institute Press, en la que tiene en cuenta 25 traducciones), que expresa con sus siglas correspondientes: *La Biblia*. La Casa de la Biblia (sigla B); *Sagrada Biblia* (F. Cantera-M. Iglesias) (I); *Biblia de Jerusalén* (J); *Nuevo Testamento* (Latino-americano) (L); *Nueva Biblia Española* (J. Mateos-L. Alonso-Schökel) (N); *Nuevo Testamento* (E. Nacar-A. Colunga) (Na); *Santa Biblia* (Reina-Valera) (R); *Bíblica catalana* (traducción interconfesional) (I), y *Nou Testament* (Monjes Montserrat) (M). Indica los responsables de cada uno de los libros en las versiones realizadas por varios autores. Y juicio valorativo de cada versión.

La obra presenta, como indica O'Callaghan, una relativa novedad en la literatura bíblica española, ya que la primera edición de un Nuevo Testamento griego-español, la de J. J. de la Torre, fue impresa en Friburgo de Brisgovia en 1909. Habida cuenta del carácter 'literal' de la versión, viene bien tener a mano otras versiones, sobre todo las realizadas conforme al criterio de equivalencia dinámica, como la NBE y la de la Casa de la Biblia. A título de curiosidad vale ese elevado número de versiones; dado que a veces apenas difieren unas de otras, bastaría consignarlas cuando ofrecen un matiz diverso de traducción o contenido. Más útil que las catalanas —se adivina el origen catalán del autor— habría sido la de Ediciones Paulinas, de difusión incluso en América. Se echa de menos, respecto del texto griego, un aparato crítico selecto, imprescindible, incluso para el estudiante de Teología, a la hora de la exégesis. Las notas de carácter teológico son dignas de elogio. No se puede expresar más clara y concisamente la idea teológica o ascética del texto bíblico.

G. Pérez

C. Osiek - D. Balch, *Families in New Testament World. Households and House Churches* (Louisville, Kentucky - John Knox Press 1997) x + 329 pp.

El interés por el estudio de la familia en el mundo helenístico-romano está creciendo en estos últimos años. La importancia de la casa y de la familia en aquella sociedad es hoy algo fuera de toda discusión. Estudios recientes sobre el contexto social de algunos escritos neotestamentarios como el de J. Elliott sobre 1 Pe (*A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of I Peter. Its Situation and Strategy*, Philadelphia 1981) o el de D. C. Verner sobre las Cartas Pastorales (*The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*, SBL DS 71. Chico, Ca. 1983) han puesto de manifiesto lo importante que es conocer esta estructura básica de la sociedad mediterránea del siglo I para comprender adecuadamente los textos del Nuevo Testamento. El estudio de C. Osiek y D. Balch asume el tema de la familia como su objeto central y en esto supone una novedad con

respecto a los trabajos anteriores que habían tratado el tema en función de una investigación más amplia.

El libro consta de dos partes bien diferenciadas. La primera de ellas (pp. 3-87), que estudia el entorno material y social de la casa greco-romana, reúne una serie de aportaciones generales desde tres perspectivas complementarias: la arqueología, la antropología cultural y la organización social. El primer capítulo, dedicado a la arqueología (pp. 5-35), parte de la conocida descripción que hace Vitruvio de los distintos tipos de casas, y pasa a examinar algunos restos de casas encontrados en Éfeso, Palestina-Siria, Pompeya y Herculano, y sobre todo Ostia. La descripción concluye con unas reflexiones sobre el influjo en la vida diaria de estos aspectos arquitectónicos, reflexión que se retoma en otros lugares del libro. El segundo capítulo (pp. 36-47) presenta muy brevemente una serie de conceptos básicos para conocer la cultura mediterránea: los valores centrales del honor y la vergüenza, la intensa división sexual, la familia, etc., haciendo notar que entre las diversas regiones y épocas existen variaciones que han de tenerse en cuenta. El tercer capítulo está dedicado al «mundo social» (pp. 18-87), y en él se describe una serie de estructuras del mundo social de los primeros cristianos que afectaban a la familia, principalmente el sistema de patronazgo, una tupida red de relaciones que tenía a las familias como puntos de conexión. Se estudia la división de los roles por el género, el matrimonio, la educación de los niños, la esclavitud y la religión familiar.

La segunda parte, titulada «Las antiguas familias cristianas y las iglesias domésticas» es la más extensa (pp. 89-214) y aborda algunos aspectos más directamente relacionados con el Nuevo Testamento. El primer capítulo, que trata sobre el nivel social de los primeros cristianos (pp. 91-102), comienza con una interesante discusión sobre la antigua estratificación social basada legalmente en el *ordo* y determinada en realidad por el estatus. Luego pasa revista a las diversas opiniones recientes sobre el nivel social de los primeros cristianos. La conclusión a la que llega es que las comunidades cristianas reproducían los porcentajes que se daban en el resto de la sociedad, es decir, una gran mayoría de gente humilde y con pocos recursos (*humiliores*) y unos pocos miembros de la clase alta (*honestiores*), que en muchos casos ejercían su patronazgo con respecto a los primeros. El segundo capítulo está dedicado a la diferenciación de los roles sexuales y es el más amplio de todos (pp. 103-155). Comienza estudiando el tema del matrimonio y el celibato a partir de I Cor 5-7 en el contexto de la literatura greco-romana. Sigue después un repaso más general a lo que los sinópticos dicen acerca de la familia, en el que se resalta la actitud conflictiva que reflejan algunos dichos de Q, que más tarde fueron recogidos en los evangelios (p. e., Lc 14, 26 par.), así como los textos de Marcos que hablan de la renuncia a la familia, también recogidos por los otros dos sinópticos (p. e., Mc 10, 28-30 par.). La última parte del capítulo está dedicada al evangelio de Juan y los escritos cristianos en los que se va dibujando la actitud ascética que consolidó el celibato. Un capítulo más breve está dedicado al tema de la educación y el aprendizaje (156-173). En

él habla del papel educativo del padre y también de la importancia de los maestros en las casas de la élite. Siguen unas páginas dedicadas a la función de las mujeres como maestras de las mujeres, que contienen observaciones muy interesantes acerca de los diversos ministerios ejercidos por las mujeres en las primeras comunidades cristianas. A continuación viene un capítulo dedicado a los esclavos (174-192), que comienza con un detallado comentario sobre la carta a Filemón y otros pasajes paulinos que hablan de la esclavitud, y sigue analizando el tema en los sinópticos, en Juan y en otros escritos cristianos posteriores. A lo largo de él aparecen claramente delineadas las diferencias entre la concepción moderna de esclavitud basada en el modelo norteamericano, y la antigua, en la que había diversos tipos de esclavos y algunos de ellos —como, por ejemplo, los esclavos del emperador— podían llegar a tener más poder que la mayor parte de los hombres libres. Las comidas y la hospitalidad constituyen el objeto del último capítulo de esta segunda parte del libro (pp. 193-214). Partiendo de tres tipos diferentes de *simposium* de los que se hacen eco Plutarco, Luciano y Filón, se estudian los textos de la Eucaristía, a la que se refiere Pablo en 1 Cor. Luego los autores pasan casi de puntillas sobre los textos sinópticos tan elocuentes sobre este tema, y al pasar a la literatura joánica introducen el tema de la hospitalidad, como si se tratara de algo específico de estos últimos escritos.

La conclusión final, que recoge los principales resultados de la investigación (pp. 215-222), va seguida de las notas (pp. 225-286), y después de ellas puede encontrarse un breve vocabulario para los no iniciados, la bibliografía, y cuatro índices (temas, autores modernos, autores antiguos y textos antiguos).

Son varios los aspectos positivos que merecen ser resaltados en este libro. En primer lugar, el haber recogido los resultados de numerosos estudios sobre la familia en el mundo antiguo y haberlos reunido en un volumen. Ya dije al comienzo que este tema está empezando a despertar gran interés entre algunos estudiosos. Se está descubriendo una amplia literatura sobre la familia en el mundo romano griego y judío, que hasta hace algunos años había pasado desapercibida para los estudiosos del NT, y este libro es un buen ejemplo de cómo estos estudios pueden contribuir a iluminar muchos aspectos del cristianismo naciente. Hay que resaltar también la sensibilidad que refleja en casi todas sus páginas para descubrir el papel de la mujer, sobre el que las fuentes antiguas escritas por varones nos dan una visión muy parcial y sesgada. Otro aspecto destacable del libro es que en el estudio de algunos aspectos concretos no sólo considera los textos del NT, sino que examina también los de otros escritos cristianos de los primeros siglos, mostrando así más claramente la evolución de algunas actitudes y valoraciones relacionadas con la familia.

A pesar de todos estos aspectos positivos y de otros que sin duda podrían señalarse la articulación del conjunto no es homogénea. Falta conexión entre la primera parte y la segunda y entre los diversos capítulos de cada una de ellas. Además el tratamiento de cada capítulo resulta a veces muy selectivo. No hay un método homogéneo en el tratamiento de los diversos temas. En algunos casos la información anterior al NT es muy

escasa, mientras que el desarrollo posterior en los escritos cristianos es muy amplia. Uno tiene a veces la impresión de que el contenido de algunos capítulos no responde al título del libro, que circunscribe el tratamiento del tema al «mundo del NT». Como he dicho más arriba, la referencia a desarrollos posteriores me parece una aportación interesante. Pero hacer de esta una parte sustancial de la exposición puede confundir al lector, pues en muchos casos los desarrollos posteriores no pueden tomarse como escenarios para leer los textos del NT.

Otro aspecto deficiente del libro, en mi opinión, es la poca cabida que da a los estudios sobre la familia judía. Las referencias a obras antiguas y a estudios recientes están centradas en el mundo greco-romano. En el índice de autores antiguos sólo encontramos cinco referencias a Flavio Josefo, que contiene un arsenal de información sobre la familia en el judaísmo palestinese, y de la obra reciente más significativa sobre la familia judía en la época helenística (S. J. D. Cohen led.l, *The Jewish Family in Antiquity*, BJS 289, Atlanta 1993) apenas encontramos dos referencias muy puntuales. Una parte importante del NT, y de una forma muy significativa la tradición sinóptica, hunde sus raíces en la sociedad judía del siglo I, y para comprenderla adecuadamente resulta imprescindible un mejor conocimiento de la familia en dicha sociedad.

Finalmente, en este estudio están ausentes algunos temas de capital importancia para comprender la familia en la sociedad helenístico romana. Se habla muy de pasada de la composición de la casa y de la relación de los miembros de ésta con el grupo de parentesco, que tenía entonces importantes funciones de defensa de las personas y del patrimonio. También se mencionan de pasada las funciones económicas de la familia y aspectos vinculados a ella, como el oficio o la herencia, que son de gran importancia para comprender las metáforas utilizadas por algunos escritos del NT y las relaciones dentro de las iglesias domésticas. Las relaciones entre los miembros de la casa es otro tema que no se aborda sistemáticamente. Los tratados antiguos sobre la buena gestión de la casa, que ambos autores han demostrado conocer bien, ofrecen una orientación decisiva a la hora de estudiar estas relaciones.

En resumen, estamos ante un trabajo preliminar lleno de magníficas intuiciones y de algunos desarrollos muy sugerentes, que, sin embargo, habría necesitado una mayor elaboración antes de ser publicado.

Santiago Guijarro

G. W. Peterman, *Paul's gift from Philippi. Conventions of gift exchange and Christian giving*. SNTS MS 92 (Cambridge: Cambridge University Press 1997) xi + 246 pp.

El autor estudia la respuesta de Pablo a la ayuda financiera recibida de la comunidad de Filipos cuando estaba preso en Roma. Prescindimos

de esta localización, convencidos como estamos de que la situación epistolar de la carta es la prisión de Pablo en Éfeso, la base principal de su segundo viaje como líder de misión, al no ser este el interés primordial del estudio. Usando fuentes contemporáneas, Peterman examina Flp 4, 10-20 a la luz de las prácticas y el lenguaje de griegos y romanos sobre el intercambio de regalos y favores en la vida social. Concluye que el «intercambio de regalos» o la «reciprocidad social», con sus expectativas y obligaciones permeaban cada nivel social en tiempos de Pablo y que la respuesta, aparentemente poco agradecida de Pablo constituía un intento por crear una nueva actitud cristiana frente a los regalos y dádivas.

Tras 1. «Introducción», en que señala la necesidad de establecer un modelo de interacción basado en los documentos antiguos relevantes para comprender propiamente las convenciones sociales del dar y recibir en el mundo antiguo, examina 2. «Dar y recibir en el AT y la literatura judía extrabíblica, de donde saca varias conclusiones. En el AT, particularmente en textos didácticos, se considera loable y merecedor de recompensa el dar ayuda material a los necesitados (Dt 14, 29; 15, 10; 24, 19). Yavé desempeña un papel especial entre donante y receptor convirtiendo la relación bipolar en triangular (Prov. 19, 17). La reciprocidad social, la obligación de corresponder a un don o buena acción, no sólo con gratitud verbal sino material, puede detectarse en textos narrativos (cf. 1 Sam 25), aunque esta expectativa social no se enseña en textos didácticos. Pasando a la literatura judía más tardía, vemos que la reciprocidad social como convención no es sólo descrita sino prescrita (Sirácida, Filón, Josefo). Es, pues, razonable creer que la reciprocidad social como convención estaba al menos difundida entre los judíos del tiempo de Pablo. Al pasar del AT a literatura judía posterior y más tarde a Filón y Josefo constatamos una decreciente referencia a Dios como el retribuidor, pues tal retribución viene de un nivel humano.

3 «Dar y recibir en el mundo greco-romano» muestra que la reciprocidad social era parte integrante de las convenciones que dominaban las relaciones interpersonales. Los dones y favores no eran algo que había que dar por supuesto y acarrearaban serias obligaciones. Esto era verdad no sólo para ricos, como Séneca, sino en todos los niveles de la sociedad. Se podía establecer una relación social con una dádiva, que si era aceptada y correspondida creaba una relación duradera. Si era rechazada podía fundar una enemistad. Estas relaciones recíprocas podían establecerse entre individuos, entre grupos y entre individuos y grupos. El dador era el miembro superior de la relación. Si podía mantenerse la paridad en el dar y recibir, las partes mantenían su estatus relativo. Si una parte aventajaba en dar, ganaba a la par mayor estatus social. La alabanza y el honor (el agradecimiento verbal) era una parte de la correspondencia esperada del nivel inferior de la relación y podía ser la suficiente. Dado el carácter transaccional de las relaciones sociales en el mundo grecorromano, es comprensible que frases y expresiones usadas para describir las relaciones sociales del dar y recibir figuren a menudo en contextos comerciales (y así la frase usada en Flp 4, 15 no es primariamente una expresión finan-

ciera sino más bien una metáfora social). El premio divino no entraba en consideración en la reciprocidad social grecorromana.

4. «Consortio en Flp 1-2». El Apóstol describe varios modos por los que su relación con la iglesia de Filipos era única. No sólo no se había comprometido en dar y recibir con otra iglesia (4, 15), sino que los filipenses habían participado en algunos de sus combates (1, 7), participando en su prisión y en la defensa del evangelio (1, 7). Pablo y los filipenses se habían ligado por servicios recíprocos (2, 17.30), oraban uno por otro (1, 3-4.19), se querían mutuamente (1, 7-8; 4.10). Puede que la ayuda financiera fuese aceptada por su interés por el avance del evangelio (1, 7-8.12). La carta muestra una clara relación entre misión y dinero. Los receptores de la carta son socios financieros del ministerio con el Apóstol. Pablo no menciona ninguna deuda que tenga con los filipenses por los dones recibidos. En cambio ofrece una respuesta teológica al consorcio financiero que tienen con él. Su don y su recepción han establecido un vínculo único entre ellos, un consorcio en el evangelio que va más allá de la mera reciprocidad social.

5. «Flp 4,10-20: ¿Una sección de 'Gracias' de Pablo?». Si esta sección es notable no se debe a la ausencia de *εὐχαριστέω* sino a la omisión de *ὀφείλω* o una expresión similar de débito. En lugar de una expresión de deuda o de su intención de retribuir, el Apóstol da recomendaciones morales y ofrece una interpretación teológica del don. El objetivo de Flp 4, 10-20 no es simplemente ofrecer una respuesta personal al apoyo financiero, sino referir su reacción personal y dar una instrucción sobre el puesto de tal participación en la vida de la comunidad cristiana. En lo que atañe a la reacción personal, el don refleja una mentalidad cristiana que proporciona gran alegría al Apóstol y siente a la par que debe hacerles conscientes de que ya tiene suficiente. En lo que Pablo recomienda, la cuestión principal es la coparticipación. Al decirles que con su don han sido capaces de participar en su tribulación (4, 14), pone la participación a un nivel más hondo. Finalmente, en lo que toca a la interpretación teológica de Pablo, la cuestión es de sacrificio espiritual. En cada punto de su respuesta el Apóstol corrige una posible comprensión grecorromana del significado del don con una comprensión judía de él. Pablo no ha quedado socialmente obligado por haber aceptado el don, ni por eso, en cierto sentido, en inferioridad. Más bien, porque ha aceptado sus dones han quedado elevados a la posición de copartícipes en el evangelio. Ellos son los beneficiados (4, 17b); pero en última instancia la responsabilidad de la retribución no queda en Pablo sino en Dios (4, 19). Hay varios puntos de correspondencia entre 2 Cor 9, 8.10-13 y Flp 4, 11.19; 2, 25.30; 1, 3.5; 4, 15. Respecto al lugar del dinero en la conducta y vida de la comunidad cristiana, la responsabilidad del cristiano es la suficiencia. Es también una ventaja para poder servir a otros; una actitud distinta de la grecorromana en la que dar despliega el valor propio de uno. La retribución, como en el AT, no viene del receptor sino de Dios y el agradecimiento por lo recibido se dirige a Dios. Tal participación es definida como *κοινωνία*. Por último, es la defensa y confirmación del evangelio el objetivo de la participación.

6. «Dar y recibir en otros lugares de las paulinas». El lenguaje de las obligaciones sociales aparece en varios grados en la literatura grecorromana y judía contemporáneas con Pablo. En el corpus paulino este lenguaje surge en algunas ocasiones cruciales. Pablo es consciente de las convenciones de reciprocidad y las ha aceptado en alguna medida. Ve su aportación del evangelio a sus conversos como un acto de beneficencia por su parte (2 Cor 6, 13; 11, 9-15; 12, 14-16; Rom 15, 25-31; Flm 17-19 y 1 Tim 5, 4). Sus conversos son sus hijos y tienen una gran deuda espiritual con él por su vida espiritual. Aunque sin apresurarse a pedir una retribución, Pablo lo hace cuando la situación lo pide (Flm 17-19; 2 Cor 6, 13). Por un lado, rehusa con firmeza contraer obligaciones sociales que siente como un obstáculo al avance del evangelio (2 Cor 11, 12-15). Por otro puede aceptar la ayuda financiera si este dar y recibir ayuda al avance del evangelio (Flp 1, 5) y aporta beneficios espirituales a los dadores (Flp 4, 17).

«Sumario». 'Implicaciones y alcance'. En un nivel general el autor destaca que la investigación socio-histórica vinculada con una exégesis histórico-gramatical es preferible al simple trabajo exegético o al puro análisis sociológico. Ninguna de estas aproximaciones había dado respuesta satisfactoria a las cuestiones sobre la terminología paulina en Flp 4. Nota también que su estudio tiene sus implicaciones para la unidad de la carta al mostrar el extensivo uso de la inclusión, la gran semejanza verbal entre 1, 3-11 y 4, 10-20, los temas del avance del evangelio y la subordinación personal de Pablo a este avance. Pablo opera con la ideología de la reciprocidad; pero no es la dé las culturas griega, romana y judía, sino que la modifica, porque su ideología está informada por el AT y sobre todo por el evangelio. Pablo adapta el lenguaje y las metáforas de su cultura a sus propósitos. La afirmación de Hch 20, 35 es coherente con la práctica paulina. Pablo insiste en ser un donante mayor.

El autor ha ilustrado satisfactoriamente tanto el trasfondo de convenciones sociales como la modificación cristiana que ofrece el Apóstol al valorar su solidaridad en dar y recibir con la comunidad de Filipos. Precisamente por su atención a las fuentes paganas y judías sobre el intercambio de dones. Sin embargo opinamos que una mayor atención a las mismas paulinas le hubiera permitido dar una respuesta a una cuestión que constata, sin llegar a plantear el problema claramente. ¿Por qué el Apóstol se ha empeñado en admitir esa comunión en el dar y recibir sólo con la comunidad de Filipos (Flp 4, 15)? Creemos que fue precisamente la repetida llegada del socorro de los filipenses a Tesalónica (Flp 4, 16), lo que provocó allí críticas que le impulsaron a recurrir a los tópicos de la polémica antisofista, para justificar su desinterés (1 Tes 2, 5.7.9). El Apóstol debió decidir por entonces no admitir para sí ninguna otra ayuda financiera, aparte de la iniciada con tan buena voluntad por los de Filipos (cf. 2 Cor 11, 9; Flp 4, 14). Pese a que su no aceptación de ayuda económica para sí mismo por parte de la comunidad de Corinto contribuyó a sus serias dificultades con estos fieles; ya que era una quiebra de las convenciones sociales de amistad (cf. 1 Cor 9, 15-18; 2 Cor 11, 7-11.20; 12, 13-16).

Ramón Trevijano

J. Dorcas Gordon, *Sister or Wife? 1 Corinthians 7 and Cultural Anthropology*. JSNTS 149 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 248 pp.

El c. 1 plantea la «Metodología de la ciencia social y el NT». Dados los cuidadosos análisis y exégesis ya emprendidos, actualmente se puede usar una metodología científico-social con cierto grado de confianza. Estudios previos subrayan la importancia tanto de la descripción como de la explicación en cualquier estudio científico social. Puesto que las cuestiones de matrimonio/relación sexual, soltería/cebato atañen al parentesco aquí la descripción se va a concentrar en las relaciones varón/mujer prevalentes en los modelos de parentesco existentes en el mundo grecorromano del siglo I, sacando las conclusiones particularmente aplicables a la comunidad paulina de Corinto. Se ha cuestionado que sea apropiado usar textos históricos y literarios para obtener datos antropológicos; pero son resultados que pueden compararse favorablemente con los obtenidos mediante entrevistas personales y observaciones en campos de trabajo. A su vez, el modo más apropiado para proceder a la explicación es comenzar con los modelos de la antropología cultural, pues está ya establecida la relación entre esta disciplina y los estudios bíblicos. En antropología, el uso de un modelo en una situación particular es cuestión de adecuación, ya que un modelo no es una ley social sino un instrumento de trabajo. El modelo conceptual es quien determina qué preguntas ha de hacerse el investigador y cómo han de organizarse la información y observaciones. En la fase interpretativa lo encontrado en la investigación se coloca en el contexto de ideas propuesto por el modelo. Ha de haber una interacción entre los textos y el modelo. Han de mantenerse en tensión la exégesis y la información explicatoria. Al usar la teoría antropológica para interpretar 1 Cor 7, la descripción debe preceder la explicación.

El c. 2 examina «El contexto social de 1 Cor 7: Matrimonio, una descripción». El colocar el factionalismo que se daba en Corinto sobre matrimonio y relación sexual contra soltería y celibato dentro de la perspectiva más amplia de una sociedad con una comprensión del matrimonio cambiante, y el conflicto de estatus y papeles, que creaban los diferentes puntos de vista, sitúa el conflicto de 1 Cor 7. Además, cuando se investiga la terminología que Pablo usa al dirigirse a los corintios en términos de la categoría antropológica de parentesco, queda clara la intensidad del conflicto y el cuidado preciso para su solución. Una vez completa la descripción del contexto social, pasa a descubrir la dinámica social de las tensiones en 1 Cor 7 usando el modelo de drama social de Victor Turner.

El autor titula el c. 3: «Un drama social se desenvuelve: Las dinámicas sociales de un conflicto». El modelo de V. Turner le provee aquí el método para descubrir información sobre las fuerzas de disensión dentro de la comunidad y sus retóricas. Lo va a completar con el modelo de rejilla y grupo de Mary Douglas, en el que cuadricula las experiencias sociales de la gente según los aspectos de su vida basados en compromisos de grupo

y los aspectos de estructura social orientados individualmente, tales como los lazos de parentesco. En asuntos de ética sexual en Corinto, tal como se refleja en 1 Cor 7, había dos facciones. Una que pedía que los cristianos se mantuviesen solteros y célibes, mientras que la otra abogaba por el matrimonio y la relación sexual. Los textos revelan el papel que mujeres casadas desempeñaban en el primer grupo (7, 10-11.12-16.32-35). Se puede sugerir que el aspecto más voluble de la controversia sobre el matrimonio concernía el derecho de una mujer casada a vivir una existencia de soltera/célibe. En 7, 25-40, cuando Pablo arguye que es mejor no casarse, dirige su argumento a los varones creyentes (vv. 27, 29b).

Frente a previas investigaciones que han definido las facciones en la comunidad como de griegos *versus* judíos o de ricos *versus* pobres, la exégesis le revela que en el conflicto de 1 Cor 7 hay una polaridad varón-mujer. Además, como el modelo de relación varón-mujer estaba en un proceso de transición en las estructuras del hogar grecorromano, es probable que los hombres y mujeres comprometidos no procediesen de un grupo cultural particular. Si se mantiene en tensión el modelo de drama social, con su énfasis en estructura y anti-estructura, y los datos exegéticos, es posible identificar la retórica de ambas facciones al notar las concesiones de Pablo y ciertas brechas en el molde de sus argumentos. Los de la facción pro-matrimonio se escuchan en los vv. 1-6 y 29-31, así como en la introducción del dicho de Jesús en el v. 10. Los de la facción pro-celibato que remitía al estatus del mismo Pablo (v. 7) y miraba el matrimonio como pecado (vv. 28, 37) y polución (vv. 14, 34), apelaba también a dichos de Jesús en apoyo del celibato (v. 38). La exégesis del c. 7 revela dos series de terminología de parentesco, que aparecen lado a lado en 12-16 y que aclaran los motivos de la intensidad de la confrontación. Aunque los cristianos de Corinto habían sido llamados a vivir un papel de hermano y hermana en la iglesia, muchos estaban también relacionados entre sí como marido y mujer. Así que desde un punto de vista antropológico jugaban dos papeles antitéticos. El drama social surge cuando algunas mujeres casadas resuelven la ambigüedad de la situación al comenzar a vivir como hermanas con todos, incluyendo a sus maridos. Dando este paso iniciaban una estructura de relación y organización igualitaria dentro de la iglesia. Tras completar el análisis exegético, J. D. Gordon ha colocado las facciones opuestas sobre un mapa social conforme al modelo de rejilla y grupo de M. Douglas. Desde aquí ve claro que a los miembros de la comunidad de Corinto les faltaba una definición clara de cómo referirse uno a otro. En un intento por reducir esta ambigüedad cada facción elaboró un sistema de papeles y obligaciones como el modo apropiado de ordenar las relaciones eclesíásticas. El uso de los modelos de Douglas y Turner le sugiere que hay que separar a los ascetas de Corinto de los libertinos. Cada grupo, aunque similar en su origen, refleja una comprensión diferente de la estructura social y la organización dentro de la comunidad. Una comunidad, clasificada como grupo fuerte a medias, que tiene dentro de sí al menos dos facciones, que intentan de modos diferentes clarificar la confusa experiencia social de vivir como «ni varón ni mujer» (la tercera facción identificada en otras seccio-

nes de 1 Cor como distinta de estas dos es para Gordon una facción libertina). Ambas facciones dan argumentos para justificar su posición y Pablo intenta rebajar la crisis y conducir a los discutidores a 'una mente' (1, 10).

El c. 4 «Acción correctiva: Intento de Pablo por restaurar la paz» quiere investigar cómo Pablo actúa para acabar con el drama social, tratando de entender no sólo lo que Pablo dice sino de probar la función y eficacia de su argumentación con las dos facciones opuestas. En 1 Cor 7 Pablo está actuando como el miembro representativo estructuralmente del orden social perturbado. En el modelo antropológico de drama social, el estadio tres es la fase de la actividad correctora. El exegeta ha de mirar de cerca al grado de autoridad que el agente corrector tiene dentro de la comunidad. Si entendemos 1 Cor 1-4 en el contexto de una *apología* apostólica, en donde Pablo trata de establecer su derecho a actuar como agente corrector, queda clara la debilidad de su autoridad dentro de la comunidad. No tiene el poder de mandar, sino que debe persuadir e los corintios de que su consejo representa el curso de acción apropiado. Lo que Pablo recomienda en esta situación no es necesariamente su preferencia personal; puede reflejar un compromiso requerido por razón de su autoridad debilitada. Los datos sugieren que el impulso dentro de la comunidad a vivir contra la estructura viene de mujeres casadas. Al desaprobables el derecho a iniciar cualquier movimiento ulterior al celibato, Pablo sacrifica sus intereses para corroborar la cohesión del grupo. Al mismo tiempo intenta asegurar que los lazos del grupo sean lo suficientemente fuertes para prevenir, ya una brecha dentro de la comunidad, ya la expulsión de una facción como desviada y corruptora. Sin embargo, si las mujeres fallan en atender a su requerimiento en mantenerse como están, a menos que sus maridos consientan en cambiar su relación, corren el riesgo de ser consideradas desviadas y corruptoras. Según Douglas, la resolución de este tipo de crisis y, en última instancia, la pervivencia del grupo reclaman que la estructuración de papeles se haga sin ambigüedades. Pablo es incapaz de hacerlo por su propia autoridad incierta en Corinto y su ambivalencia sobre estructura y anti-estructura, especialmente cuando la cuestión amenaza minar la unidad de la comunidad. El fallo de Pablo en enfrentar la cuestión decisivamente sugiere que el drama social se mantendrá sin resolver. Una acción correctora lograda lleva o a una reintegración del grupo desafecto o al reconocimiento y legitimación social de un cisma irreparable entre las facciones contendientes.

El c. 5 enfoca «La resolución del drama social: el viaje de una metáfora». En el drama social representado en 1 Cor hay dos interpretaciones de la metáfora raíz. «en Cristo todos son hijos de Dios, no hay ni varón ni mujer». Estas dos interpretaciones buscan ajustar la relación hombre-mujer dentro de la iglesia. Pablo toma medidas correctoras y el drama social se encamina a su estadio final. Según Turner, el cuarto estadio del drama social provee una oportunidad de analizar el curso total de los acontecimientos y una oportunidad de observar lo que ha cambiado y lo que se ha mantenido igual. En 1 Cor 7 se reconocía tanto la estructura como la *communitas* o anti-estructura normativa. Aunque Pablo expresa

su preferencia por la *communitas* reconoce un orden jerárquico en las relaciones entre esposo y esposa cuando encuadra sus medidas correctoras. 2 Cor no muestra ningún desarrollo en la preferencia por estructura o *communitas* normativa. Aquí la batalla es por liderazgo, autoridad y lealtad de grupo dentro de la comunidad. Si la posición de autoridad de Pablo quedó restaurada, como parece probable, ello crearía un período de estabilización. En la *1 Clemente* el autor, como agente correctivo, afirma que la estructura es lo que ha de prevalecer sobre la *communitas* normativa; pero el contexto de su amonestación es una rebelión dirigida por las fuerzas de la *communitas* normativa. En el período entre 2 Cor y 1 Clem las comunidades que apelaban a la autoridad de Pablo nos han proporcionado detalles de un movimiento hacia la estructura, al enfrentarse estructura y *communitas* normativa en nuevos tiempos y nuevas circunstancias. El retrato cíclico de la relación entre un orden jerárquico y otro igualitario dentro de la comunidad corintia revela la importancia tanto de estructura como de *communitas* para el proceso de perduración y cambio. Según Turner ambos son indispensables para la continuidad humana, especialmente en el área de la creatividad social. Si se impone rigurosamente la estructura ello invita o a revolución violenta o a apatía sin fuerza creadora. Si se maximaliza la *communitas* se vuelve totalitaria al suprimir todas las tendencias para el desarrollo de independencias e interdependencias estructurales. Si la creatividad y el crecimiento han de tener lugar dentro de una unidad social ni la estructura ni la *communitas* pueden existir la una sin la otra. La obra de Pablo en Corinto ha podido ser señalada como «una institucionalización de edificación de la comunidad» (MacDonald). Por la severidad del conflicto dentro de la comunidad y su propia falta de autoridad, las medidas correctoras de Pablo continuaron reconociendo tanto la estructura como la *communitas* normativa o anti-estructura estructurada. El resultado fue un compromiso que reconocía ambas. Las directivas provistas por los agentes correctivos en las comunidades paulinas después de la muerte de Pablo, resolvieron gradualmente esta ambigüedad a favor de un sistema jerárquico de estatus y papeles. Cuando este sistema fue oficialmente aceptado, se asentó dentro de la iglesia un nuevo equilibrio de poder y una nueva base de legitimación. Matrimonio y hogar llegaron a ser el modo de ordenar no sólo las relaciones de la familia cristiana sino también la autoridad y oficio eclesiástico. Cada papel femenino (mujer, viuda, virgen) queda bajo la autoridad de los representantes de la estructura y organizado según sus principios. Sin embargo no queda del todo borrada la respuesta anti-estructura, la *communitas* normativa, que continuaba en símbolos bautismales y otras actividades simbólicas de la vida de la Iglesia, lenguaje fraterno y Cena del Señor. En consecuencia se mantenía la posibilidad de transformación de las relaciones sociales. Al final, fue la perspectiva estructural la que llegó a ser oficial en la Iglesia y en consecuencia la *communitas* normativa llegó a ser el molde de desviación y herejía. La piedra de escándalo mayor para la tarea de definir la recta relación entre estructura y *communitas* normativa es que continúa el supuesto de que la estructura es la norma y la *communitas* lo anormal.

El c. 6 ofrece un «Sumario y notas conclusivas». En la interpretación de la metáfora raíz un grupo de la iglesia corintia apoyaba el sistema de parentesco basado en el matrimonio patrilineal y estructuras comunitarias jerárquicas y otra pedía que ordenase la comunidad la *communitas* normativa. Este último sistema se basaba en una relación fraterna que afirmaba la igualdad entre hombres y mujeres y valoraba el estatus logrado o atribuido, es decir, avance en la comunidad basado en dones más que el género, raza o condición de vida. Los dos grupos entraron en conflicto cuando una mujer de la comunidad se divorció de su marido (v. 10). Ya no podían ser ignoradas las ambigüedades provocadas por los modelos en conflicto y cada facción se esforzó por ganarse a los no comprometidos. Una pareja comprometida quedó pillada en medio (v. 36). Pablo responde en este punto de la crisis intentando persuadir a ambas facciones de que su compromiso mutuo y con él es más importante que la cuestión del matrimonio. Presenta argumentos que buscan mover a cada grupo a reconsiderar el *absolutismo* de su posición y persuadir a todos los miembros de la comunidad a vivir con ambigüedad. Usa el lenguaje y presupuestos de la estructura como base de sus argumentos (vv. 2-5, 16, 20-22, 29-31). Aunque muestra una preferencia por la anti-estructura (vv. 7, 8-9, 10-11, 25-40), los presupuestos de la estructura que son parte de sus medidas correctoras (vv. 2-5, 16, 29-31), muestran que no quiere negar las obligaciones debidas dentro de la relación marital (vv. 16, 29-31). La quiebra en el molde de su argumento en vv. 12-16 y vv. 32-35 apuntan a la prominencia de mujeres casadas en la facción anti-estructura. Al final del c. 7 los argumentos estructurales usados por generaciones posteriores para resolver el conflicto sobre el matrimonio están firmemente en su sitio. La persistencia del orden igualitario puede verse en la revuelta anti-estructura que estalló dentro de la comunidad de Corinto y en la perdurante, aunque cambiada, adhesión a un ficticio sistema de parentesco.

Tradicionalmente los estudios bíblicos han tomado de otras disciplinas para su tarea de interpretación. No es sorprendente ni queda fuera de lugar una exégesis que use los métodos y modelos de la antropología cultural para investigar los dinamismos sociales dentro de una comunidad primitiva cristiana. La aproximación de Gordon corrobora resultados obtenidos desde otros métodos exegéticos. Estamos de acuerdo con la complejidad de las facciones de Corinto, que no se explican suficientemente como de griegos *versus* judíos o de ricos *versus* pobres; aunque no pensamos que la alternativa a los ascetas fueran los libertinos. Un presupuesto que tampoco vemos probado es el de que cada grupo, aunque similar en su origen, refleja una comprensión diferente de la estructura social y la organización dentro de la comunidad. Al centrarse en las dos facciones sobre ética sexual en 1 Cor 7 y destacar como realidades empíricas los modelos de Turner y Douglas, pensamos que construye con demasiado vigor un conflicto entre «estructura» y «communitas» que va más allá de lo que proporcionan los datos. Si bien estimamos también que, desde esa delimitación de modelos sociales, tiene observaciones ati-

nadas sobre la acentuación de uno u otro en el curso de la historia y sobre su interacción necesaria para que un grupo social se mantenga a la par estable y vivo.

Ramón Trevijano

C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16, 6; 18, 23 und den Adressaten des Galaterbriefes. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*, 38 (Leiden: E. J. Brill 1996) xvi + 215 pp.

La parte A es una breve 'Introducción' sobre 'Pablo y las colonias romanas en Asia Menor', que plantea 'el problema: ¿Tuvo lugar el llamado primer viaje misionero?'.

La parte B analiza las 'tradiciones en el relato de la misión antioquena'. Tras una 'introducción', pondera 'la actual valoración de la base tradicional del Hechos 13 y 14': desde su consideración como procedente de una fuente antioquena, como composición libre del autor, como combinación de una fuente antioquena y del «Itinerario» que prosigue en Hch 16, o como «relato de misión» de tradición antioquena. Luego hace un 'análisis estilístico de Hch 13-14' y —en la sección que nos parece más lograda— pondera el 'colorido local de Hch 13-14'. Las particularidades que se desvían del esquema de «relato de milagro» o del «relato de misión», se explican por las situaciones locales de las diferentes ciudades. Probablemente contamos aquí con tradiciones locales. Cómo el autor conocía estas tradiciones es una cuestión histórica, que planteará después de la cuestión del «autor implícito», las 'tradiciones en el discurso de Hch 14' y 'el conocimiento implícito en Hch 13-14'. La narración muestra colorido local y presupone notables conocimientos geográficos locales ¿De dónde el autor sabía todas esas cosas? ¿Ha creado un relato en el que ha introducido un colorido local que conocía bien? Se detiene en 'la cuestión histórica sobre el viaje en Hch 13-14'. Como los Sergii Pauli eran una de las familias más importantes en Galacia del sur, ello vincula la leyenda de Sergio Paulo (Hch 13, 6-12) con Antioquía. Se puede suponer que están conectadas las tradiciones sobre la conversión del proconsul, la predicación en Antioquía (Hch 13, 14s., 42s.), el éxito misionero (Hch 13, 48s.) y la resistencia a Pablo y Bernabé por parte de la aristocracia romana movida por los judíos. Históricamente hay poco fundamento para poner en duda la información presupuesta en Hch 13, 4s., 13s., 51; 14, 6s. sobre que Pablo y Bernabé misionaron en Chipre y a lo largo de la *via Sebaste* en dirección a Tarso. La cuestión es cómo el autor alcanzó estas tradiciones y cuándo tuvo lugar el viaje. Concluye en una 'recapitulación' que las paulinas confirman que Bernabé y Pablo eran colaboradores y ya antes del «concilio apostólico» habían realizado juntos misión pagana, que Pablo se consideraba un taumaturgo y que fue apedreado.

Además 2 Tim 3, 11 y los *HchPablTecl* parten de que Pablo actuó en Galacia del sur y Panfilia. Hay diferentes posibilidades sobre cómo el autor de Hch obtuvo las informaciones elaboradas: 1. Por relato directo o indirecto de Pablo en Antioquía (Hch 14, 27); 2. Por Antioquía y colaboradores de Pablo como Timoteo, que era de Listra; 3. Lo que el autor sabía por Antioquía lo confirmó viajando de Antioquía en el Orontes por Tarso a Antioquía de Pisidia, o de Éfeso por Antioquía de Pisidia y Tarso a Antioquía del Orontes, reuniendo tradiciones paulinas de las comunidades a lo largo de la *via Sebaste*, conociendo de primera mano las colonias Listra, Iconio y Antioquía; 4. El autor hizo investigaciones y fue informado por viajeros de las comunidades a lo largo de la *via Sebaste* para proporcionar color local a su modo de narrar. Aquí se puede pensar en Timoteo como trasmisor. Con cualquiera de estas posibilidades el autor ha narrado el viaje con su propio estilo y no se precisa ni una fuente escrita antioqueña ni un itinerario. Sólo puede optarse entre estas posibilidades en conexión con el entero modo de proceder en la composición de Hch y habría que investigar también el colorido local de Hch 16-19. El viaje tuvo lugar probablemente antes del concilio apostólico, ya que entre el concilio y la presentación de Pablo ante Galión queda poco tiempo para un viaje a Chipre y Galacia del sur. Si se reconstruye la inscripción *IQlntus Serglius Paulus* como de un procónsul del tiempo de Calígula y se le identifica con el de Hch 13, 7, la misión de Chipre ha de situarse entre el 37 y el 41. Al menos ha de aceptarse una datación del viaje antes del concilio que hay que colocar el 48.

La parte C enfoca 'los destinatarios de la carta a los Gálatas'. Se pregunta '¿quiénes eran los gálatas?' (p. 99-112). Examina 'los viajes de Pablo a través de la tierra gálata'. Se pregunta también por '¿comunidades primitivo cristianas en el territorio gálata? Enfoca a 'los perturbadores en las comunidades de Galacia'. Sostiene que Hch 16, 6-8 y 18, 23 no presuponen ninguna actividad misionera de Pablo y sus compañeros. La contraposición en Gal presupone que las comunidades quedaban bajo el influjo de las sinagogas judías, que en ese tiempo ni están probadas ni son de sospechar en Galacia del norte. La misión paulina en Asia Menor se orientaba con fuerza a las colonias romanas (Antioquía de Pisidia, Ikonion, Lystra, Troas. La ruta de Hch 16, 6-8 (leyendo Phrygia como sustantivo) podía ir por Pessinus y la colonia Germa y la de 18, 23 por la propiedad de los *Sergii Paulii* en Vetissos. Estos lugares quedan en el territorio de los gálatas. Los que quieren mantener incondicionalmente la «hipótesis del territorio» pueden buscar en vano huellas de una cristianización preconstantiniana en torno a Pessinus, Germa y acaso Vetissos. Pablo misionó en Galacia del sur, donde el influjo de las sinagogas judías es indiscutido, que por la política de colonización estaba firmemente bajo el control romano y donde ya se encuentran huellas de los sucesores de las comunidades gálatas en el siglo II. Insiste en que Hch 16, 6 y 18, 23 no implican un viaje si leemos Hch 16, 6 «La Frigia y la tierra gálata» como el territorio frigio-gálata. Deja pendiente si 18, 23 puede referirse a Galacia del sur y por último saca sus conclusiones sobre 'Gálatas, judíos y cristianos en Galacia del sur'.

Llega a la conclusión de que hay que colocar a los destinatarios de Gal en el sur de la provincia de Galacia del sur. Deriva de ello importantes consecuencias para la exégesis de Gal. La carta podría haber sido escrita inmediatamente después del «concilio apostólico». No está de acuerdo con que 1 Cor 16, 1s. implique un *terminus ante quem non* para la datación de Gal; pues fechando la carta temprano, el conflicto podría haber quedado ya superado para entonces. Reconoce que en este caso habría que reconsiderar de nuevo la evolución de la teología paulina, particularmente con miras a los temas Ley y Justificación. Estima que Tito provenía de Galacia del sur, pues se presupone conocido de los lectores y según los *Hechos de Pablo y Tecla* 2 Tito era conocido en Ikonion. Considera posible que Gal fuese escrito inmediatamente tras el incidente de Antioquía, pero más que sacar consecuencias de largo alcance para la comprensión de Gal quiere sólo abrir la puerta a una renovada discusión de la situación de Gal sobre la base de la «hipótesis de la provincia» (la carta va dirigida a Galacia del sur). También quiere renovar la cuestión de si el incidente de Antioquía siguió directamente al «concilio apostólico». Se inclina a colocar el incidente entre los llamados segundo y tercer viaje misionero. Esto explicaría por qué el antioqueno Silas ya no acompaña en el tercero a Pablo, quien en cambio escoge colaboradores del territorio gálata del sur, Timoteo y Tito, con los que a través de Galacia llega a Éfeso. Aunque acaba por reconocer que no sabemos nada sobre eso y hemos de quedarnos en conjeturas.

El autor ha vinculado dos estudios elaborados independientemente. El primero sobre el «primer viaje misionero» de Hch 13-14. Estamos de acuerdo con que tuvo lugar; pero no en la fecha temprana que le atribuye (entre el 37 y el 41), basado en la inscripción chipriota de Quinto Sergio del tiempo de Calígula, que identifica con el Sergio Pablo de Hch 13, 7. Hemos sostenido recientemente (*Salm* 1997) que tal viaje tiene que ser posterior al «concilio de Jerusalén» (Gal 2, 1-10/Hch 15). Juzgamos también que el «incidente de Antioquía» precedió de inmediato al viaje de Hch 16-18; en lugar de situarlo tras este como hace Breytenbach. En cuanto al estudio sobre los destinatarios de Gal no nos convence la localización en Galacia del sur. La secuencia de Frigia y el país gálata (Hch 16, 6) y del país Galata y Frigia (Hch 18, 23) supone una notoria desviación del territorio misionado con Bernabé y recorrido de nuevo en parte en Hch 16, 1-5. Gal 4, 13 supone una primera evangelización imprevista entre Asia y Bitinia; y esta visita no pudo ser por lo tanto «la segunda» (que es la de Hch 18, 23) tras la que ya habría podido escribir Gal. Sin duda Breytenbach ofrece argumentos que merecerían atenta discusión, aunque en nuestra opinión no convence de sus tesis más audaces como la temprana fecha del «primer viaje» o de la composición de la carta a los Gálatas. Por dar una muestra, no nos satisface su interpretación de Gal 1, 21 (que excluye toda amplia misión fuera del ámbito de Cilicia y Siria antes del encuentro de Gal 2, 1-10/Hch 15). Pretende primero que los límites regionales no estaban nada claros, porque Antioco IV de Comagene extendía sus dominios, desde el 38/41 al 72, por gran parte del territorio de Cilicia y Licaonia. Las mutaciones políticas no tie-

nen efecto inmediato en las designaciones toponímicas tradicionales, salvo que tengan motivación ideológica y las apoye una coacción política (el caso de San Petersburgo-Petrogrado-Leningrado) o sigan a un corrimiento de población (las colonizaciones). Luego argumenta que Pablo sólo está interesado en probar que en ese tiempo no había vuelto a Jerusalén. Si el objetivo del Apóstol era marcar su distancia respecto a Jerusalén, cabría esperar que aludiese a la región más occidental si ya había estado en ella.

Ramón Trevijano

E. Farfán Navarro, *Gramática elemental del hebreo bíblico*, Instrumentos para el estudio de la Biblia, 1 (Estella: Editorial Verbo Divino 1998) 99 pp. + 85.

«Instrumentos para el estudio de la Biblia» es el título de una nueva serie publicada bajo los auspicios de la Asociación Bíblica Española (Institución San Jerónimo). En ella ha sido publicada igualmente la traducción de una gramática ya clásica: Zerwick, M., *El griego del Nuevo Testamento*. Instrumentos de trabajo para el estudio de la Biblia, 2 (Estella: Editorial Verbo Divino 1997).

La obra de Enrique Farfán Navarro consta de tres partes: I) escritura y fonética; II) partes de la oración; III) paradigmas, crestomatía, vocabularios hebreo-español y español-hebreo. Va destinada principalmente a estudiantes de teología y a cuantos desean iniciarse prontamente en el conocimiento del hebreo. Se suma, pues, a ese conjunto de gramáticas que han contribuido a mantener vivo en las academias eclesiásticas de España el estudio de la llamada por los maestros de Israel «lengua santa»: Blas Goñi y Juan Labayen, Antonio Ramírez, Segundo Miguel Rodríguez y Guillermo G. Dorado, Benjamín Martín Sánchez.

Abundan los cuadros sinópticos; la teoría suele aparecer expuesta en la página de la izquierda y los ejercicios en la de la derecha; se procede con buen criterio pedagógico, avanzando sobre lo fundamental ya sabido, las referencias a las formas primitivas, que justifican las actuales formas irregulares, resultan útiles; los ejercicios se componen de breves traducciones del hebreo al español y del español al hebreo, en las que se pretende familiarizar al alumno con las principales estructuras lingüísticas de la Biblia, valiéndose para ello de breves narraciones bíblicas, de frases de sabor hebreo o de sentencias famosas del Antiguo Testamento.

Esta gramática se caracteriza por la claridad, la brevedad y la concisión. Cada frase del autor está expresada con máximo rigor. En este sentido, llama favorablemente la atención el hecho de que, por ejemplo, cuando se refiere a *matres lectionis*, emplee el caso correspondiente en latín, si así lo exige la sintaxis española. Rasgos como éste, que se encuentran por todo el libro, inspiran seguridad al lector.

Nos hallamos ante una gramática de tipo clásico, que, por diversos motivos (claridad, buena organización, exposición sistemática, amplio repertorio de ejercicios en los que el alumno se puede familiarizar con la *forma mentis* de los escritores inspirados, ...) recuerda a Weingreen, J., *A Practical Grammar for Classical Hebrew* (Oxford-New York ²1959). De ésta, sin embargo, se podría haber tomado el doble modo **de** transcribir las *b^egadk^efat*, según sean explosivas o aspiradas, pues en la de Enrique Farfán se simplifica demasiado.

Soy de la opinión de que a las gramáticas de lenguas extranjeras se ha de añadir un apéndice con las soluciones de los ejercicios. En ésta, no se dan facilidades para la resolución de los problemas, lo que reduce, por tanto, sus posibilidades de uso: vale sólo para cursos dirigidos por un profesor. La experiencia, sin embargo, nos dice que lenguas como el hebreo, el arameo, el ugarítico, ... son utilizadas en buena parte por personas autodidactas, que se han dejado seducir por la fascinación del Próximo y Medio Oriente Antiguos. Son de alabar, en este sentido, los textos para el estudio del egipcio jeroglífico y neo-egipcio publicados por el centro Khéops-Égyptologie de París, con los que se puede trabajar cómodamente en casa y llegar a leer con desenvoltura textos importantes del Antiguo Egipto. También en Francia, y en lo que al hebreo se refiere, ha sido publicado un libro con las soluciones de los elaboradísimos y completísimos ejercicios de la ya mencionada gramática de J. Weingreen: *Hébreu Biblique: Méthode élémentaire. Corrigés des exercices* par Dominique de la Maisonneuve sous la direction de Jean Margain (Paris 1987). Algo así cabría hacer en castellano con futuras gramáticas o reediciones de las ya existentes.

Puesto que en el Estado de Israel se habla hebreo moderno, no se puede ignorar que el interés por esta lengua ha comenzado a revivir, por lo que estimo conveniente que en una gramática actual debe constar algún tipo de información sobre la pronunciación del hebreo antiguo en contraste con el moderno. En las universidades estatales españolas, en las que se enseñan lenguas semíticas, se conceden becas para estudiar hebreo moderno en Israel; es lógico, pues, que un estudiante se plantee la cuestión de si el texto hebreo ha de ser leído con la misma pronunciación con que lee el periódico en el kibbutz. En esta gramática que presentamos no se atiende a este aspecto. Puede ser un complemento interesante la lectura de Sáenz-Badillos, A., *Historia de la lengua hebrea*, Colección Estudios Orientales, 2 (Sabadell 1988) 272-278. Pero, además, como en la gramática de Farfán Navarro se pretende hacer gustar al estudiante de teología de las delicias del texto hebreo, creo que enseñarle a leer en voz alta, a saborear las asonancias, las aliteraciones, la paronomasia, ... y todos los recursos sonoros ordenados a la proclamación del texto sagrado, es algo que debería ser tenido en cuenta en una próxima edición. Lo han hecho, en forma breve, Carrozzini, A., *Grammatica della lingua ebraica* (Casale, ²1978, reimp.) 215; en forma larga, Ramírez, A., *Nociones de gramática hebrea y Crestomatía* (Bilbao ⁵1924) 132-137.

En la Crestomatía debería estar Génesis 1 El contenido de este capítulo es importante desde muchos puntos de vista, pero, además, dándolo

a conocer, se incorpora el incipiente hebraísta a ese innumerable grupo de estudiantes que, a lo largo de la historia, se han preciado de repetir de memoria los primeros versículos de la Biblia. Génesis 1, 1 se halla en el ejercicio de la p. 11, pero el lector se expone a tener que leerlos todos si busca alguno en particular, porque falta un índice con los libros, capítulos y versículos bíblicos a los que el autor ha recurrido para confeccionar los ejercicios. Un buen estudiante de hebreo debe conocer —e incluso memorizar— el primer capítulo de la Biblia, al igual que el de griego el comienzo de la Odisea o el de español el del Quijote. Por otra parte, el lector que ignore lo más elemental de la crítica textual se sorprenderá con las anotaciones que aparecen al pie de los textos bíblicos de la *Crestomatia*, donde se reproducen las notas críticas de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Podría haberse ofrecido una breve explicación en la sección que trata de los acentos ordinarios y los poéticos.

La editorial ha recortado demasiado los márgenes del libro. Tal vez se deba a que, deseando mantener el mismo formato para todos los volúmenes de la colección, si se hubiera reducido el texto, el lector podría haber tenido dificultades para reconocer algunos puntos vocálicos.

Brindamos a Enrique Farfán estas sugerencias porque estamos seguros de que esta obra será reeditada. Está bien hecha. Se llega a asimilar fácilmente lo que enseña. Es, además, como las gramáticas que se estudiaban antes: el autor se pone en la mente del alumno y le explica previamente algunas formas lingüísticas propias de su idioma para que pueda entrar con una mayor comprensión en la nueva lengua que se le propone. Así en este libro. Estudiando hebreo, se llega a conocer mejor el castellano.

El autor debería haber sacado antes esta obra a la luz. Los profesores de hebreo de los centros de estudios eclesiásticos de España se lo hubieran agradecido, pues durante muchos años ha habido que recurrir a manuales antiguos, superados por el creciente empuje de importantes gramáticas publicadas en otras lenguas. Ahora, con esta *Gramática elemental del hebreo bíblico*, sólo cabe esperar que el interés por el estudio de esta lengua se revitalice, ya que con esta publicación se ofrece a los hispanoparlantes una nueva oportunidad de adentrarse y profundizar en el texto hebreo del Antiguo Testamento.

Jorge Juan Fernández Sangrador
Oviedo