RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal,* I. *La Royauté — Le Règne — Le Royaume de Dieu. Cadre de la relève apocalyptique,* BEphThLov 50 (Leuven, University Press, 1979) 330 pp.

El autor nos ofrece el tercer volumen de sus estudios sobre la esperanza mesiánica (1968, 1974, 1979), planeado como el primero de una trilogía sobre el segundo relevo (el primero es el profético) del mesianismo regio: el relevo apocalíptico, cuando surgió la figura del Hijo del hombre. Como prolegómenos, describe primero someramente la apocalíptica: sus documentos, sus criterios, sus elementos constitutivos y su alcance neotestamentario. Luego presenta una bibliografía escogida de las publicaciones entre 1833 y 1978. Ya en el c. 1 señala que los exegetas subrayan, tanto en las especulaciones apocalípticas judías como en las tradiciones cristianas, la espera del Reino de Dios y el papel confiado a un personaje enigmático, el Hijo del hombre, para la venida y aún la realización de este Reino (p. 17). En el c. 3 plantea el estado de la cuestión. Nota que el tema de la realeza divina no beneficia de una atención particular en la mayoría de las teologías recientes del A.T. Raros son hoy los exegetas que hacen remontar hasta la época mosaica el reconocimiento de Yavé como rey de Israel, pero la abundante atestación profética y pietista de la realeza de Yavé ha repercutido, no sólo en la literatura apocalíptica sino igualmente en diversos escritos históricos o legendarios tardíos, así como en algunos textos sapienciales, tanto helenísticos como palestinos (p. 77-87).

El c. 4 (p. 89-214) analiza la realeza de Yavé en el Salterio. En las tres primeras colecciones del salterio, la realeza de Dios nos aparece ya bajo aspectos muy diversificados. Es proclamado rey celeste y rey cósmico. Posee y manifiesta su realeza sobre la tierra de triple manera (intervenciones guerreras, plano moral y social, plano estrictamente religioso). Se abre también una perspectiva futurista. En la cuarta colección, los Sal. 90-106 contienen la mayor parte de los poemas que desarrollan más directamente el tema de la realeza de Yavé. Son salmos que se escalonan desde casi la época davídica hasta después del exilio. En el salterio la concepción más antigua es la de una realeza celeste. De la concepción de un Dios «creador» se ha pasado a la de un Dios soberano de la tierra, realeza en beneficio de un pueblo escogido. Los tres aspectos de la realeza de Yavé: cósmico, histórico y ético, bien atestiguados antes del exilio, reaparecen y obtienen nuevos desarrollos tras la gran catástrofe nacional. Toma gran desarrollo el tercer aspecto. Por último la realeza de Dios tiende a desbordar los confines de Israel y atañer a las naciones.

Universidad Pontificia de Salamanca

El c. 5 pondera la realeza de Yavé en los textos vetero- e inter-testamentarios fuera del salterio. Ex 15, 17-18; Num 23, 21 y Deut 33, 5 hacen remontar la creencia en la realeza divina a un período anterior a la instauración de la monarquía. Los tres pasajes concuerdan en situar el ejercicio de la realeza sobre la tierra, en la soberanía que Yavé asume para Israel y que se realiza ante todo en intervenciones guerreras. De Is 6, 4 y 1 Re 19-22 resulta que desde mediados del período real, tanto en el norte como en el sur, está netamente atestiguada la creencia en la realeza de Yavé. En otros textos posteriores al exilio, las referencias a la realeza no han cesado en Israel, pero, consecuencia de esperanzas decepcionadas, han ido tomando un cariz futurista, escatológico o aún apocalíptico. Es el caso de Miq 2, 12-13; 4, 6-7; Is 24, 23; Zac 14, 9.16-17. Fuera de la insistencia sobre la soberanía de Yavé, que se manifiesta en el curso de la historia en beneficio de Israel, los escritos proféticos apenas señalan los otros aspectos (cultual, celeste, y cósmico) de la soberanía divina que hemos encontrado en el salterio. Hay alusiones a la realeza divina en 2 Cron. La creencia está igualmente atestiguada en escritos populares (Jud, Tob, Est) casi siempre en un contexto de oración. Es afirmada sobre todo en oposición a los imperios terrestres y falsos dioses, subrayando el aspecto celeste y el histórico. El tema reaparece en los textos sapienciales. En los apocalípticos (Dn), se trata no sólo de proclamar el reinado presente del Dios de Israel sobre los imperios de este mundo, sino de anunciar la venida de un reino divino nuevo, que pondrá fin a todas esas soberanías. La creencia en la realeza de Dios parece haber tomado un impulso nuevo durante el período intertestamentario. La aproximación de la realeza de Yavé con el Día de Yavé, que se manifiesta distintamente en Zac 14 e Is 24, ha encaminado el mensaje del reinado de Dios hacia su etapa última, el de su revelación escatológica y apocalíptica.

El c. 6 (p. 265-274) expone someramente los orígenes y desarrollo de la creencia veterotestamentaria en la realeza de Yavé; y el c. 7 (p. 275-302) la relectura neotestamentaria de las tradiciones bíblicas sobre la realeza divina. Es una relectura pluralista de las tradiciones anteriores. Los escritos del N.T. se detienen poco en la titulación real de Dios y su Hijo, pero consagran más atención a la presentación del Reino.

Da la impresión de que este estudio consta de dos partes trabajadas muy desigualmente. Un estudio monográfico de los salmos, con peculiar atención a los datos sobre la realeza, y una rápida supervisión del resto de la documentación que tiene algo que decir sobre el tema. Hay que reconocer que el que es capaz de ofrecer la presentación exegética, detallada y bien informada, del c. 4 (más la amplia bibliografía reseñada en p. 323-325), se gana una cierta confianza para sus rápidas afirmaciones de los otros capítulos.

Ramón Trevijano

A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección. Estudio de los textos del targum palestinense sobre la resurrección*. Biblioteca Teológica Granadina 18 (Granada: Facultad de Teología 1978) 222 pp.

Poco a poco se va perfilando lo que casi podríamos llamar «escuela de targumistas españoles». La expresión no me parece exagerada, si tenemos en cuenta los trabajos de A. Díez Macho, al que podemos considerar como el maestro de esta nueva escuela, y los de D. Muñoz León sobre el Memra

Universidad Pontificia de Salamanca

de Yahveh, E. Cortés sobre los discursos de adiós en la Biblia, M. Pérez Hernández acerca del tema mesiánico, y éste último de A. Rodríguez Carmona, a más de otros menores. Tales trabajos se sitúan en continuidad con la mejor tradición española sobre estudios semíticos. enlazando con la clásica generación renacentista de la Universidad de Alcalá, y en el actual contexto del renacer de los estudios targúmicos, en los que se integran nombres como Lyonnet, Le Déaut, Mac Namara, Potin y otros.

El presente trabajo de A. Rodríguez Carmona, profesor de S. Escritura en la Facultad Teológica de Cartuja en Granada, aborda ciertamente un tema importante, el del pensamiento sobre la resurrección en el mundo judío intertestamentario, completando así una laguna existente, aún después de los trabajos de G. Stemberger, G. W. E. Nickelsburg y H. C. C. Cavallin, en los que precisamente se dejan de lado las fuentes targúmicas. Sin alcanzar resultados soprendentes, el autor consigue ciertamente mostrar, que todo un conjunto de ideas y creencias sobre este tema eran populares en los siglos primeros de nuestra era, con lo que esto tiene de importancia para una posible repercusión en el NT y en los primeros autores cristianos.

Se trata de un trabajo de primera mano, con buena base documental y una rica aportación de textos. Con acierto, el libro se estructura en cinco grandes capítulos, seguidos de otro más de conclusiones. En los primeros se estudia a fondo el contenido doctrinal del targum palestino acerca del tema, partiendo de criterios terminológicos: textos en los que se emplea la categoría «resucitar» (*qwm*), textos que usan la categoría «vivificar» (*ḥyh*), textos que asocian los temas voz —conmoción de la naturaleza— resucitar, textos que afirman el dominio de Yahveh sobre el mundo de los muertos, y un texto que asocia la resurrección a la invasión de Gog. El método es el común en este tipo de estudios. tras presentar una visión sinóptica del texto arameo en los diversos targumes (o targumin, o targumim; deberían ponerse de acuerdo los autores españoles para usar una terminología común) y situar el pasaje en su contexto litúrgico sinagogal, se hace un estudio de crítica literaria, seguido por otro acerca de las fórmulas doctrinales encontradas. En este momento se añade una investigación sobre el tema en otras fuentes judías y cristianas, con intención de individuar el origen de la tradición o fórmula contenidas en el targum. En todos los casos la documentación es buena y abundante, con un uso de fuentes, tanto editadas como manuscritas, notable.

Los resultados de esta investigación son, como cabía esperar, muy interesantes, tanto para establecer el mundo de creencias populares judías sobre la resurrección, como para conocer, y esto es quizá lo más interesante, el conjunto de fórmulas dogmáticas, catequéticas y litúrgicas, en que este dato se ha expresado, con todos sus paralelismos y limitaciones frente a la creencia cristiana en la resurrección. El capítulo sexto, que elenca ordenadamente estos resultados, harán bien en consultarlo los exegetas neotestamentarios y los teólogos bíblicos y dogmáticos, que traten sobre la resurrección en el NT.

Junto a los valores ya señalados de esta obra, quisiera subrayar el acertado tratamiento litúrgico que se ha dado a los textos targúmicos, usando con acierto los datos aportados por trabajos recientes, como el de J. Potin sobre la fiesta judía de Pentecostés y, sobre todo, el magnífico trabajo de C. Perrot acerca del orden de las lecturas bíblicas en las sinagogas palestinenses. Ello pone de manifiesto la necesidad absoluta de tener en cuenta este contexto litúrgico, para poder hacer una exégesis inteligible y completa de los textos targúmicos.

Universidad Pontificia de Salamanca

El lector, sin embargo, desearía un estudio más detallado sobre la datación de las tradiciones y fórmulas clave contenidas en los textos estudiados. Quien haya abordado el estudio del targum sabe lo difícil y espinoso que es este tema, aún después de las inestimables orientaciones metodológicas de la genial Renée Bloch. Pero el tema abordado pide, por su importancia para el estudio del NT, que se haga el esfuerzo. Por lo demás, creo que el material para ello está todo en el libro, aunque quizá pudiese ampliarse con una mayor consulta de Filón y Flavio Josefo, siempre interesantes para fijar una datación de tradiciones relativamente tempranas. A mi juicio no basta con la breve nota de las pp. 168-169, que podría dejar escéptico a más de un exegeta neotestamentario. Igualmente se echa de menos un capítulo importante, como sería el de la comparación de las fórmulas resurrecionistas del targum con las del NT. Aunque parte de este trabajo está hecho y hay numerosas alusiones al tema a lo largo de la obra, sería conveniente una síntesis de la cuestión, evitando lógicamente todo «pantargumismo inútil», pero abriendo cauces al exegeta neotestamentario, para el que no resulta siempre fácil la incursión por el complicado mundo de la literatura judía intertestamentaria en general, y de la targúmica en particular. En este capítulo, que ciertamente podemos esperar del autor, convendría tener en cuenta, entre otros pasajes, Hech 2, 22-37; 3, 22.26 y 4, 2, en los que Díez Macho ha individuado una interpretación derášica en la línea del «resucitar» (*qwm*) (cf. *Sefarad* 25, 1975, 88).

En cuanto a la edición, que de la obra ha hecho la Editorial de la Facultad Teológica de Granada, es buena y clara, a pesar de no ser una tarea fácil. La técnica empleada para reproducir los originales arameo, dentro de las limitaciones que tiene, es buena, y sigue el sistema, ya varias veces adoptado, de reproducir los textos escritos en caracteres hebreos con máquina de escribir, de manera que no se encarezca excesivamente la edición. Hay muy pocas erratas. Una significativa en p. 124, línea anteúltima: donde dice «armas», debe decir «almas». En conjunto, para finalizar, hay que decir que estamos ante una obra de primera mano, seria y bien construida, por la que ha de felicitarse el autor, a la editorial, y se ha de felicitar la investigación bíblica española.

J. M. Sánchez Caro

S. Herrmann, *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento* (Salamanca, Sígueme, 1979) 462 pp., 8 mapas en blanco y negro.

La editorial Sígueme, con un criterio que es de alabar, presenta al público español la Historia de Israel de S. Herrmann, profesor de AT en la Facultad Teológica de la Universidad de Bochum, Alemania, del cual hasta ahora no existía obra alguna traducida al castellano. S. Herrmann, que escribió esta Historia en 1973, se ha acreditado en el mundo de la investigación bíblica con serios trabajos sobre literatura egipcia, los profetas, la profecía en la época del exilio babilónico y otros estudios de historia israelita antigua. La presente obra es un trabajo serio, sobrio, de lectura no fácil, muy documentado y en el cual, con una línea equilibrada, presenta la Historia de Israel desde la Prehistoria hasta la época de Alejandro Magno. Su valor máximo radica en la capacidad sintética de exposición y en el magnífico y amplio conocimiento del estado de la cuestión sobre cada tema, tratado con bibliografía actual y completa.

Universidad Pontificia de Salamanca

La presentación, como es habitual en esta editorial, es buena. La traducción, sólo pasable. No se ha solucionado bien el problema de las transcripciones, aceptando sin más las del libro alemán, lo que a veces dificulta la comprensión. Así por ejemplo, transcribir «jam kinärät» (p. 26, n. 20) no dice nada al lector español desconocedor del alemán; igualmente la transcripción «chapiru» (p. 76) por «ḥapiru», la de «Kadesch» (p. 96) por la más general, usada otras veces, de «Cades», o la raíz hebrea schft (p. 151), cuando sería más claro šft. Aunque este problema aún no está solucionado entre los exegetas españoles, aceptar sin más, y sin advertir, el sistema alemán tiene sus riesgos. En cuanto a la traducción como tal, se podría haber cuidado un poquito más. Algunos ejemplos: en vez de hablar de las «Mari-Briefe», se podría haber hablado simplemente de las «Cartas de Mari» (p. 17, n. 6); es necesario corregir traducciones casi incomprensibles como las de p. 136, p. 180, n. 14, y el uso de términos como «antefechación» y «postfechación» (p. 241), que hubiera sido mejor traducir por «antedatación» y «postdatación». Igualmente convendría que el traductor o el adaptador cuidasen de dar las obras traducidas al castellano en su título castellano actual, sobre todo cuando se trata de obras no alemanas y tan clásicas como la Arqueología de Palestina de K. Kenyon (p. 132, n. 36) y las Instituciones del AT de R. de Vaux (p. 183, n. 23). Y, puestos a pedir, tampoco estaría de más que una obra, que será usada por estudiantes de S. Escritura, llevase también, cuando se citan textos orientales, la referencia, cuando exista, a traducciones que existen en nuestra lengua, como son la obra de J. B. Pritchard, *La sabiduría del Antiguo Oriente* (Barcelona 1966), y la de M. García Cordero, *Biblia y Legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977). A pesar de estos defectos, es de agradecer que esta editorial procure al lector español el acceso a una obra no fácil de traducir y que puede calificarse de seria, informada y actual.

J. M. Sánchez Caro

E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel. A Study of Syntax and Vocabulary as guides to Redaction in Mark*, SNTSt MS 33 (Cambridge, Cambridge University Press, 1978) IX-196 pp.

El autor trata de proseguir la línea de investigación del uso marcano y precisarla en ciertos puntos con un estudio más detallado del uso lingüístico, tanto en el material de la fuente (S) como en el redaccional (R), teniendo en mente su alcance para la teología del evangelista. Pone a prueba unos 18 rasgos del uso marcano, adelantados por Turner, Hawkins y otros. Tras una lista y clasificación de versículos redaccionales (p. 10-24) trata de descubrir si pueden deducirse criterios lingüísticos para la redacción sólo a partir de un examen de la sintaxis y del vocabulario del autor puesto que las características clasificadas como redaccionales no han sido puestas a prueba a fondo sobre si deben de retrotraerse a las fuentes más que a la mano del evangelista. Cuando un término es usado frecuentemente en R y es raro en S, se lo considera indicativo de la teología e interés especial del evangelista; pero la falta de frecuencia puede ser tan significativa del vocabulario propio del evangelista como la frecuencia. El editor ha redactado a imitación de sus fuentes. El análisis literario basado en crítica formal nos permite detectar aproximadamente 106 perícopas ensambladas por la redacción, cuya mano puede verse también en S, al traducir o parafrasear tradi-

Universidad Pontificia de Salamanca

ción oral o escrita aramea. Puede haber así redacción en la fuente y dichos o expresiones tradicionales repetidos o usados en vínculos editoriales.

En la segunda parte Pryke analiza los rasgos sintácticos considerados como posibles guías al estilo del autor: a) Cláusulas parentéticas (24 de éstas son casi ciertamente redaccionales, otras 4 también y 1 probablemente no); b) Genitivo absoluto; c) Participio como verbo principal; d) *pollà* acusativo; e) *légô hoti;* f) *árkhomai* + infinitivo; g) *eythys* y *kaì eythys* (aunque aquí el autor está usando consciente o inconscientemente un rasgo del estilo de su fuente); h) *pálin* (con énfasis en el ministerio de enseñanza y la crucifixión); i) participio «redundante»; j) tiempos perifrásticos; k) impersonales; l) *hôste* + infinitivo; m) dos o más participios antes o después del verbo principal; n) *gár* explicativo.

En la tercera parte hace un elenco del vocabulario redaccional marcano usado más frecuentemente por el autor. Por ejemplo, de un total de 38 usos de *ókhlos* atribuye 20 a la redacción. Un primer apéndice ofrece los versículos redaccionales clasificados por sus principales rasgos sintácticos y la lista del vocabulario usado más frecuentemente. Un segundo apéndice enumera el texto redaccional de Marcos. Sigue el texto del evangelio en que distingue con negritas lo que es posible S dentro de un R indiscutido (p. 151-176). La obra concluye con una bibliografía selecta e índice de pasajes citados.

Los estudios de discernimiento de fuente y redacción en un documento como Mc se presentan a caer en circularidad. Una vez asentada la distinción mediante un determinado método (juicio literario, crítica formal) se construye otro (lingüístico) a partir de esa base. Pryke es consciente de este riesgo y ha tratado de precisar los criterios lingüísticos; pero no vemos claro que haya logrado romper la circularidad. Dentro de un mismo criterio lingüístico marcano, detecta una mayoría de usos R frente a una minoría S con toda una serie de posibles casos de conversión de S a R. Ello evidencia que en la aplicación de los criterios de vocabulario y sintaxis sólo se puede llegar a un grado de probabilidad (y más teniendo en cuenta que, como destaca Pryke, Mc puede estar siguiendo el estilo de su fuente). Creemos que la precisión sólo se puede lograr por la convergencia de métodos, que, aunque incompletos en sí mismos, pueden contribuir a iluminar los puntos más oscuros.

R. Trevijano

C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist*, FB 33 (Würzburg, Echter, 1979) XV-247 pp.

El primer objetivo de este estudio lo constituyen las tradiciones de la filiación divina de Jesús dentro del contexto de la teología de Marcos. En el c. 1 (El comienzo del evangelio. Mc 1, 1) observamos que su perspectiva viene a ser como una síntesis de la de H. Baarlink (1977) y de la del que esto escribe (1971) al concluir que el comienzo del evangelio de la iglesia es la vida y muerte de Jesús de Nazaret, pero, por su presentación de Juan, el evangelista es capaz de hacerlo ver como el primero que de hecho predica el evangelio. Como título, el v. 1 no sólo introduce al evangelio tradicional sobre Jesús, sino que pone el comienzo de su proclamación en el ministerio histórico del Bautista. Esta proclamación se refleja en los títulos confesionales Mesías e Hijo de Dios. El c. 2 destaca que al contar de nuevo

Universidad Pontificia de Salamanca

la historia de Mc 1, 9-11 Marcos no ha subrayado su significado apocalíptico sino el cristológico. Tras discutir las diversas interpretaciones del v. 11, considera que ninguno de los esquemas propuestos basta para explicar el trasfondo del versículo entero y en particular la designación de Jesús como Hijo Amado. Ve probable que el v. 11 sea el resultado de un doble desarrollo dentro del proceso de tradición: primero el uso de Is 42, 1 en un contexto apocalíptico y luego la influencia de Gen 22 para reflejar una teología de la muerte de Jesús. En el c. 3 trata de los gritos de los espíritus impuros en Mc 3, 7-12. El autor no conoce todavía la monografía de W. Egger (1976) sobre los sumarios marcanos, aunque sí cita un artículo previo de este autor. Concluye que Mc ha introducido aquí la confesión gentil cristiana de la filiación divina. Que Jesús no permita esta proclamación queda en paralelo con 8, 32-33. Ve en el relato de la revelación del Hijo, Mc 9, 2-8 (c. 4), una especie de síntesis cristológica de la primitiva Iglesia. Que Jesús sea aquí designado como el Amado de Dios frente a Moisés y Elías, sería simplemente una variación del esquema ya desarrollado en la tradición más temprana de la narración sobre el bautismo. Para Mc el entero relato no apunta a una futura existencia de Jesús, sino que habla de su status real, aunque escondido, sobre la tierra. El Ungido Siervo de Dios es también el Amado Hijo que participa en la gloria de Dios. El c. 5 enfoca el rechazo del Hijo (Mc 12, 1-12) para concluir que el motivo cristológico es el dominante en la parábola y que el evangelista a su vez ha subrayado este aspecto. El c. 6 comenta la hora del Hijo. Primero, Mc 13, 32: descartada la autenticidad, no queda claro si se decide por un origen marcano o premarcano del dicho. Después, Mc 14, 32-42: donde distingue los elementos premarcanos y en cuanto a la redacción marcana concluye que es aquí, dentro de la teología del evangelista, donde las tradiciones respecto al Hijo de Dios (1, 11; 9,7; 12, 6) y las del Hijo del hombre sufriente, que han corrido paralelas, quedan reunidas. Al crear un paralelo entre los sufrimientos de Cristo y los de los cristianos y relacionarlos ambos con el concepto de la hora escatológica, Mc ha reorientado la expectación de la parusía y minimizado la importancia de la cristología sobre la que se basaba. Lo que le interesa a Mc es el sentido escatológico del sufrimiento, de Jesús y de sus seguidores. El c. 7 pondera la confesión del Mesías, el Hijo de Dios (Mc 14, 61-62). Combinación de alusiones cristológicas que parece sólo posible en la comunidad postresurrección. Al afirmar que Jesús, a quien los judíos creían maldito por Dios por su crucifixión, no era otro que el Mesías e Hijo único de Dios, los primitivos cristianos eran considerados culpables de blasfemia legal. La escena del juicio de Jesús ante la corte judía representa precisamente esta situación. Para Mc Jesús no será elevado a la filiación divina en su exaltación; ya es Hijo de Dios al estar ante sus acusadores. La añadidura de Dn 7, 13 añade a la escena la clara indicación de que la vindicación de su reclamo de filiación sólo se hará visible para ellos en la parusía. El c. 8 versa sobre la muerte y proclamación del Hijo de Dios, Mc 15, 39. Mc está trabajando con una tradición que está ya coloreada cristológicamente al presentar la muerte de Jesús en términos de la del hombre de Dios sufriente; pero cuya muerte es única al tener significado escatológico. Con los retoques de la redacción marcana, el Hijo de Dios proclamado en el Evangelio es en verdad el Amado Hijo que pende muerto en la cruz. El misterio que confronta a las mujeres en la tumba no es el de la visión, sino el de la proclamación. En este sentido son más típicas de la comunidad que lo son los Doce. Como nota conclusiva destaca nuestro autor que la teología del

Universidad Pontificia de Salamanca

Hijo de Dios en Mc se apoya firmemente en los fundamentos de las tradiciones que el evangelista ha usado. La obra termina con los índices de abreviaturas, bibliografía, referencias bíblicas y autores modernos citados.

Es una tesis bien trabajada, con todas las cualidades y limitaciones que ello incluye. Cada tema es estudiado, comenzando por los problemas textuales y análisis del texto o los problemas de tradición y redacción, concluyendo con el análisis de los puntos que parecen contribución específica de la redacción del evangelista. En ocasiones parece quedar indeciso ante la diversidad de opiniones de la literatura exegética más actual. Tradición y redacción son categorías que centra en la esfera literaria, esquivando la cuestión del paso de la primera a la trasmisión de los hechos originales; pero es algo que corresponde de lleno a lo ya anunciado en el subtítulo: estudio de la tradición premarcana (si subrayamos el adjetivo con el sentido de uso inmediato) y su redacción por el evangelista.

R. Trevijano

G. Bornkamm, *Pablo de Tarso* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1979) 332 pp.

La obra traducida ahora al español por Ed. Sígueme apareció en alemán en 1969, y antes de dos años había sido traducida ya al inglés, al francés y al italiano. Es un libro que se lee con gusto, pues Bornkamm sabe dar interés a la exposición, aún tratándose de puntos doctrinales a veces bastante abstrusos.

El libro contiene dos partes. Una primera, titulada «Vida y acción», que viene a ser una biografía de Pablo desde su «nacimiento en Tarso a comienzos de nuestra era... hasta su martirio en Roma bajo Nerón, al comenzar los años sesenta» (pp. 31-155); y una segunda, bajo el título «Mensaje y teología», en la que el autor va analizando los puntos más característicos del mensaje paulino (ley, mundo, justicia de Dios, salvación, presente y futuro...) que, al decir de Bornkamm, bien podemos considerar como «una interpretación y un desarrollo del kerygma de la primitiva comunidad cristiana» (pp. 157-302). Termina con tres apéndices: «Cartas paulinas auténticas y no auténticas» (pp. 303-305), «Problemas de crítica literaria de 1-2 Cor., Flp. y Rom.» (pp. 307-311), «Cristología y justificación a propósito de Rom. 1, 3 s. y 1, 16 s.» (pp. 313-315).

Tratándose de G. Bornkamm, uno de los mejores especialistas actuales en estudios del primitivo cristianismo, su obra necesariamente ha de resultar interesante: un perfecto conocimiento de la problemática paulina y un saber concentrarse en lo esencial, dentro de una exposición sencilla, clara y bien ordenada. Sin embargo, él mismo reconoce que su actitud de reserva histórica frente a las noticias del libro de los Hechos, «al lector de la Biblia acostumbrado a lo tradicional y a los representantes de la investigación, que todavía son conservadores, se les antojará desmesurada» (p. 22). Así es y, por mi parte, creo que con razón. Esto hace que la biografía de Pablo, que presenta Bornkamm, resulte bastante recortada. Algo parecido habrá que decir de su teología, al no admitir como de Pablo sino siete cartas, excluyendo la segunda a Tesalonicenses, Colosenses, Efesios y Pastorales. No creo que haya base objetiva seria para excluir todas esas cartas ni para decir que todas las noticias de los Hechos sobre formación de Pablo en Jerusalén «delatan demasiado claramente la tendencia de Lucas a caracterizarle como judío de origen y a ponerle en relación con Jerusalén» y, consiguientemente,

Universidad Pontificia de Salamanca

no son de fiar (p. 33). Igual se diga de otras muchas afirmaciones que están apoyadas más o menos en el mismo principio: no fiabilidad para la presencia de Pablo en la lapidación de Esteban (p. 48), para su vinculación a Bernabé en la predicación de Antioquía (p. 65), para su papel más bien informativo en la asamblea de Jerusalén (p. 72), etc. También me parece desmesurada esa libertad que supone en otras narraciones de los Hechos, v. gr. en los relatos a partir de la prisión en Jerusalén (Act. 21. 27-28, 30): «esa larga serie de prolijos relatos... corresponden a la obra literaria del narrador... que quiere poner ante los ojos de los lectores de su tiempo, en unos cuadros impresionantes, las relaciones entre cristianismo y judaísmo en la conducta misma del insigne preso... habiendo utilizado para la narración dramatizada del viaje hasta Roma un material literario no circunscrito a Pablo en su forma original, completándolo de la manera más oportuna, tal como por otra parte sabemos de la literatura helenista novelesca y de viajes» (pp. 149-153). ¿Hay base objetiva suficiente para esas afirmaciones?

L. Turrado

2) DOGMATICA

Ch. Duquoc, *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria,* Trad. de A. Ortiz, Verdad e Imagen 56 (Salamanca, Ediciones Sígueme 1978) 120 pp.

Pequeño libro donde, con sobriedad expositiva y enorme poder de evocación, desde los fundamentos históricos del cristianismo y la problemática del hombre actual, se realiza un juicio de condena contra el Dios de la tradición filosófico-teológica. Reo es el «absoluto», un tipo de Dios edificado por el pensamiento filosófico-religioso, con independencia de Jesús y de su praxis (pp. 18-26). El juicio abierto comenzó ya en tiempo de Arrio y recibió su primera sentencia en Nicea; Arrio identificaba a Dios con el ser supremo de la metafísica griega, de tal manera que el hecho y figura de Jesús se convertía en dato secundario; al condenar como herejía esa postura, fijando su fe en el «homousios», la Iglesia declaró que es imposible desligar a Dios de Jesucristo (pp. 27-38). En esta perspectiva se sitúa la visión del evangelio: Jesús no ha predicado ningún tipo de Dios como entidad suprema; le ha expresado en una acción liberadora (desde el transfondo de un Espíritu Santo concebido como energía de transformación) y le ha invocado íntimamente como a Padre (pp. 39-51). En esta línea se interpreta y recupera la historia israelita: frente a quienes consideran el antiguo testamento como documento doctrinal que ha fijado la imagen de Dios, Jesús lo entiende como testimonio de una acción liberadora donde Dios aparece básicamente como fuente y poder de libertad (pp. 52-66). Partiendo de aquí se interpreta la fe del nuevo testamento y de la iglesia antigua: el símbolo trinitario es la expresión de aquella voluntad radical de no separar a Dios de la acción liberadora de Jesús y del poder transformante del Espíritu (pp. 67-77).

Hasta aquí la línea expositiva del Duquoc, con su intento por destacar lo que podríamos llamar la gran esquizofrenia del pensamiento cristiano. a) Por un lado, el Nuevo Testamento, la liturgia y la misma fe primitiva han combatido la existencia de una especie de «absoluto divino» independiente de Jesús y de su obra; de Dios sólo se habla en un contexto de

Universidad Pontificia de Salamanca