

## RECENSIONES

### 1) SAGRADA ESCRITURA

V. Collado Bertomeu, *Escatologías de los profetas. Estudio literario comparativo* (Valencia, Institución San Jerónimo 1972) 336 pp.

La monographie de V. Collado Bertomeu est parue en 1972. Presque totalement absente des bulletins de recension et, par conséquence, rarement citée, elle est loin d'avoir reçu l'attention qu'elle mérite. Nous permettra-t-on, à ce propos, une remarque d'ordre général qui n'est pas sans expliquer le cas particulier? La disgrâce dans laquelle la conjoncture politico-économique des temps actuels a précipité les langues romanes (italien, français, espagnol) est en voie de retentir, de la façon la plus négative, sur les sciences exégétiques. De toute évidence, les jeunes relèves de l'exégèse anglo-allemande ignorent les langues et accusent de ce fait une provincialisation progressive peut-être hautaine, mais certainement appauvrissante.

Ceci dit, revenons au livre de Collado. Qu'y trouvera-t-on? Une étude comparative de plusieurs textes prophétiques qui ont en commun de traiter un même argument: le drame de la fin des temps. Les sections passées en revue sont: Is 24-27; 34-35; 65-66; Ez 38-39; Jl 3-4; Mi 4-5; Za 14. Volontairement, l'auteur a écarté les questions de filiation ou de dépendance. Sa thèse est essentiellement descriptive et sa finalité prévalamment informative: diriger l'attention sur un certain nombre de faits littéraires que des esprits excessivement préoccupés d'explications génétiques risquent d'oblitérer. Collado passe ainsi du problème de l'eschatologie à celui des «eschatologies». En d'autres termes, non seulement il existe un ensemble de représentations disséminées sur le drame de la fin des temps, mais diverses *unités littéraires*, —parfaitement repérables—, ont pour objet d'évoquer ce drame. L'intéressant est que les «eschatologies» —d'horizons littéraires disparates— se recourent par l'identité des motifs.

Le livre se compose de deux parties. La première, analytique, commence avec l'énumération et délimitation des motifs: convocation ou venue des nations —attaque contre Israël —le reste— les jugements des nations —le jour eschatologique— l'intervention de Yahvé —les phénomènes cosmiques d'accompagnement— le châtimeut de l'ennemi— le nouvel ordre eschatologique. Ces motifs, comme autant de pierres, sont reprises dans la construction particulière de chaque péricope considérée. La question surgit alors. Existe-t-il un formulaire eschatologique? La réponse ne manque pas d'intriguer. Il n'y a pas de formules fixes. C'est à peine si les termes eux-mêmes se correspondent d'une section à l'autre. Malgré cela, les textes étudiés coïncident par le contenu. Soit dit en passant, la constatation qu'une tradition diffuse peut

exister sans le support d'un vocabulaire spécialisé devrait porter un coup sérieux à la confiance sans discernement que trop d'exégètes reposent dans les arguments de statistique verbale. Les motifs peuvent circuler sans emprunter le canal des expressions stéréotypées.

La seconde partie de la thèse, synthétique, précise dans la pluralité des motifs l'élément unificateur, en l'occurrence le motif du jugement. Suit un chapitre récapitulatif sur le nouvel ordre eschatologique: fin de tout exil et rétablissement du reste d'Israël —abondance de l'eau et des fruits de la terre— Jérusalem cité inviolable —le festin sur le Mont Sion— la reconnaissance universelle de Yahvé. Dans un appendice Collado examine quelques eschatologies «fragmentaires» (Is 13; 29; 30-33; 59; 60-62; So 3, 8 ss.; MI 3; Za 12-13). Particulièrement utiles et pratiques sont les 42 pages de tables (289-331) qui, à la fin du volume, présentent: 1) les sections disposées de façon à mettre en relief les motifs qu'elles renferment, 2) le vocabulaire extrêmement diversifié qui sert à exprimer les thèmes communs. 3) les différentes formulations de la sentence de jugement qui, suivant Collado, occupe une place centrale dans les «eschatologies», 4) un répertoire des contacts littéraires qui relient les «eschatologies» et les oracles contre les nations.

La monographie s'orne d'un double mérite: nouveauté de l'objet et rigueur de la méthode. Nouveauté de l'objet: la confrontation des sept sections conduit à la détection d'un nouveau genre littéraire prophétique, les «eschatologies». Bien mieux, la provenance et les attaches si diverses des sections retenues invite à penser que le drame eschatologique, caractérisé par quelques traits essentiels, constituait à une époque donnée un point commun de la foi d'Israël. L'auteur, il est vrai, n'a pas cherché à pousser sa recherche en direction d'une étude de genre. Il aurait dû, dans ce cas, s'employer à établir le *Sitz im Leben* des sections, c'est-à-dire leur enracinement sociologique. Pour H. Gunkel, la première caractéristique d'un genre est sa collocation dans la vie *du peuple*. La première fois qu'il l'utilise, Gunkel précise sans équivoque la dimension sociologique de sa célèbre formule «*Sitz im Volksleben*» («Die israelitische Literatur», *Kultur und Gegenwart*, Berlin 1906, L/VII, 53). Par un choix légitime, Collado s'en tient à comparatisme littéraire. Les ponts qu'il jette sont de *texte à texte*. Il resterait à articuler les textes sur l'histoire culturelle. Pour sa méthode délibérément descriptive et littéraire, nous considérons la thèse de Collado comme une étude propédeutique. Elle fournit le point de départ solide pour de nouveaux travaux qui, à partir de faits indiscutablement établis, s'aventureraient vers le risque des hypothèses. De par sa nature, l'exégèse est condamnée à l'hypothétique. Au moins, exigera-t-on des prémisses irrécusables. A cet égard, le travail de Collado offre toute garantie.

Le livre recensé prêterait à d'intéressants développements soit diachroniques soit synchroniques. Diachroniques: d'où proviennent les motifs synthétisés dans les «eschatologies»? Collado, sans s'y arrêter, suggère quelques réponses: guerre sainte, bénédictions et malédictions d'alliance, oracles contre les nations et, un fonds ancien de représentations mythiques. Synchroniques: une étude structurale pourrait s'inspirer du phénomène parallèle, si bien étudié par Cl. Lévi-Strauss, des récits mythiques et folkloriques. Par-delà d'indéniables différences, ces récits, collectés sous les latitudes les plus écartées, présentent d'étranges rapports de symétrie directe ou inversée, qui les fait s'accorder entre eux comme identiques ou exactement contraires (en ce qui concerne les «eschatologies», que l'on songe, par exemple, à la venue des nations tantôt belliqueuse, tantôt inversée en procession liturgique et

en l'honneur de Yahvé; à la guerre de Yahvé tantôt contre les nations, tantôt contre Israël, etc...). La thèse de Collado a la mérite d'être avant tout suggestive et stimulante. Le livre, vaut autant de plus par les questions qu'il pose que par celles qu'il résout.

Signalons quelques défauts. Dans la bibliographie et la discussion, l'on s'étonne de l'absence d'études, à notre sens, indispensables. Pour Joël, G. Bourke, «Le Jour de Yahvé dans Joël», *RB* 66 (1959) 5-31; 191-212. Pour le motif du tremblement de terre et du chaos, B. Childs, «The Enemy from the North and the Chaos Tradition», *JBL* 78 (1959) 187-98. Pour le motif de la venue des nations, A. Lauha, *Zaphon. Der Norden und die Nordvölker im A.T.*, Helsinki 1943. Sur Is 24-27, la monographie de Marie-Louise Henry, *Glaubenskrise und Glaubensbewährung in den Dichtungen der Jesajaapokalypse (BWANT 86)*, Stuttgart 1967. Enfin et surtout la monographie de H. M. Lutz, *Jahwe, Jerusalem und die Völker. Zur Vorgeschichte von Sach 12, 1-8 und 14, 1-5 (WMANT 27)*, Neukirchen 1968. Ce dernier ouvrage traite *ex professo* Jl 3-4; Is 34-35; Ez 38-39 et Za 14 et s'interroge longuement sur la provenance de la plupart des motifs eschatologiques que Collado lui-même discerne dans les «eschatologies».

Une dernière chicane. Le nombre des fautes d'impression, surtout dans les citations, franchit assez largement le seuil du pardonnable.

Les imperfections relevées n'empêchent pas le livre de Collado de prendre une place de marque parmi les ouvrages indispensables à quiconque affronte le thème de l'eschatologie vétérotestamentaire.

Rémi Lack, Rome

*Paul de Tarse, apôtre de notre temps.* Contributions de G. Benelli, P. Benoit, C. Burini J. M. Cambier... par le soin de Lorenzo De Lorenzi. Série monographique de «Benedictina», Sección paulinienne, 1 (Rome, Abbaye de S. Paul h.l.m., 1979) 806 pp.

Nos encontramos ante una especie de «suma» paulina, en la que han colaborado 33 biblistas, aparte el Card. Benelli, autor del prólogo. Los autores pertenecen a diversas confesiones cristianas, aunque la inmensa mayoría son católicos. Se trata de un volumen proyectado como homenaje a Pablo VI en su 80 cumpleaños y que luego, muerto el Papa, quedó «tal como estaba previsto» (p. 8), aunque ahora pase a ser homenaje «in memoria». La organización ha corrido a cargo de la Abadía benedictina de San Pablo extra muros, la cual, como nos dice G. Turbessi, Abad de la misma, «desde hace una quincena de años había tomado la iniciativa de Coloquios interconfesionales periódicos consagrados a la teología del Apóstol, y por consiguiente se encontraba en condiciones excepcionales para encontrar colaboradores entre amigos experimentados, conocidos por su competencia especializada en la exégesis paulina, y pertenecientes a las Universidades más variadas del mundo entero» (p. 7).

Así es como ha surgido este volumen. No se trata de un libro para especialistas en «investigación exegetica, sino de un libro de alta divulgación científica, destinado a los Pastores de comunidades cristianas a través del mundo» (p. 8), procurando «ilustrar, dentro de una perspectiva pastoral, temas relativos a la persona, a la actividad y a la doctrina del apóstol Pablo» (p. 13). Es por eso que se ha preferido no usar en los trabajos sino las «dos lenguas más accesibles al público internacional: el francés y el inglés» (p. 8).

Buscando un esquema lógico de contenidos, los 33 artículos que forman el

volumen han sido agrupados en cinco secciones o capítulos, que señalamos a continuación.

I. El hombre de Dios: A. L. Descamps, *Paul, apôtre de Jésus-Christ...* p. 25-60; L. Legrand, *Les devanciers de Paul dans la mission selon les Actes des Apôtres...* p. 61-74; P. Benoit, *Genèse et évolution de la pensée paulinienne...* p. 75-100; G. Turbessi, *L'Apôtre Paul «homme de Dieu» (Biographie spirituelle)...* p. 101-62.

II. Ante la palabra de Dios: F. Festorazzi, *Coherence and Value of the Old Testament in Paul's Thought...* p. 165-73; R. Penna, «L'évangile de la paix»... p. 175-99; M. A. Siotis, *La «chrestotés» de Dieu selon l'Apôtre Paul...* p. 201-32; F. Dreyfus, *Pour la louange de sa gloire (Ep. 1, 12.14). L'origine vetero-testamentaire de la formule...* p. 233-48; B Orchard, *Ellipsis and Parenthesis in Gal. 2, 1-10 and 2 Th. 2, 1-12...* p. 249-58.

III. Apostol y servidor: C. M. Martini, *Pierre et Paul dans l'Église ancienne. Considerations sur la tradition textuelle des Actes des Apôtres...* p. 261-268; S. A. Panimolle, *L'autorité de Pierre en Gal. 1-2 et Act. 15...* p. 269-89; R. Pesch, *Peter in the Mirror of Paul's Letters...* p. 291-309; J.... Gribomont, *Facti sumus parvuli: la charge apostolique (1 Th. 2, 1-12)...* p. 311-38; M. Pesce, «Christ did not send me to baptize, but to evangelize» (1 Cor. 1, 17a)... p. 339-362; J. Sánchez Bosch, *Le charisme des Pasteurs dans le corpus paulinien...* p. 363-97; L. De Lorenzi, *Paul «diákonos» du Christ et des chrétiens...* p. 399-454; J. Gnllka, *La relation entre la responsabilité communautaire et l'autorité ministérielle d'après le NT, en tenant compte spécialement du «corpus paulinum»...* p. 455-70.

IV. El pueblo de Dios en camino: E. Lohse, *Sola fide...* p. 473-83; U. Wilckens, *Eucharistie et unité de l'Église...* p. 485-508; St. Lyonnet, *Agapè et charismes selon 1 Cor 12, 31...* p. 509-27; F. Montagnini, *Christological Features in Ep 1, 3-14...* p. 529-39; P. Grech, *Christological Motives in Pauline Ethics...* p. 541-58; O. Cullmann, *Les conséquences éthiques de la perspective paulinienne du temps de l'Église...* p. 559-74; S. Garofalo, *Un chef d'oeuvre pastoral de Paul: la collecte...* p. 575-93; S. Cipriani, *Saint Paul et la «politique»...* p. 595-618; I. De la Potterie, «Mari d'une seule femme». *Le sens théologique d'une formule paulinienne...* p. 619-38.

V. Problemas de evangelización y de pastoral: P. Rossano, *La communication de l'Évangile selon saint Paul...* p. 641-54; M. A. Chevallier, «Vous êtes la construction de Dieu... le Temple de Dieu» (1 Cor 3, 9 et 16-17)... p. 655-664; R. Schnackenburg, *L'idée de «Corps du Christ» dans la lettre aux Ephésiens; perspective pour notre temps...* p. 665-85; J. Dupont, *L'Église à l'épreuve de ses divisions (1 Cor 11,18-9)...* p. 687-96; C. Burini, *Les «vieillards», «nos parents» dans l'Église de Dieu (1 Tim 5, 1-2)...* p. 697-720; D. E. H. Whiteley, *Death and the Care of the Bereaved...* p. 721-94; J. M. Cambier, *Paul de Tarse, un homme libre, nous interpelle aujourd'hui...* p. 751-94.

No es posible, dada la cantidad de artículos, hacer análisis de cada uno de ellos. Nos contentaremos con algunas observaciones generales, siguiendo el orden de las secciones o capítulos. En la primera sección nos encontramos con cuatro artículos que ofrecen un cuadro general bastante completo sobre Pablo: la biografía espiritual o perfil interior de su vida (Turbessi), cómo ha entendido Pablo su vocación de «apóstol» (Descamps), quiénes fueron sus antecesores en esa aventura universalista de apostolado (Legrand) y, finalmente, una especie de sistematización de su doctrina mediante análisis de la génesis y evolución de su pensamiento (Benoit). Son artículos que no ofrecen

novedades especiales, pero serios e instructivos. Es de notar que G. Turbessi, siguiendo la hipótesis de S. de Lestapis, defiende las Pastorales como de Pablo y escritas antes de las cartas de la cautividad (p. 159-60). Por lo que atañe al origen del título «apóstol» en las primitivas comunidades cristianas, A. L. Descamps sostiene (p. 30-38) que es traducción del hebreo «shaliah», en uso ya en el judaísmo contemporáneo, que la comunidad palestinese más primitiva habría aplicado a todos los que habían gozado de la «experiencia pascual», es decir, con conciencia de haber recibido un mandato del Cristo glorioso. Este grupo estaría formado no sólo por los Doce, sino que incluía innominados fuera de esas dos categorías (1 Cor 9, 5; 15, 7; cf. Rom. 6, 17; 1 Cor. 12, 28...). Juzgo acertada la idea del trasfondo semítico para el término «apóstol», y también la exigencia del mandato por parte del Resucitado, como parece pedir claramente la manera de hablar de Pablo (cf. 1 Cor, 9, 1; 15, 5-9); pero la interpretación que hace del término «apóstoles» en no pocos textos bíblicos (1 Cor. 12, 28-29; 15, 7-9; Gal. 1, 17-19; Rom. 16, 7; Act. 15, 4-16, 4...) me parece completamente arbitraria. Más bien parece o que se está aludiendo a los Doce (Gal. 1, 17-19; 1 Cor. 15, 7-9; Act. 15, 4 ss.), o que el término «apóstoles» tiene ya un sentido más amplio, sin necesidad de vinculación *directa* al Resucitado (1 Cor. 12, 28-29; Rom. 16, 7; Ef. 2, 20...), al igual que en Apoc. 2, 2-3 y Did. 11, 3-6. Si esto es así, cae por su base todo el montaje que hace Descamps metiendo a la misma hora y en el mismo tren a los Doce, a los hermanos del Señor y a otros muchos innominados.

En los artículos de la segunda sección, tenemos: dos estudios relacionando el pensamiento de Pablo con el A. Testamento (Festorazzi, Dreyfus); uno, de carácter exegético, sobre el tema de la paz en Pablo (Penna); dos, también exegéticos, con atención a problemas particulares de tipo lingüístico (Siotis, Orchard). Muy de notar el artículo de M. A. Siotis, ejemplo de hermenéutica patrístico-bíblica, haciendo ver el uso vasto y dinámico de los términos *chrestos* y *chrestotés* por Pablo.

Los ocho artículos de la sección tercera presentan temas bastante variados. Hay tres que miran a las relaciones entre Pedro y Pablo (Martini, Panimolle, Pesch); cuatro que analizan aspectos característicos del ministerio en Pablo (Gribomont, Pesce, Sánchez Bosch, De Lorenzi); y uno, que estudia el difícil problema de la relación entre responsabilidad comunitaria y autoridad ministerial (Gnilka). Es de notar, en el estudio de J. Gribomont, la defensa que hace de la lectura  $\nu\tilde{\iota}\pi\iota\omicron\iota$  y no  $\tilde{\nu}\tilde{\iota}\pi\iota\omicron\iota$  (1 Tes. 2, 7), apoyándose no sólo en argumentos de crítica interna, sino también en los «testimonios patrísticos, que hasta ahora habían sido mal registrados» (p. 315). Del estudio de J. Sánchez Bosch, quiero hacer notar la primera de sus conclusiones: «Una cuestión importante para el exegeta es la de la autenticidad paulina de las Pastorales. Confieso que, al comenzar este estudio, yo estaba firmemente convencido de la diversidad de autores; ahora, al finalizarlo [a vista de las palpables semejanzas con las otras cartas de Pablo en la concepción del carisma de los Pastores], considero que la cuestión sigue todavía abierta» (p. 394). Por lo que toca al estudio de J. Gnilka, reduce su exposición a cuatro tesis [él habla de cinco, pero la quinta no es sino una especie de resumen, haciendo aplicación a la actualidad]: 1) La comunidad es portadora del Evangelio, y ya desde el comienzo existen en ella determinados miembros con una misión especial; 2) dentro de la co-responsabilidad de todos, se realizan en el N.T. diversos tipos de comunidades; 3) todas las comunidades, aparte la comunidad primitiva de situación irrepetible (cf. 1 Cor. 15, 6), dependen

de una mediación a través de la obra misionera; 4) en caso de conflicto, trátese de ministro o trátese de comunidad, el Evangelio decide (p. 456 ss.).

En los nueve artículos de la sección cuarta, son estudiados algunos importantes aspectos de la teología paulina: la fe (Lohse), la eucaristía (Wilckens), la caridad (Lyonnet), la acción de gracias (Montagnini), la ética (Grech, Cullmann), la colecta como vínculo de unión (Garofalo), la dimensión política (Cipriani), el sentido de la frase «marido de una sola mujer» (De la Potterie). Es de notar el vibrante artículo de U. Wilckens, poniendo de relieve el horizonte eclesiológico de la Eucaristía y manifestando su anhelo de que se ponga fin a ese «escándalo espiritual de la división de nuestras Iglesias, que han de celebrar la Eucaristía aparte los unos de los otros» (p. 486 ss.). También es de notar el artículo de I. De la Potterie, tratando de unir dos interpretaciones actualmente un poco en litigio: la interpretación tradicional, que pone en la frase paulina una medida simplemente *disciplinar* (prohibición de segundas nupcias), y la interpretación de algunos modernos, que dan a la frase un sentido exclusivamente *moral* (marido ejemplar, al abrigo de toda sospecha). Según el P. De la Potterie, debemos evitar la alternativa. Habría sí una prohibición de segundas nupcias, pero no como algo disciplinar (porque fuese o no fuese bien visto en el mundo ambiental), sino porque —como es lícito deducir del texto de 2 Cor. 11, 2— se quiere «establecer una relación entre el ministerio eclesial y el misterio de Cristo y de la Iglesia... El ministro casado, al servicio de la comunidad, debe dar valor de ejemplo a su matrimonio mismo: su unión conyugal debe representar la Alianza que Cristo ha establecido con su única Esposa... El texto paulino incluye, pues, una recomendación teológica y espiritual; pero también, *indirectamente*, una norma moral y disciplinar. Se trata, pues, de una exégesis que engloba ambas interpretaciones en litigio, pero trasladando su contraste a un nivel superior» (p. 633 y 636-37).

Finalmente, los siete artículos de la sección quinta estudian determinados temas pastorales: la comunicación del Evangelio (Rossano), reflexiones sobre el ser o existencia cristiana (Chevallier, Schnakenburg), divisiones en la Iglesia (Dupont), modo de comportarse con los ancianos (Burini) y con los enfermos (Whiteley), interpelación de Pablo al hombre de hoy (Cambier).

Lorenzo Turrado

*Zur Geschichte des Urchristentums.* Hrsg. von G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller, QD 87 (Freiburg-Basel-Wien, Herder 1979) 160 pp.

Esta colección de estudios es el fruto de un simposio de homenaje a R. Schnakenburg, por parte de sus antiguos discípulos, al finalizar 1978. Ofrece contribuciones para una historia del cristianismo primitivo; pero esta finalidad queda todavía tan remota que nos preguntamos si no hubiera sido más apropiado sustituir en el título *Geschichte* por *Exegese* o *Theologie*.

G. Dautzenberg, 'Der Wandel der Reich-Gottes-Verkündigung in der urchristlichen Mission' [p. 11-32] matiza la observación de un giro sorprendente en el cristianismo primitivo: el centro de la predicación apostólica habría pasado a ser el mensaje sobre Jesús en lugar del Reino de Dios. Alega que «Q» ve la propia predicación como continuación de la de Jesús a Israel y las expresiones cristológicas de Q están subordinadas al mensaje del Reino de Dios. En el horizonte de la predicación postpascual del Reino se ha desarrollado una comprensión de la historia del tiempo final (Mt 11, 5) que se

corresponde con la paulina (Rom 1, 1-4.16-17; Gal 1, 4; 4, 4), que en apariencia sólo está orientada cristológicamente. Mc 1, 14-15 determina la relación de cristología y predicación del Reino de Dios de modo semejante a Q. Las expresiones cristológicas más antiguas en la esfera de la tradición sinóptica sirven a la legitimación del mensaje; sin que un desarrollo más amplio de la cristología haya empujado al trasfondo la predicación del Reino de Dios. La predicación paulina sobre Cristo procedió de una transformación gradual de la predicación primitiva cristiana del Reino de Dios. Este estudio ofrece precisiones sugerentes. Como se apoya demasiado en los análisis sobre redacción y teología de Q no convencerá a los exegetas que piensen que «Q is what you make of it».

H. Merklin, 'Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes' [p. 33-62] distingue dos series de expresiones fundamentales: las que, como Rom 1, 3-4, hablan de la constitución de Jesús como Hijo de Dios y arraigan en la explicación mesiánica de textos del A.T.; y las que proceden predominantemente de las especulaciones sobre Sabiduría y Logos del Judaísmo helenístico, designando a Jesús, ya antes de su existencia terrena, como Hijo de Dios. La cristología de preexistencia (cf. Lc 7, 31-35; Mt 11, 28-30) es presupuesta, recibida (Flp 2, 6-11; Col 1, 15-20; Jn 1, 16) y provista de acentos propios por Pablo (Gal 4, 4-5; Rom 8, 3-4) y Juan (Jn 3, 16-17). No se puede dudar de que Pascua es el fundamento propio de la cristología, al menos para las expresiones sobre el Hijo de Dios mesiánico (Rom 1, 3-4); pero no el punto de partida inmediato para la representación de la preexistencia de Jesús. Sus expresiones aparecen en estrecha vinculación con la muerte de Jesús. En un medio como el de los helenistas de Jerusalén se vincula la tradición de sabiduría con la particular importancia dada a la muerte de Jesús. Se puede describir la cristología de la preexistencia como una transformación de la especulación de sabiduría del judaísmo helenístico de Jerusalén, orientada a Templo y Torah, sobre la base de la confesión de la importancia salvífica de la muerte de Jesús. Dentro de las especulaciones de sabiduría del judaísmo helenístico hay una fuerte tendencia a la personificación de las relaciones de Sabiduría y Logos. Lo mismo se daría sobre Jesús. El autor ofrece una reconstrucción muy coherente; pero cabe preguntar si su fundamento, la teología de los helenistas de Act, tiene suficiente solidez.

M. Waibel, 'Die Auseinandersetzung mit der Fasten— und Sabbatpraxis Jesu in urchristlichen Gemeinden' [p. 63-96] analiza exegéticamente la controversia sobre el ayuno (Mc 2, 18-22). Por su forma controversial es una configuración cristiana; pero en su base queda el recuerdo de que Jesús no ayunaba y alegó que el *eskhaton*, que irrumpía con su entrada en escena, era razón de fiesta. Luego la comunidad fundamenta el haber vuelto a los ayunos en conexión con su cristología de cruz y muerte. En el último estadio de redacción premarcana, el día de la muerte de Jesús sirve de argumento al ayuno en viernes. Sobre la pericopa de las espigas arrancadas en sábado (Mc 2, 32-8) ve también un «Sitz im Leben» en la comunidad primitiva; pero esta tradición está arraigada en una situación concreta en vida de Jesús. La controversia premarcana abarca 2, 23-4.27-8. El logion de 2, 27 es dicho auténtico de Jesús. El de 2, 28, una legitimación cristológica de la comunidad. La argumentación escriturística de 2, 25-6 se retrotrae a Marcos. Tenemos aquí pues un análisis exegético, sobrio y ponderado, de las dos pericopas.

A. Weiser, 'Die Nachwahl des Mattias (Apg 1, 15-26). Zur Rezeption und

Deutung urchristliche Geschichte durch Lukas' [p. 97-110] sostiene que Lucas ha recogido y combinado dos tradiciones: la de la muerte de Judas y la de la elección de Matías. No hay razón suficiente para discutir la historicidad de esta, que Lucas califica de acontecimiento de historia salvífica, previsto y querido por Dios.

K. Müller, 'Jesus von Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23, 6-12' [p. 111-41] argumenta de modo bastante convincente que la perícopa es una composición redaccional de Lucas.

J. Blank, 'Zum Problem «Häresie und Orthodoxie» im Urchristentum' [p. 142-60] comienza señalando que una descripción de conjunto del tema: herejía y ortodoxia en el cristianismo primitivo, responde a un vacío en el catálogo corriente de temas de exégesis neotestamentaria. Pero en lugar de la descripción global que uno esperaría, lo que ofrece es un sumario del «status quaestionis». Comienza exponiendo la teoría clásica sobre los orígenes de las herejías: desviaciones, frutos anquilosados de la ortodoxia. Luego resume las alternativas modernas: A. von Harnack (la ortodoxia es tan producto de la helenización como la herejía), M. Werner (las herejías y el dogma son reacción a la peligrosa crisis del «retraso de la Parusía»), W. Bauer (herejía y ortodoxia corren juntas; la «ortodoxia» es la que se acaba imponiendo). Por último llama la atención sobre la complejidad actual del problema; suscitada, por un lado, por la presentación de la gnosis como movimiento religioso precristiano y, por otro, por el pluralismo del judaísmo contemporáneo de Jesús.

Tenemos pues un libro que reúne estudios diversos; de valor, aunque desigual. Ya lo hemos señalado al criticar el título: no hay más unidad que la corriente en el género literario «Festschrift».

Ramón Trevijano

B. T. Viviano, *Study as Worship. Aboth and the New Testament*, StJLA 26 (Leiden, E. J. Brill 1978) XI-227 pp.

Puesto que no había ninguna amplia monografía sobre el valor religioso del estudio de la Escritura en la tradición postbíblica, tanto en la actitud rabinica como en la del N.T., el autor se ha esforzado en interpretar el tratado mishnaico *Aboth* con miras a sus afinidades y desacuerdos con el N.T.

El c. 1 analiza *Ab* 1-4 siguiendo el ideal del estudio de la Torah como culto. El judaísmo farisaico desarrolló una «ontología de la Torah», el locus terreno de la presencia más intensa de Dios, equivalente funcional de nuestra cristología, que recibe su expresión clásica en *Aboth*. Su mensaje básico es que el hombre judío fue creado para estudiar la Torah. Algunos dichos son anteriores a Jesús (1, 1-11); otros, contemporáneos (Hillel y Shammai); otros, del período de formación del N.T. y de más tarde, hasta la redacción del Rabbi Judah ha-Nasi (entre 200 y 220). El primer mishnah de *Aboth* (1, 1) comienza con la aserción programática de una cadena de tradición desde el Sinaí. En 1, 5 aparece la tensión entre estudio de la Torah y obras de beneficencia, entre la religión de una elite erudita y las demandas de una humanidad compasiva. Según 1, 16 se debe estudiar para hacer la propia observancia lo más exacta posible. En 2, 2 puede que Gamaliel haya buscado corregir un extrañamiento creciente entre los judíos ordinarios y la pequeña elite de eruditos. En 2, 6 nos encontramos con el énfasis del judaísmo del s. I sobre el estudio en sí mismo; un estudio puro, no pragmático, que se acerca al carácter de un culto. La piedad dependía del estudio, que era en cierto



modo salvífico. A propósito de la alusión a los *am ha-aretz*, sospecha que Jesús mantenía un nivel de observancia farisaico, pero sin rechazar la asociación religiosa con judíos de un nivel de observancia más bajo. Por 2, 7 es evidente que la más alta valoración religiosa en el judaísmo es dada a la Torah. Su estudio es presentado como un pregusto del cielo. Con 2, 8, material atribuido a R. Johanan ben Zakkai, entramos en base histórica más firme que con los dichos atribuidos a Hillel y pasamos del fariseísmo propiamente dicho al judaísmo rabínico. En 2, 12 se apunta al peligro de que la erudición religiosa se use para crear o reforzar divisiones de clase, más que para alimentar la vida religiosa del pueblo entero. El dicho de Tarfón en 2, 15 se asemeja mucho al de Akiba en 3, 16 y la punta es la misma: la tarea del judío durante su breve tiempo de vida es el estudio de la Torah; su salvación depende de ello. Las palabras de Hananiah en 3, 2b son importante por su llamativo paralelo con Mt 18, 19-20. En 3, 7 emerge el celo radical por la tradición. En 3, 9 Hanina protesta contra el peligro de que la vida rabínica degenere en una interminable justa legal y arrogancia escolar. Los herejes aludidos en 3, 11, maestros de la Torah que sin embargo rechazan el *halakha* farisaica, eran Jesús, Pablo, «Mateo». La parábola de 3, 17 enseña que el estudio de la Torah, aislado de la acción, puede difícilmente resistir los embates de la vida. El dicho de 3, 18 expresa vividamente el punto de vista especial de la piedad rabínica, que damos culto a Dios estudiando y observando su voluntad revelada en todos los detalles de nuestra vida diaria. En 4, 10 es importante el énfasis sobre la humildad; porque conecta el celo por el estudio de la Torah con una actitud opuesta a la proverbial arrogancia farisaica (y generalmente intelectual). El dicho de *M. Kiddushim* 1, 10 nos lleva al famoso debate de Lydda entre Tarfón y Akiba, que nos ha llegado en múltiples recensiones. La fórmula: el estudio es mayor que la práctica, porque el estudio lleva a la práctica, epitomiza la tendencia íntima del entero movimiento, desde las asociaciones farisaicas al rabinismo tanaítico. Para los rabinos la conducta ética consistía en cumplir la voluntad de Dios dada a conocer en las detalladas prescripciones de las Escrituras.

El c. 2 analiza el trasfondo del ideal rabínico del estudio de la Torah. Primero en el A.T., sobre todo en la tradición sapiencial. Luego como respuesta al supremo reto espiritual a la religión de Israel, que fue la civilización helenística. El Siracida es una figura de transición entre las tradiciones de sabiduría de la Biblia hebrea y los círculos rabínicos que produjeron *Pirque Aboth*. Qumran es también de importancia primaria, para ilustrar lo central del estudio de la Torah en el período prerrabínico, al menos en un movimiento judío-palestino.

El c. 3 contrasta los evangelios sinópticos y el ideal rabínico. Sin decidir sobre el peso intrínsecamente cristológico del título *didaskalos*, aplicado a Jesús, observa que el hecho de que era un maestro es un aspecto significativo de su persona y obra. Uno de los rasgos más claros de la relación de Jesús con sus seguidores es que tomó la forma de la relación de maestro a discípulos, que tenía amplios precedentes sobre todo entre fariseos y esenios. Jesús no rechazó simplemente los valores religiosos de los fariseos, que pueden sumarse en tomar la Torah con radical seriedad; pero sí se opuso a su interpretación halákica, en lo que atomizaba o trivializaba la Ley; y a la quiebra del judaísmo religioso en pequeñas sectas organizadas con exclusión de la gran masa. Es decir, que la relación de Jesús al ideal farisaico del estudio de la Torah era dialéctica. Viviano analiza Mc 7, 1-23/ Mt 15, 1-20. Piensa que Mt ha reescrito a Mc para mostrar que Jesús se

mantuvo fiel a la Torah, aunque rompió con las tradiciones orales farisaicas. Mt retuvo así o restauró una descripción más exacta de la situación original; es Mc quien trasluce un estadio más tardío de helenización o paulinización. A propósito de Mt 5, 17-20/Lc 16, 16-7, en Mt 5, 20 ve subrayado un celo por la justicia superior al de los fariseos, e implícitamente, un mayor celo por la Torah interpretada rectamente. Así Mt y la comunidad (que puede haber producido parte del material: 5, 17.19) participan de la perspectiva básica del Aboth. Respecto a Mt 11, 25-30/Lc 10, 21-22 entiende que Mt 11, 25 es una expresión de la polémica de Jesús contra los exponentes de la refinada *halakha* de los fariseos y en favor de los *am ha-arets* (los *népíoi*). Mt 11, 27 es un reclamo contrario al de Ab 1, 1: Jesús es la fuente única y decisiva de la revelación. En Mt 11, 28-30 hay una especie de diálogo con el ideal de Aboth.

El c. 4 da la conclusión en una sola página (p. 196). Los cristianos debemos aprender a apreciar más conscientemente las afinidades positivas entre el mensaje de Jesús (y de Mt) y el de los sabios reseñados en Aboth, aún delimitando los dos aspectos (arriba señalados) en que rompieron con la vía farisaica a Dios. Es lástima que el autor no haya podido desarrollar su análisis de textos evangélicos con una selección más amplia. Su extensión reducida (p. 158-95) contrasta con la amplitud dedicada al análisis de Aboth (p. 1-110) o de su trasfondo (p. 111-57). Hubiera sido interesante ahondar en la discusión exegética sobre si Jesús, aún descartando costumbres farisaicas (lavados de manos y juramentos corban) se atuvo a todos los preceptos bíblicos (leyes alimenticias kosher). El estudio de este dominico norteamericano, incitado por una denuncia de antiintelectualismo lanzada contra círculos católicos, se sitúa en la mejor tradición tomista. Es una contribución muy importante, dada la relativa escasez de confrontaciones entre el N.T. y la tradición rabínica. Para los no familiarizados con esta problemática logra hacer muy atrayente el tema.

Ramón Trevijano

J. Carmignac, *Le Mirage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans Eschatologie* (Paris, Letouzey et Ané 1979) 250 pp.

Atendiendo a la solicitud del autor (p. 9), afirmamos que hemos leído su libro de cabo a rabo. Empieza analizando el sentido de los términos Realeza, Reinado y Reino de Dios. El griego y el latín no tienen sino un término para expresar las tres nociones. El alemán e inglés pueden superar esa confusión, pero de hecho tienden a centrarse en la palabra para Reino. Podemos añadir que el castellano posee los tres sustantivos pero tampoco se usan con precisión en las traducciones bíblicas. El hebreo conoce los tres términos, pero ya el arameo bíblico no utiliza sino uno. Teniendo en cuenta el conocimiento y uso del hebreo en tiempo de Jesús, el autor nos invita a no traducir mecánicamente el griego *basileia* por «realeza», «reinado» o «reino», sino a escoger cada vez el término que corresponda mejor al pensamiento del autor. Pasa luego revista a los textos que hablan de *basileia* en relación con Dios o con Jesús (p. 23-82). En visión de conjunto destaca una serie de datos sorprendentes: 1) la fijeza de la fórmula «*é basileia tou theou*» en el N.T.; 2) la repartición de esta fórmula en todo el N.T.; 3) la variación de empleos de esta fórmula; 4) la diferencia manifiesta entre el Nuevo y el A.T. en el empleo de las tres nociones. La noción de «Rey» es corrientemente aplicada a Dios en el A.T., pero sólo se comienza a desgajar la noción de Realeza, más raramente la de Reinado y casi nunca la de Reino. Respecto al

A.T. esta última es una noción casi nueva en el N.T.: 5) la noción de Reinado o Reino de Dios es mucho más rara de lo que se dice a menudo en la literatura intertestamentaria; 6) las tres nociones estaban poco de moda en el medio en que Jesús ha vivido, son capitales en los Sinópticos y aún en Act, pero no tienen sino un papel secundario en la Iglesia primitiva; 7) algunos exegetas modernos se han esforzado en descalificar ciertos pasajes en que figura el Reino de Dios, considerándolos textos interpolados, redaccionales o tardíos.

El c. 13 trata del Reino de Dios y la Iglesia. Constata características del Reino de Dios: 1) Para Jesús y los Apóstoles pertenece ya al pasado; 2) Es una realidad que existe ya cuando la predicación de Jesús y, después, de los Apóstoles; 3) Es también prometido para un futuro inmediato, no sobrepasando el plazo de una generación; 4) Este Reino de Dios tendrá su culminación en el Fin del Mundo; 5) Este Reino no quedará compuesto sólo por justos sino también por pecadores; 6) Conocerá una evolución real, un verdadero crecimiento; 7) Tras la muerte, este Reino de Dios se prolongará en la vida eterna; 8) Este Reino se presenta bajo dos estados diferentes: uno con pecadores y otro sin ellos; 9) Este Reino puede ser presentado sea como el de Dios sea como el de Cristo. Los diversos rasgos de este Reino de Dios o de Cristo corresponden a los de la Iglesia. Tal correspondencia no puede explicarse sino reconociendo que la Iglesia es el Reino de Dios. Sin que esta identificación obligue a considerar los dos términos como sinónimos. Cuando se habla del Reino de Dios, se considera sobre todo la acción de Dios que se realiza entre los hombres, agrupándolos alrededor de Cristo; cuando se habla de la Iglesia, se considera sobre todo a los hombres agrupados por Dios alrededor de Cristo. En el Reino de Dios como en la Iglesia se debe distinguir una etapa terrestre y una celeste. Tras una larga indagación sobre los autores, desde Hipólito a Juan Pablo II, que ha podido encontrar a favor de una identificación más o menos completa entre la Iglesia y el Reino de Dios, constata que desde final del siglo pasado los exegetas y teólogos opuestos a esta identificación son mucho más numerosos que los partidarios.

El c. 14 relaciona Reinado de Dios y Justificación. Como sugerencia discutible propone identificar el Reinado de Dios con la *Justificación*. Las nociones de Reinado y de Reino no tienen la misma extensión: algunos están en el Reino, pero no en el Reinado (los malos cristianos) y otros están en el Reinado, pero no en el Reino (los buenos paganos).

Carmignac insiste en que las conclusiones de la primera parte han cesado subitamente, hacia fines del siglo pasado, de parecer evidentes. Hoy día no son reconocidas por la mayoría de los exegetas y teólogos. Según explica se debe a que desde entonces el pensamiento cristiano ha quedado perturbado por una innovación peligrosa: la Escatología. El término ha sido fabricado en 1804 para designar la ciencia «De Novissimis»; pero, por una curiosa deformación, pasó pronto a designar no ya el estudio de las realidades últimas sino las últimas realidades mismas. Para colmo se ha llegado a confundir el Reinado o el Reino de Dios y la Escatología. Se ha llegado a la ecuación: Reino de Dios = Fin del Mundo. Se viola o se escamotea una serie de textos del N.T. cuando se restringe el Reinado o el Reino de Dios a su aspecto futuro y se lo identifica con los acontecimientos que constituirán el fin del mundo. A esta desviación han contribuido Reimarus (sosteniendo que el conjunto del pueblo judío esperaba el Reino del Mesías), Strauss (paso de un sueño político sobre Israel a un reinado religioso sobre el género humano), Reuss (el Mesianismo es confundido con la Escatología, aún entre

los judíos; la misma confusión sobre el Reino de Dios), Renan (el mundo no ha acabado como Jesús había anunciado, pero sí ha sido renovado como él quería). Tras un período de incubación, las ideas sembradas por éstos explotan con J. Weiss y Loisy, que combinan las nociones de Reino de Dios (únicamente futuro) y de Escatología (cosificada en fin del mundo). Para ambos las palabras del N.T. sobre el Reino de Dios no podían tener otro sentido que el de una predicación temeraria de un Fin del Mundo inminente. Uno y otro eliminan los textos que les incomodan y suponen, sin prueba, que los contemporáneos de Jesús estaban obsesionados por la espera de una catástrofe cósmica. El error triunfa con A. Schweitzer, quien supone, sin dudarlo, que el Reino de Dios es una creencia puramente escatológica y construye inexorablemente una vida de Jesús centrada sobre esta ilusión, que la realidad histórica debía desmentir. Las bases de tal edificio teológico son muy frágiles (vicio de método, confusión de nociones diferentes, presupuestos falsos sobre las ideas del judaísmo del s. I). R. Bultmann es el exponente de la lógica de un error. Acepta docilmente las posiciones de J. Weiss y A. Schweitzer. No distingue claramente entre Reinado y Reino de Dios. Mantiene una posición paradójica sobre Jesús (muy escéptico sobre la persona y pensamiento de Jesús, hace conclusiones precisas sobre su teología). Llega a no ver en el Reinado-Reino de Dios (= Escatología) nada más que una *realidad suprahistórica*, eterna y divina, opuesta a todo lo terrestre y humano. Su Escatología se hace propiamente *metafísica* y pasa a ser también la *teología*. La Iglesia se convierte en una *realidad escatológica*. En contraste, el error es vuelto del revés por C. H. Dodd, campeón de la tendencia que se apoya en los numerosos textos evangélicos que presentan el Reino de Dios como una realidad perteneciente al presente y aún al pasado. Pero por creer que debía afirmar a la vez que el Reino de Dios existía ya en tiempo de Jesús y que este Reino era escatológico, se inventó una «Escatología Realizada», según la cual la vida misma de Jesús es el verdadero Fin del Mundo. Otros exegetas y teólogos, comprendiendo que los dos aspectos, presente y futuro, del Reino de Dios no se oponen, optaron por la fórmula: «Escatología en trance de realización». K. Barth es el principal autor que, después de haber caído en la trampa de la Escatología, ha logrado librarse de ella. Desde 1940 ha mantenido que *Jesús es el Reino de Dios* y que continúa siéndolo en la comunidad que reúne y santifica. Como balance conclusivo, Carmignac destaca la ventaja evidente de que, sea el Reinado o el Reino de Dios, sea los acontecimientos del Fin del Mundo, han conquistado por fin en la teología el puesto que merecen; pero esta parte positiva queda casi ahogada por una enorme parte negativa. La teología del s. XX ha quedado emponzoñada por la Escatología. La fidelidad a la Escritura impone sacar a plena luz la Realeza, el Reinado y el Reino de Dios y para ello renunciar al espejismo de la Escatología.

Como valoración de conjunto de esta obra nos permitimos aplicarle el elogio de Bultmann a la obra de Schweitzer, citado en p. 170: «libro extraordinario», del que admiramos la fuerza de choque.

Ramón Trevijano