

SAGRADA ESCRITURA

N. Fernández Marcos - J. Treballe - J. Fernández Vallina (Ed.), *Simpósio Bíblico Español* (Madrid: Universidad Complutense, 1984) 772 pp.

En este volumen se resumen las ponencias y comunicaciones presentadas en el «Simpósio Bíblico Español» celebrado en Salamanca del 28 al 29 de Septiembre de 1982. En total 43 estudios monográficos, agrupados en nueve apartados generales: 1. Arqueología y Biblia; 2. Oriente Antiguo y Biblia; 3. El texto hebreo; 4. El texto griego; 5. Libros del Antiguo Testamento; 6. Temas del Antiguo Testamento; 7. El Targum; 8. Literatura Intertestamentaria; 9. Exegesis hispano-hebrea. En la imposibilidad de hacer una presentación de todas las interesantes aportaciones, nos vamos a ceñir a algunas de ellas que se prestan más a una síntesis ideológica.

En el apartado de la arqueología se inserta el trabajo de J. G. Echeagaray sobre «Precisiones sobre la clasificación del Paleolítico Superior en Palestina», donde se insiste que la estratificación tradicional europea de los periodos prehistóricos ecuanados a base de las estaciones francesas no sirven para establecer la secuencia prehistórica de Palestina y Oriente Próximo; hay que acudir a los hallazgos por zonas de la región, lo que nos lleva a profundas rectificaciones sobre lo que hasta ahora se aceptaba como seguro; en realidad, estas estratificaciones a base de secuencias claras de periodos no sirven tampoco para Europa, ya que las culturas se interfieren y coexisten durante milenios según las regiones; no hay sustitución amatemática de las mismas; sólo sirven como orientación general. Otro tanto hay que decir sobre el estudio de J. A. F. Tresguerras sobre la «neolitización en la región de Palestina»; el autor se inclina por la cronología alta, colocando la domesticación del perro y el cultivo de cereales al décimo milenio o más a.C., que está en contra de las opiniones comúnmente admitidas hasta ahora de Albright y Kenyon, quienes sitúan esta transformación hacia el séptimo milenio a.C. Y esta parece ser la hipótesis más atendible.

El profesor F. García López nos presenta un estudio sobre Dt 18, 9-22 en el que se promete «un Profeta como Moisés», y distingue tres sustratos redaccionales: uno pre-deuteronomista, y dos deuteronomistas con variantes; la primera sería del mismo autor de Dt 5,11. El redactor final toma como modelo del profeta ideal similar a Moisés el predicado por los profetas de los siglos VIII-VII a.C., especialmente de Jeremías. Por su parte, J. M. Asurmendi Ruiz cree que la idea de «profeta de las naciones» aplicada a Jeremías proviene del reino del norte, a partir de los ciclos legendarios de Elías y Eliseo, quienes aparecen como «mediadores» en Israel, sustituyendo a la

«mediación monárquica» tradicional; y por eso, una de sus funciones es ser mensajero de Yahve fuera de las fronteras del pueblo elegido.

El profesor J. Alonso Díaz presenta un artículo luminoso sobre «los dos *Yahves* incompatibles, o dos antropologías bíblicas contrapuestas» a base de destacar en las tradiciones bíblicas dos formas totalmente diferentes de concebir al Dios de Israel: de un lado el «Yahve *ético*» del Decálogo (Ex 20, 1-20) que se preocupa de la liberación social del pueblo oprimido y de las relaciones humanas justas, y el «Yahvé *ritual*» (Ex 34, 14-24), que tiene la obsesión de que se organice el culto de diversos modos; en realidad, son dos *antropologías* contrapuestas que se superponen a través de la historia: el Dios adusto de los nómadas del Sinaí termina por convertirse en un Dios de agricultores, asumiendo los atributos de Baal, como fecundador de la naturaleza, con sus exigencias de culto conforme a los ritos cananeos; lo que era traicionar a la tradición del desierto; la clase sacerdotal se encargó de destacar la dimensión *ritualista* de la Religión hebraica; mientras que los profetas trataban de recuperar al Dios *ético* del Sinaí y de la liberación de Egipto. El autor llega hasta afirmar que «los cananeos tenían una legislación tomada del Código de Hammurabi» (p. 377), lo que no se puede probar, ya que no conocemos ningún código cananeo y las costumbres jurídicas de los hebreos asentados en Canaan, con influencia de los habitantes de la zona, difieren no poco de las prescripciones del Código babilónico, que supone una vida urbana más desarrollada que la rudimentaria de los pobres poblados de Palestina.

Finalmente el profesor J. M. Sánchez Caro hace un estudio sobre «el Canon del Antiguo Testamento» a base de considerar su «historia, rica hermenéutica y teología», y parte del supuesto de que el Canon hebraico no fue cerrado definitivamente en la asamblea de Yabne, ni admitir la teoría de un Canon alejandrino más amplio que el palestino. Hay que tener una noción más flexible en la cristalización del Canon judaico que tiene sus dudas mucho después del s. I d.C. Lo de Yabne fue una pauta, pero, de hecho no cerró totalmente las puertas a nuevas consideraciones, porque el judaísmo no era ni fue nunca una estructura monolítica, sino permeable a los planteamientos de las diversas comunidades dispersas por todo el imperio romano.

M. García Cordero O.P.

D. Muñoz León, *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Intertestamentaria* (Madrid: CSIC, 1983) 605 pp.

Este amplio volumen tiene un lugar especial dentro del proyecto que el autor lleva desde hace más de 10 años entre manos y que titula «Verbum Gloriae»: tratar de precisar el significado de las palabras y conceptos joánicos «logos» y «doxa», especialmente a partir de la literatura intertestamentaria, para poder proceder luego a un estudio de estas dos importantes categorías en el mismo evangelio de Jn. El autor ha publicado ya dos importantes estudios: *Dios-Palabra, Memrá en los targumim del Pentateuco* (Granada 1974) y *Gloria de la Shekiná en los targumim del Pentateuco* (Madrid 1977), mientras que está ya prácticamente acabado el trabajo hacia el que tendían los anteriores citados, *El Verbo y la Gloria en San Juan*. En el curso de la investigación el autor ha ido haciendo incursiones con-

cretas en determinados textos bíblicos, intertestamentarios y patrísticos, para precisar el uso que en ellos se hace de «Palabra» y «Gloria», sobre todo en relación con la tradición targúmica. Estos estudios, que no tuvieron cabida en los anteriores trabajos, también bastante voluminosos, son los que ahora se publican en el libro que se recensiona. Estamos pues ante una serie de «excursus», que el autor ha hecho bien en no dejar olvidados en su mesa de trabajo. No se debe pedir a la presente obra, por tanto, un tratamiento orgánico del tema (cosa que queda reservada a las obras anteriores, especialmente al estudio sobre Jn), sino que se trata, como observa el mismo autor, «de un conjunto de anotaciones hechas al repasar la Biblia y la Literatura Intertestamentaria con una preocupación determinada: encontrar precedentes, paralelos o influjos de las sustituciones targúmicas Palabra (Memrá) y Gloria (o Gloria de la Shekiná)» (p. 11). En el mismo lugar, el autor se cura en salud, al advertir que nadie puede considerarse especialista en los diversos campos en que se mueve este conjunto de trabajos, por lo que propone sus trabajos con una «confesión inicial de modestia y súplica de comprensión para los estudiosos de cada área» (ibid).

El conjunto de estudios se inicia con un resumen de sus investigaciones anteriores sobre «Palabra» y «Gloria» en los targumim del Pentateuco, así como un adelanto de las conclusiones a que ha llegado en el estudio de estos dos términos en Jn (pp. 17-33). Interesa señalar aquí que, tras un largo caminar, el autor ha llegado a la conclusión de que las concepciones joánicas de Verbo y Gloria son el producto inseparable de tres factores: la fe cristiana en la divinidad y humanidad de Jesús, la tradición literaria e ideológica bíblico-targúmica y ciertas corrientes pre-gnósticas, que suponemos se precisarán más en el volumen que se anuncia. El largo «excursus» I (pp. 35-139) es un recorrido selectivo por todo el AT, estudiando los dos términos básicos y presentando la gran variedad de perspectivas en que se muestran, lo que moverá después a los targumistas a unificar gran parte de estas perspectivas mediante el uso de métodos derásicos bien conocidos. Más interés tiene el excursus II, que estudia el proceso targúmico en la traducción del Pentateuco de los LXX (pp. 141-149), poniendo de manifiesto, con sobriedad que es de agradecer, un cierto proceso temprano targúmico, especialmente en aquellos lugares que podrían inducir a una falsa idea de Dios, en otros difíciles de comprender y en determinados lugares de contenido teológico. En estos casos, sin embargo, habría que controlar si algunos de los ejemplos aducidos no suponen otro texto hebreo diferente al TM, para poder sacar conclusiones (especialmente en los textos referidos en p. 148, n. 10). Sigue un estudio sobre «logos» y «doxa» en Filón (pp. 151-163), en el cual se rastrean a la vez usos targúmicos y especulaciones helenistas, con cierto interés para Jn. Entre los apócrifos veterotestamentarios se revisan Jubileos, Henoc etiópico, Testamentos XII Patriarcas, Asunción de Moisés, II Henoc, IV Esdras y II Baruc (excursus IV-V, pp. 165-224); especialmente ricos son los datos de Hen et y sobre todo, de IV Esd, a quien se considera como reflejo de un estadio previo del proceso targúmico-palestinense, que se refleja ya en el Neofiti. El repaso a los escritos de Qumran (excursus VI, pp. 225-266) nos hace observar un uso de los términos estudiados algo diferentes al judaísmo posterior, pero es importante la noción de Espíritu Santo o Espíritu de Verdad, así como el manejo de técnicas derásicas, especialmente del género péser. Sigue un rápido repaso

a los textos neotestamentarios (excursus VII, pp. 267-324), en el que no se descubren cosas nuevas. El estudio de la literatura cristiana primitiva (Padres Apostólicos, Apologistas, Odas de Salomón y Apócrifos neotestamentarios, excursus VIII, pp. 325-380) lleva a la constatación de que los escritores cristianos primeros, especialmente aquellos que tienen conexiones con el judeo-cristianismo, efectúan un acceso a la Escritura, que frecuentemente pasa por la mediación de los procesos derásicos, de los que el targum es fuente y reflejo; cierta impregnación apocalíptica y cierta «pregnosis» están también presentes en determinadas elaboraciones de los términos estudiados. Más datos y un uso abundante de los temas «palabra creadora» y «Shek'ná», se observan en los textos de la liturgia judía y la literatura rabínica (excursus IX, páginas 381-419). Por cierto, que en página 407, número 83 el autor afirma que no se conoce aún tradición alguna del Sifré a Dt en lenguas modernas; existe al menos una, la de G. Kittel, *Sifre zu Deuteronomium. Rabbinische Texte II*, 4 (Stuttgart 1922), en lengua alemana. De la tradición samaritana se estudia el *Memar Marqah*. La enseñanza de Marqah, en el excursus X (pp. 421-455), con paralelos notables a las concepciones targúmicas. Entre los escritos gnósticos se repasan el Evangelio de la Verdad, el Apochryphon Johannis (con otros textos afines) y la Pistis Sophia (excursus XI, pp. 457-490), constatando que el concepto de Palabra creadora y salvadora es sustituido por una complicada jerarquía en la que el Logos o es un elemento artificial o se diluye en un número más de la complicada sucesión de emanaciones que se combinan, todo muy lejos de la sencillez del Logos joánico; mientras que el concepto de Gloria es sustituido por el de luz. El último excursus repasa los escritos mandeos (pp. 491-533), especialmente en conexión con los supuestos contactos entre ellos y Jn que sostuvo R. Bultmann, rechazándose cualquier conexión entre ambos (los aspectos comunes serían debidos a un fondo sapiencial común, nada más), así como la pretensión de que estos escritos supongan una gnosis precristiana. La conclusión de este largo periplo es que en el evangelio de Jn, por lo que se refiere a los términos y conceptos estudiados, no se da influencia gnóstica alguna, sino lo que aparece es «el mensaje cristiano fundamental sobre claro fondo bíblico-targúmico ligeramente mallado por una bruma de ambiente pregnóstico» (p. 535).

La valoración de una obra como la comentada es bastante difícil, y hay que hacerla en la perspectiva misma en que la ha escrito el autor. Se trata de una presentación de materiales de diverso interés por sus aportaciones. Particularmente interesantes me han resultado los estudios sobre IV Esd y II Bar, así como las apreciaciones en los escritos cristianos primitivos y en el mandeismo. En general todos están hechos con rigor, acudiendo a los textos originales, y sin pretender nunca agotar el tema. Del conjunto se saca confirmada la impresión de que las elaboraciones teológicas de Jn están más inmersas en un mundo judío que gnóstico, pero también que el factor de la fe en la divinidad y humanidad de Cristo ha supuesto una clara discontinuidad incluso con las técnicas exegéticas y las especulaciones judías. Habrá que esperar al volumen que el autor nos anuncia sobre Palabra y Gloria en Jn, para ver si esta impresión se confirma. Por lo demás, y como es imprescindible en esta clase de obras, el trabajo se completa con una amplia bibliografía, índice bíblico, de literatura intertestamentaria, rabínica, gnóstica y mandea, así como otro de personas y una lista de targumismos. El libro, por su misma naturaleza, no es fácil de leer y la impresión

gráfica no es todo lo limpia que uno deseara, pero sus aportaciones, que podrán ser utilizadas de muy diversas maneras, merecían sin duda la publicación.

José Manuel Sánchez Caro

M. Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbi Eliezer*. Versión crítica, introducción y notas (Valencia: Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica, 1984) 444 pp.

Con este volumen la «Institución S. Jerónimo para la investigación bíblica» inaugura la Biblioteca Midrásica, para la que están ya preparadas las versiones críticas del Sifré Deuteronomio, el Abot de Rabí Natán, la Mekilta de R. Ismael y otros, además de la traducción de la *Einleitung in Talmud und Midrasch de Strack-Stemberger* (Munich 1982). En el caso que nos ocupa se trata de ofrecer la versión crítica castellana de los conocidos *Pirqé Rabbi Eliezer*, midrás que lleva el nombre del famoso rabino de la segunda generación tannaitica, Eliezer ben Hyrqnos, discípulo de Yojanán ben Zakkay, el famoso rabino creador de la academia de Yabneh. A presentar la obra dedica el autor las 49 pp. primeras. En ellas recoge los datos más interesantes y necesarios para comprender esta obra, ofreciendo en algunos casos soluciones o «modestas observaciones», como dice, a determinadas cuestiones discutidas. Así, explica la atribución de esta colección midrásica a R. Eliezer no porque sea un midrás poco ortodoxo, como lo fue el mismo R. Eliezer (Friedlander), sino porque este rabino aparece como responsable de gran parte de las tradiciones transmitidas, aunque ciertamente se contienen otras muchas de distinta procedencia. Tal y como ha llegado hasta nosotros, este midrás ha de datarse en torno al s. VIII d.C. o comienzos del IX. Consta de dos capítulos primeros legendarios autobiográficos, y de varios otros en los que se nos transmiten tradiciones midrásicas sobre la obra de la creación, Adán y Eva, el sábado, la progresiva degradación de la humanidad, los Patriarcas, Moisés y el ciclo del Exodo. Está compuesto de varios bloques de tradiciones, entre los cuales, junto a los señalados, hay que notar también un midrás sobre los diez descendos de Dios a la tierra y algunos temas populares como la historia de Jonás, las leyendas festivas de *purim*, y algunos capítulos moralizantes. El conjunto forma un verdadero midrás, en ningún caso una obra de características apocalípticas, de origen palestino, escrito en momentos de dominación musulmana, pero no de origen musulmán. De lo más interesante es la comparación con el Targúm Pseudo-Jonatán al Pentateuco, con quien tiene muchísimos puntos de contacto, si bien en el estado actual de la investigación es imposible trazar una línea clara de influencias mutuas. Del interés para comprender algunos pasajes del NT, especialmente procedimientos derásicos en él usados, dan testimonio la colección de citas de pp. 37-39, así como las referencias en notas a la traducción, que pueden rastrearse fácilmente gracias al índice de pasajes neotestamentarios. Tras presentar los manuscritos y ediciones, junto con las traducciones, existentes, el autor nos informa de que ha traducido el texto de la edición de Varsovia 1852, pero ha corregido sus muchos errores y faltas (debidos en parte a la censura) cotejando el texto con la edición de Venecia 1544 y los manuscritos de la Biblioteca romana Casanatensia publicados por Higger. De estas colaciones queda testimonio en un primer aparato al pie de la traducción, mientras que el segundo se dedica a notas aclaratorias, paralelos rabínicos y

bíblicos y, en general, todo cuanto pueda hacer más inteligible el texto. Dentro de su sobriedad, estas notas son una mina de datos, y cumplen bien su cometido. La traducción, dividida en capítulos y párrafos por el autor, se completa con cuatro apéndices de suma utilidad. El primero ofrece los títulos o sumarios de los capítulos de la obra, que el editor de Venecia 1544 le antepuso (pp. 377-382), con lo que se ofrece un complementario índice de materias y otra posible división del midrás. El segundo da la lista, con pertinentes explicaciones, de los rabinos citados en la obra. El tercero es una guía de personajes bíblicos y midrásicos de la obra, con referencias a los capítulos y párrafos en que aparecen. Finalmente, el cuarto apéndice es una selección de temas, complementaria con la guía de personajes. En conjunto estos apéndices ocupan las pp. 377-403. La traducción se ve aún enriquecida con once índices: AT, NT, Targumim, Misnah, Talmud, Midrasim, Apócrifos del AT, Qumran, Flavio Josefo y Filón, Corán, Autores (pp. 406-444). Todo ello convierte esta traducción en un instrumento de trabajo manejable y sumamente útil. Por otra parte, la traducción es clara, legible, dentro de las lógicas dificultades del estilo rabínico, y la impresión, tipo de letra y presentación francamente agradables. En mi opinión, esta «Biblioteca Midrásica» empieza pues con buen pie. El autor ha tenido en cuenta también a los no iniciados y ha explicado todos los términos y cuestiones técnicas con claridad y sobriedad. Estamos ante un magnífico instrumento de trabajo para estudiantes de las facultades de Teología y Filología semítica, pero también ante una presentación clara y digna de una obra importante de la literatura rabínica, que facilitará su acceso a los simplemente interesados en el tema y, como el autor desea, hace ya posible que «cristianos y judíos de lengua española se conozcan mejor, se valoren más y recen juntos» (p. 48). Si esta va a ser la tónica de toda la colección, podemos felicitarnos todos ante la iniciativa.

J. M. Sánchez Caro

G. Ruiz, *Don Isaac Abrabanel y su comentario al libro de Amós*. (Texto hebreo del manuscrito de El Escorial, traducción y notas). (Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1984) CLX + 271 pp. + 2 láminas.

El presente volumen en 4.º, editado en offset, del que es autor el profesor de exégesis de los libros proféticos de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, ofrece la edición crítica y traducción del comentario al libro de Amós del ilustre judío hispano-portugués Don Isaac Abrabanel, según el manuscrito G-I-11 de El Escorial. Precede una amplia introducción (I-CLX) en la que se nos da apretada noticia del comentarista, se estudian las características de su exégesis y se presentan las particularidades de la presente edición. En once apretadas páginas, documentadas como toda la introducción con innumerables notas eruditas, se hace un esbozo de la figura señera de Don Abrabanel (1437-1508), padre de León Hebreo y prototipo de judío ilustrado a caballo entre la Edad Media y el Renacimiento. De familia sevillana originaria, nace en Lisboa y en Portugal desarrolla su gran capacidad para los negocios bajo el reinado de Alfonso V, comenzando también allí su obra literaria. Huido a España por acusaciones de conspirador, en Castilla permanecerá algo más de ocho años hasta el decreto de expulsión de los Reyes Católicos de 1493, donde fue el líder indiscutible de la comunidad que partía para el exilio.

Afincado primero en Nápoles y después en Monopoli (Apulia), se establecerá finalmente en Venecia, donde acabará su vida. Hombre de negocios y a la vez escritor prolífico y profundamente religioso, con formación renacentista y talante espiritual medieval, Abrabanel es sin duda una de las figuras más sugestivas del judaísmo de esta época. Sus obras comprenden amplios y prolijos comentarios exegéticos a la Ley y los Profetas, escritos mesiánicos y tratados teológicos y espirituales. En relación con la exégesis bíblica no es ciertamente el más grande de los comentaristas judíos ni el más original. Su exégesis sin embargo tiene algunas características propias de interés; especialmente su sentido de la historia, el uso junto a fuentes judías de numerosas fuentes cristianas, un cierto equilibrio entre el sentido literal (*pesat*) y la ampliación midrásica (*deras*), su implicación personal y la de su experimentada vida en la exégesis y un profundo espíritu religioso judío tradicional. En la introducción del autor se exponen además con claridad y documentadamente, los grandes centros de interés religioso de la obra del autor y una cierta contradicción entre lo vivido y lo escrito, quizá inevitable en quien vivió tan intensamente y escribió tanto. El comentario a Amós que se edita en esta obra pertenece a su anteúltima época; forma parte del conjunto de comentarios a los profetas menores y está escrito en Monopoli entre 1498 y 1499, datos todos estos confirmados definitivamente a partir del manuscrito de El Escorial usado por el autor. Este manuscrito, nunca editado, es en opinión del autor el manuscrito que se usó para la primera edición de Pesaro en 1520, y contiene los comentarios a Is y a los Profetas menores. Tanto la primera edición de estos comentarios, como las dos siguientes están llenas de errores e imperfecciones, amén de las limitaciones impuestas por la censura. De aquí el interés de la edición crítica del manuscrito, que permite acercarse a la auténtica obra de Abrabanel, además de descubrirnos el modo como trabajaba sus obras, pues se trata de un manuscrito lleno de tachaduras, enmiendas y añadidos. Todos estos datos se expresan en la edición, que aparece en las páginas pares, en original hebreo, con un sistema crítico sencillo y completo. En las páginas impares se nos da la traducción castellana del autor, hecha en un lenguaje claro y legible, y acompañada de numerosas y oportunas notas aclaratorias y eruditas. Es la primera vez que una obra de este exégeta judío ibérico se traduce a nuestra lengua. Particularmente interesantes me han resultado del comentario la división de pericopas, de tono casi actual, las cuestiones previas, que plantean ya incipientes preguntas de crítica literaria, y sobre todo la visión general a cada profecía, antepuesta al comentario verso a verso.

La edición de este comentario puede considerarse modélica, y de ello hay que felicitar al autor. Tanto por el escrúpulo con que se edita el texto, como por la aceptable traducción y el inmenso material acarreado en las notas, se trata de un trabajo serio y modélico. Junto al mérito de descubrirnos por primera vez en nuestra lengua la exégesis de este maestro judío, esta edición añade al conjunto de los estudios sobre Abrabanel una serie de aportaciones de interés: la fecha de su comentario a los profetas menores, la posibilidad de estar ante un manuscrito corregido personalmente por Abrabanel, el conocimiento de su método de trabajo, y la corrección de las ediciones existentes. Una bibliografía prácticamente exhaustiva y varios índices (citas bíblicas, rabínicas, glosario hebreo y hebreo-aljamiado, onomástico) completan un trabajo que puede calificarse de ejemplar.

J. M. Sánchez Caro

G. Aranda Pérez, *El Evangelio de San Mateo en copto sahídico (Texto de M 569, Estudio preliminar y Aparato crítico)*. Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense, 35 (Madrid: Instituto «Arias Montano» C.S.I.C. 1984) 296 pp.

G. Aranda, profesor de la Universidad de Navarra, y el Instituto «Arias Montano» nos ofrecen una publicación en un campo científico, como es la literatura copta, en que la ciencia española está a muchos años de distancia de la de otros países de nuestro contorno cultural. Basta con recorrer la bibliografía (p 94-101) para notar que, salvo el mismo Aranda, no aparecen publicaciones en castellano sobre los textos bíblicos coptos. Sin embargo, como recuerda el autor, las versiones coptas de la Biblia ocupan un lugar relevante entre las antiguas versiones bíblicas, tanto por su antigüedad como por ser Egipto su lugar de procedencia. Las grandes ediciones críticas del N.T., de finales del s. XIX y principios del XX, pusieron de manifiesto la importancia de las versiones coptas en sus diversos dialectos. Posteriormente se ha avanzado mucho en el estudio de la relación entre estas mismas. Se puede ya plantear la cuestión de la variedad de líneas textuales dentro de una determinada versión: como la versión sahídica de Mt. El autor presenta el texto copto sahídico del manuscrito M 569 de la Pierpont Morgan Library (Nueva York) por ser éste el único códice conocido que conserva el texto sahídico completo de Mt. Su reproducción fotográfica de 1922 ya sirvió de base para las concordancias del N.T. sahídico, editadas en el CSCO entre 1950 y 1960. Aranda ha querido poner al día el aparato crítico de la versión sahídica teniendo en cuenta los nuevos materiales fragmentarios publicados por Wessely, Till, Orlandi y Kasser. Se ha limitado a los manuscritos sahídicos, sin entrar en comparaciones con las versiones en los otros dialectos coptos ni con el texto griego.

En el estudio preliminar explica también que el códice M 569 forma parte del Fondo Hamouli de la Pierpont Morgan. Es uno de los encontrados en 1910, procedentes de un antiguo monasterio, en la región de Fayoum. Contiene los cuatro evangelios canónicos, escritos a dos columnas con letra uncial de tipo copto, probablemente del s. VIII, de ortografía irregular y con algunas peculiaridades gramaticales, dentro de un buen uso general. Respecto a otros testigos del texto sahídico de Mt, M 569 tiene casi un centenar de variantes significativas. Hay unas que pueden deberse a la libertad del traductor. Otras pueden reflejar una relación especial con determinados testigos del texto griego. Aunque M 569 represente con toda la tradición sahídica el tipo de texto neutral, ofrece lecturas propias que se encuentran en los tipos de texto cesariense y occidental. Hay también cierto número, no muy elevado, de variantes propias sin apoyo en la tradición griega; pero que no representan una lectura original.

G. Aranda no ha pretendido una reproducción paleográfica del manuscrito y ofrece el texto con la división habitual en capítulos y versículos, dejando para un apéndice (p. 291-296) la división original en secciones y los respectivos «kephalaia» (títulos). Pero mantiene la división de párrafos que aparece en el manuscrito. En la parte inferior de la página, separado del texto y de las notas al mismo por una línea doble horizontal, presenta el aparato crítico. Este va dividido a su vez en dos partes por una línea horizontal simple. Recoge en la parte superior las variantes gramaticales o estilísticas y en la parte inferior las que afectan al sentido del texto o parecen tener apoyo en manuscritos griegos. En pp. 76-93 da la relación de

los manuscritos citados en el aparato crítico. La presentación del texto y aparato crítico ocupa las pp. 105-290.

La satisfacción que nos produce una publicación como esta queda menguada por un pesar. La triste sospecha de que este libro, aparte de ocupar un puesto honroso en algunas de nuestras bibliotecas, tendrá que emigrar a los círculos de coptólogos de más allá de nuestras fronteras. Carecemos todavía de gramática, crestomatía y algún vocabulario copto-castellano. ¿Nos disculpará el autor si le invitamos a proporcionar alguno de estos instrumentos a futuros coptólogos españoles e hispanoamericanos?

R. Trevijano

Sagrada Biblia. Santos Evangelios. Traducida y anotada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona: EUNSA 1983) 1524 pp.

Se recoge en este volumen, editado en 8.^o, la traducción de los cuatro evangelios, que ya habían sido publicados separadamente a partir de 1976, por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, y que forman parte de un proyecto más amplio, consistente en sacar a la luz una traducción completa y anotada de toda la Biblia. Las traducciones anteriores han sido revisadas para esta nueva edición. En la presente recensión de esta obra, generosa en páginas, hemos de separar lo que es la traducción, de la introducción general, las introducciones particulares, las notas y la presentación del volumen.

Según la declaración de los editores, esta traducción castellana está elaborada sobre los textos originales y con atención constante al texto latino oficial de la Iglesia, actualmente el de la Neovulgata de Juan Pablo II. Este texto latino se imprime en columna paralela a la versión castellana, en cuanto a otros principios de traducción, se intenta fidelidad al texto que se traduce y respeto al propio genio de la lengua a la que se vierte, sin emplear modismos inadecuados al género de que se trata y conservando el vocabulario tradicional religioso de la lengua española, acuñado a lo largo de siglos (páginas 10-11). Estas notas, reproducidas casi literalmente de la «presentación», describen con claridad lo que se ha pretendido. Al hacer algunas calas en el texto, he podido observar que las opciones textuales son siempre las de la Neovulgata, a la que se sigue fielmente, incluso en casos en que se reconoce en nota, que la traducción más fiel debería ser otra. P. e. en Mt 3,2, donde «metanoëite» se traduce por «haced penitencia», buscando una justificación no del todo convincente, al afirmar que se traduce así «porque el acto esencial de la conversión es... hacer penitencia», y que, por tanto, la traducción de la Neovulgata es la «más honda del sentido del texto» (p. 143). Algo parecido sucede con la bienaventuranza mateana de los «pacíficos» (Mt 5,9); es verdad que se trata de una traducción habitual en castellano, pero no se debe olvidar que ello deriva de la traducción latina, y que la palabra castellana, actual no tiene en sí misma el sentido activo del original. Sin embargo está bien traducido, a pesar del latín, Lc 17,33; al contrario de lo que sucede con Lc 17,37: «Donde quiera que esté el cuerpo, allí se reunirán las águilas». Esta frase, en castellano es ininteligible. Hay que recordar que *soma* es término clásico por «cadaver», y en ese caso *aetoi* debe traducirse por «buitre», con lo que la frase de Jesús cobra todo su sentido: «donde está la ca-

roña, allí se congregan los buitres». Posiblemente se puedan hacer otras observaciones semejantes, aunque en general la traducción se lee bien y está hecha en un castellano correcto.

A la traducción precede una síntesis de la introducción general a la Sagrada Escritura (pp. 25-82). En ella se tratan los temas clásicos de inspiración, canon, interpretación y «veracidad» de la Escritura. El tratamiento es conservador, lo cual sería correcto, si se ofreciesen también otras alternativas. Se da una visión de la inspiración anclada en la *Providentissimus Deus*, ofreciéndola como del Magisterio, sin señalar que tal hipótesis no ha sido aceptada por el Vaticano II, y por tanto cae dentro de las explicaciones de escuela; es más, se interpreta la expresión «verdaderos autores» de DV 11, como de «autores subordinados, a modo de instrumento inteligente y libre, en manos de Dios», (p. 29, donde la cita debe ser *Divino Aflante Spiritu*, EB 366), lo cual no es evidente. La afirmación de que «todos los conceptos y todas las palabras del texto sagrado se deben simultáneamente a Dios y a su instrumento, el hagiógrafo», supone una visión material de la inspiración, que no es siempre fácil de entender (p. e. ¿cuáles palabras: las de la Vulgata, las de una determinada edición crítica...?). No creo que sea necesaria esta visión tan cuantitativa para explicar que toda la Biblia está inspirada. Las consecuencias de este planteamiento se manifiestan lógicamente al tratar de la veracidad e inerrancia de la Biblia. Se explican los «errores» sobre cuestiones de la naturaleza, acudiendo al modo de hablar y a la cultura de los hombres que escribían los libros sagrados; pero no se habla de errores históricos, que también existen. En realidad, una visión de la inspiración tan cuantitativa, y un planteamiento de la verdad de la Escritura todavía en clave de inerrancia, no ofrece salida para estas cuestiones. El principio de DV 11 sobre la verdad de la Escritura no ha sido profundizado ni debidamente utilizado en este capítulo. En cuanto a la interpretación de la Escritura, partiendo de que la Iglesia es la única intérprete auténtica de la Biblia, y de que esta interpretación se encuentra en su Magisterio, se reduce a la interpretación bíblica a compaginar sus afirmaciones con las del Magisterio, mientras que la tarea de la exégesis queda limitada a «ciertas aclaraciones de carácter histórico, literario, etc... (útiles a veces), como ocurre con cualquier documento antiguo» (p. 39). El método se aplicará consecuentemente en las notas a la traducción. Y, lo que es más grave, a la lectura de la misma S. Escritura. El párrafo dedicado a la «lectura cristiana de la Biblia» (pp. 42-44), junto a consejos útiles y aceptables, deja entrever con claridad que leer la Escritura es algo peligroso y desde luego no necesario al cristiano. En este sentido, no parece legítima la yuxtaposición al párrafo de DV 25, que recomienda sin reticencias la lectura de la Biblia, de un texto del Catecismo Mayor de S. Pio X, añadiendo que «la lectura de la Biblia no es necesaria a todos los cristianos, porque ya están enseñados por la Iglesia». Sea lo que sea esta afirmación, que refleja una época y situación muy concreta, no es legítimo apostillar sin más el texto conciliar con tal anotación. En la línea de las páginas dedicadas a la introducción general hay que poner las dedicadas al NT y a los evangelios. Si bien se trata de una introducción no técnica y de alta divulgación, no parece correcto ignorar que hay algunas cartas atribuidas a S. Pablo, que quizá no sean de él (p. e. las pastorales, p. 52), que el Mateo arameo es sólo una hipótesis, desde luego no aceptada universalmente, que los autores de los evangelios no es tan claro que sean los que la tradición nos ha transmitido y parece excesivo aceptar toda-

vía como posible la paternidad paulina de Heb, así como afirmar que es más probable que 2 Pe sea de Pedro y del año 64. Igualmente, no me parece del todo correcto el tratamiento que se da a la historicidad de los evangelios, sin hacer un adecuado estudio, aunque sea sencillo, del género literario «evangelio». En conjunto, pues, se trata, tanto en la introducción general, como en la dedicada a los evangelios, de una presentación extremadamente conservadora, como si entre los católicos fieles al Magisterio de la Iglesia no se hubiese estudiado nada desde la época patristica hasta ahora.

Un apartado especial merecen las notas puestas a la traducción. Su amplitud (más del triple del texto bíblico, en general) hacen que las podamos considerar como de un pequeño comentario. La técnica consiste en añadir a determinados capítulos y versículos aclaraciones, textos patristicos o teológicos medievales, pasajes de autores espirituales, textos del Magisterio y largas selecciones de los escritos de Mons. Escrivá. El conjunto resulta a la vez rico y confuso. Es notable el esfuerzo por ilustrar los textos evangélicos con textos patristicos; quizá sea lo más valioso. Pero al no distinguir lo que es un comentario exegético de un comentario espiritual o ascético, se engendra una cierta confusión. Lo mismo sucede con los textos del Magisterio: textos de Concilios, de documentos pontificios de todo tipo, de Catecismos venerados, se entremezclan sin ningún rigor, con lo que el texto bíblico queda encorsetado, y orientado en una determinada interpretación.

En cuanto a las aclaraciones, éstas son de diverso tipo; a veces se trata de explicar una opción de traducción, generalmente para justificar el haber seguido el término de la Neovulgata (ya hemos señalado algunas); otras se trata de dar una explicación a cuestiones menos claras. Generalmente se refieren a cuestiones cronológicas o doctrinales. En este aspecto, no siempre son acertadas y en una mayoría se prescinde de los estudios exegéticos actuales. Pongamos algunos ejemplos. Al comentar Mt 5,1 sg., las bienaventuranzas, hay observaciones bien útiles y pertinentes, pero el tono general no aparece acertado: en las bienaventuranzas «no se promete la salvación a unas determinadas clases de personas que aquí se enumerarían, sino a todos aquellos que alcancen las disposiciones religiosas y la conducta moral que Jesucristo exige. Es decir, los pobres de espíritu, los mansos, los que lloran, los que tienen hambre y sed de justicia... no indican personas distintas entre sí, sino que son como diversas exigencias de santidad dirigidas a quien quiere ser discípulo de Cristo» (p. 164). En primer lugar, no se tiene en cuenta que la bienaventuranza de los pobres de espíritu, de los mansos, de los que lloran, son practicamente idénticas. En segundo lugar, da la impresión de que la salvación (el Reino) es algo que se merece y se conquista con buenas disposiciones espirituales, como si Dios fuera deudor de algo. Es verdad que Mt traslada el significado de términos como «pobre (de espíritu)» de un terreno puramente sociológico a otro espiritual, pero no se prescinde totalmente del primer significado, y por otra parte habría que señalar que Dios actúa aquí de un modo muy diferente a como se actúa en el mundo. Como dice J. Dupont, buscar en estas bienaventuranzas solamente una pia exhortación al apartamiento de las riquezas o a la confinza en Dios sería eliminar la paradoja y en último análisis dar razón al juicio del mundo (cf. *Les Béatitudes* II, cap. I, final). El no haber distinguido lo específico de Mt lleva a afirmaciones que no

pueden aceptarse fácilmente en la exégesis actual, como p. e. afirmar en el comentario a Lc 6, 20-26, que «las ocho Bienaventuranzas que presenta Mateo las refiere Lucas resumidas en cuatro», y que la bienaventuranza de Lc «bienaventurados los pobres» es explicada por la de Mt «bienaventurados los pobres de espíritu», en el sentido de ofrecer «una breve explicación de virtud de la pobreza» (p. 813). Tampoco parece adecuado el explicar las cuatro antítesis de Lc (6, 24-26) como «cuatro tipos de vicios que son muy comunes en el mundo», a saber, la avaricia, la gula, la alegría necia y la adulación (p. 814). Aquí se ha reducido el tema de las bienaventuranzas a una simple predicación moralizante. Por otra parte, las precisiones que se dan al comentar Lc 6,24 sobre quién es pobre y quién es rico, son ciertas, pero incompletas. Para Lc la riqueza es siempre un peligro y la pobreza una ventaja, aunque en sí mismas no salven ni condenen. Añadamos un último ejemplo. Al comentar la parábola del rico y el pobre Lázaro (Lc 16, 19 sg.), se afirma que esta parábola disipa dos errores: el de negación de la supervivencia del alma tras la muerte y el de los que defendían que la prosperidad material en esta vida es premio a la rectitud moral. No creo que esto segundo se afirme en la parábola; en cuanto a lo primero, tampoco me parece que pueda deducirse de aquí la existencia de un juicio particular tras la muerte, al menos de manera directa, ni creo tampoco que se deduzca del texto el que la revelación divina sea de por sí suficiente para que los hombres crean en el más allá. Esta manera de interpretar las parábolas no tiene en cuenta lo que es el género parábola, centrado en un tema esencial. La parábola se concentra en las consecuencias de hacer de las riquezas un servicio a Mammon, y no saber utilizarlas para el bien, como hace el administrador infiel de la anterior parábola. Por otro lado, en este mismo capítulo, la interpretación de «mammona iniquitatis», «riquezas injustas» (16,9) no parece ser «los bienes de este mundo que han sido obtenidos por procedimientos injustos» (p. 951), sino la riqueza de la que el poseedor se considera como dueño absoluto y a la que se sirve como a un Dios (cf. 16, 13). Es verdad que algunas de estas interpretaciones pueden entrar en la categoría de las cosas discutidas, pero otras (como p. e. la relación entre la versión de las bienaventuranzas de Mt y Lc) son soluciones demasiado expeditivas.

Finalmente una palabra sobre la presentación del volumen. Esta es muy buena, tanto en la impresión, como en la encuadernación. Trae dos mapas en la contraportada y añade al texto unas bellas ilustraciones (a veces un poco desvaídas) de la Biblia de Sancho el Fuerte del s. XII. No se entiende que en una Biblia que quiere ser «asequible al mayor sector posible de público» (p. 9) se añada la versión latina y se usen las abreviaturas de los libros bíblicos en latín. Consta también de un índice de los documentos citados y de otro de materias, bastante amplio.

En conjunto, estamos ante una traducción aceptable, dentro de su deseo de permanecer cercana a la versión oficial latina. Quizá lo más discutible sea el método de anotación, que condiciona de una manera determinada, no siempre aceptable, la interpretación del texto, como si el texto fuese difícil y peligroso y al lector se le supusiese menor de edad. Para ayudarle, las notas no tienen tanto la misión de aclarar el texto, cuanto de darlo ya interpretado de una manera determinada. Esto es lo más original de la versión comentada, pero también, como digo, lo más discutible.

J. M. Sánchez Caro

J. Dupont, *Nouvelles Etudes Sur Les Actes des Apotres* (Paris Edic. du Cerf: 1984) 535 pp.

Según indica el título mismo del libro, el insigne bibliista P. J. Dupont, benedictino belga, lo que nos ofrece en esta obra no es un comentario seguido al libro de los Hechos, ni siquiera un tratado sistemático de los grandes temas que en él se tratan. Estamos, más bien, ante una especie de florilegio selecto o colección de grandes temas o estudios sobre la segunda parte de la obra lucana, que nos es ofrecida en veinte artículos o trabajos sin conexión lógica entre sí, aunque pueda hablarse de dos grandes partes: la primera de ellas (los números 1-10) tiene un carácter más genérico, mientras la segunda (los números 11-20) recoge temas más concretos siguiendo el orden de libros de los Hechos. La naturaleza de la obra condiciona en buena medida la valoración de la misma. Y esto salta inmediatamente a la vista teniendo en cuenta la extensión dada a cada uno de los temas tratados: cinco páginas dedicadas al tema 14: «Yo te establezco luz de las naciones» (Act 13, 14. 43-52); ocho al número 15 sobre «la primera organización de las Iglesias» (Act 14, 21-27); catorce al estudio del plan de los Hechos a la luz de un texto de Luciano de Samosata y once al dedicado a la marcha de la investigación del libro de los Hechos en los últimos veinticinco años, teniendo como punto de referencia la obra de F. Bovon. Junto a la brevedad con que son tratados estos temas destacan las casi cien páginas sobre el «Sentado a la derecha de Dios», (n. 14) o las cincuenta y dos dedicadas a «los discursos de Pedro» (n. 4) y las cincuenta acerca de «los ministerios en la Iglesia naciente» (n. 6).

Lo que hay que destacar es la competencia y claridad, a las que nos tiene acostumbrados el P. Dupont en otras obras suyas, tanto cuando aborda el tema primero, tomando el pulso a la marcha de la investigación del libro de los Hechos —y que es una especie de larga reseña sobre el libro de F. Bovon, en relación con la cual se pronuncia positivamente, aunque con reservas personales importantes en algunos puntos, como cuando se ve al investigador trabajando más directamente como ocurre en otros temas como los ya citados.

En esta presentación quisiéramos destacar algunos de los múltiples aspectos que merecen ser puestos de relieve. La importancia reconocida a Pedro, inseparable de sus compañeros (p. 110), acentuada, entre otras razones, porque en cada uno de los cinco primeros capítulos del libro tenemos un discurso de Pedro. Y si bien es verdad que se trata de composiciones de Lucas no lo es menos que «Ex eo quod redactio sit lucana, non eo ipso reiiciuntur fontes, traditiones, documenta», citando al P. Rasco, (n. 4). Al estudiar al «apostol como intermediario de la salud» distingue con claridad la función *fondatrice* y *normative* de los primeros testigos, afirmando simultáneamente el papel de la Iglesia radicalmente dependiente del testimonio apostólico pero no menos capital. La Iglesia será mediadora de salud únicamente en la medida en que ella mantenga vivo este testimonio fundante, (n. 6). El tema dedicado a «los misterios en la Iglesia», tan del día, sigue paso a paso el proceso en el que se van plasmando haciéndolo, además, desde la perspectiva clarividente que se apunta en la introducción: Lucas no aborda el tema desde *el poder* que asegure la validez de la acción ministerial. Esta es la óptica de Trento, no la de Lucas, (p. 135). Al abordar el tema de Matías, el sustituto de Judas, el apóstol duodécimo,

(n. 7) no se deja llevar fácilmente por la hipótesis seductora de la dependencia de Act 1, 17 de los targum palestinos sobre Gen 44, 18.

Dentro de una enorme brevedad y sobriedad uno de los estudios más interesantes es el dedicado a la nueva Pentecostés, (n. 8) estableciendo la relación de evocación en el tema de la venida del Espíritu Santo con los acontecimientos del Sinaí y terminando el estudio con una nota pastoral importantísima: La Iglesia debe asumir todas las lenguas, todas las culturas, hablar la lengua del hombre al que se dirige. Su vocación universal la impide identificarse con ninguna cultura particular. En el tema sobre la Ascensión de Cristo y el don del Espíritu Santo (Act 2, 33) (n. 9) pone de relieve el aspecto cristológico estableciendo la relación con Moisés y su confrontación con el Sal 68, 19.

La parte de león se la lleva el n. 10 dedicado a la «Sesión a la derecha de Dios», al estudiar la procedencia y significado del título cristológico «Señor», no tan fácil ni ligeramente deducible del Sal 110, 1 sino, más bien, del uso cristiano del Maranatha, acentuando el significado de «hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies»: se pone de relieve así el aspecto escatológico, culminado en la Pascua y generador de la esperanza cristiana.

La *koinonia*, estudiada a propósito de «la unión entre los primeros cristianos» (n. 11) exigía estar «encarnada» (p. 310), trasportada concretamente al plano de los bienes materiales. Por esto Lucas nos decepciona al no darnos más que una imagen incompleta e imperfecta del pensamiento paulino a propósito de la *koinonia* que une las Iglesias cristianas entre ellas y con su centro, Jerusalén; él ha dejado en la sombra, en particular, el papel de la gran colecta en relación con esta *koinonia*.

La unción con que Dios ungió a Jesús con el Espíritu Santo (Act 10, 34-38) (n. 12) debe ser entendida como la investidura profética (p. 328). La liberación de Pedro de la cárcel (n. 13) debe ser comprendida en la línea de la liberación de los perseguidos (p. 336). Y pretende subrayar la situación pascual del episodio (p. 341) teniendo como punto de referencia la salida de Egipto (p. 342). El estudio dedicado al «más allá de la muerte» (n. 16) lo interpreta en sentido estrictamente individual, sin relación con los acontecimientos del fin del mundo (p. 379). El discurso de Pablo en el Areópago (n. 17) en lugar de ser interpretado como la cesión ante concepciones erróneas en la línea del panteísmo, destaca a la Iglesia como el lugar del encuentro de culturas distintas (p. 423).

La estructura del discurso de Mileto (n. 18) gira en torno a los tres tiempos: pasado, presente y futuro en orden a amonestar a la Iglesia para los tiempos de dificultad y persecución. Y para describir la misión de Pablo (n. 19) utiliza el mismo esquema o modelo con el que define la misión de los Apóstoles (p. 455). Y la incredulidad de los judíos así como la aceptación de la fe por parte de los gentiles (n. 20) debe ser entendida, sobre todo, como el cumplimiento de la Escritura.

La exposición sucinta de la obra de Dupont puede darnos una idea, aunque sea genérica, de la importancia de la misma. La hemos presentado con placer y la recomendamos vivamente. Entre sus mayores logros hay que citar la conexión y «entrelazamiento» —que el autor subraya constantemente— entre la primera y la segunda parte de la obra lucana, entre el evangelio y los Hechos. Si fuese obligatorio poner algún reparo a la misma lo haríamos, a un nivel de hipótesis puramente personal, en relación

por ejemplo, con la identificación tan tajante de los «hebreos» y de los «helenistas» o a la identificación de Felipe con un helenista (p. 153) —personalmente creo que este Felipe es la misma persona que su omónimo el apóstol; el mismo Dupont reconoce que es diácono de la palabra, como los demás apóstoles, no servidor de las mesas—. También podría distinguirse con mayor claridad entre el concilio de Jerusalén propiamente dicho —libertad frente a la Ley y el Decreto apostólico— disciplinar y dado posteriormente. Lucas los unió en un mismo y único acto, como puede deducirse de la lectura de Act 21, 25.

Felipe F. Ramos

[C. K. Barret], *Paul and Paulinism. Essays in honour of C. K. Barret.* Edited by M. D. Hooker - S. G. Wilson (London: SPCK 1982) XXVII-404 pp.

K. H. Kuhn, *Introducción* (p. 1-3) hace la presentación del «Festschrift» dedicado a C. K. Barret en su 65 cumpleaños y de éste como profesor de N.T. en la Universidad de Durham, sus publicaciones y otras actividades académicas, su ministerio metodista y su amistad con estudiantes y colegas. Los estudios siguientes están en inglés, salvo los que señalaremos en cada caso y que concluyen con un sumario en inglés. 1. W. D. Davies, *Pablo y la Ley. Reflexiones sobre fallos de interpretación* (p. 4-16). Señala primero que muchos intérpretes, especialmente protestantes, han malentendido «Torah» como mandamientos («Mitzwoth»). La violenta crítica de Pablo a judíos y judaísmo era una discusión intramuros. El segundo fallo ha sido el de aislar el concepto de Torah de Pablo de la situación mesiánica total en que creía estar viviendo. Sólo un acontecimiento mesiánico de alcance revelatorio y cósmico pudo haber inducido a Pablo a reasentar la Ley como lo hizo. El tercer fallo resulta del intento de tratar la visión paulina de la Ley sistemáticamente, haciendo uso indiscriminado de sus escritos sin consideración a su variedad. El cuarto es el descuido de los reclamos morales explícitos que hay en las epístolas. Pablo coloca las demandas de la Torah a la luz de Cristo. Concluye que la antítesis entre ley y gracia, que gobierna mucho pensamiento cristiano especialmente protestante, habría sido ajena a Pablo. 2. U. Wilckens, *Aseveraciones sobre el desarrollo de la visión de la Ley de Pablo* (p. 17-28). La opinión de Pablo en 1-2 Cor es que, aún quitada la función de la Torah como una frontera entre los que viven dentro y fuera de la esfera de salvación de Dios, no queda quitada la Torah misma como Ley de Dios. Cristo no es la antipoda de la Torah sino su Señor. En Rom Pablo sobrepuja sus motivos antinomísticos y antijudíos (del conflicto con los adversarios judaizantes en Flp y Gal) y logra un nivel ecuménico. La Ley no es de ninguna manera suprimida por la proclamación de la fe. Queda más bien cumplida al ser realizada en el amor. 3. F. F. Bruce, *La maldición de la Ley* (p. 27-36). Gal 3, 10 significa que los que se remiten para justificarse ante Dios a las obras de la Ley, están expuestos a la maldición en vez de la bendición que esperan recibir. El exponerse a la maldición, en que incurren todos los que miran a la Ley para justificación, es apartado de los que están unidos por fe a Cristo; pues éste tomó sobre sí la maldición que hace recaer la Ley sobre el quebrantador. La bendición asegurada a los gentiles por la promesa de Dios a Abraham (Gen 18, 18; 22, 18), que los gentiles reciben en Cristo Jesús (Gal 3, 14), es incomparablemente mayor que la suma de bendiciones de Deut 28,

1-14. 4. P. Borgen, *Pablo predica la circuncisión y agrada a los hombres* (p. 37-46). Los adversarios sostenían (Gal 5, 11; 1, 10) que Pablo quería ser aceptado por la comunidad judía y agradar a los hombres al seguir abogando la circuncisión. Pablo objeta a este malentendido que su predicación no implicaba que debía de seguir la circuncisión corporal y por ello su servicio a Cristo le acarrearba conflicto con las comunidades judías.

5. M. D. Hooker, *Pablo y el nomismo aliancista* (p. 47-56). Trata de comprobar si el modelo de religión de Pablo es, como sostiene E. P. Sanders, esencialmente diferente del nomismo aliancista del judaísmo palestinese. Concluye que Pablo ve la Ley mosaica como un interludio, que limitaba las mercedes de Dios a Israel hasta que llegase el tiempo de salvación para todos los hombres; pero esto no significa que el nomismo aliancista le sea totalmente ajeno.

6. J. M. Court, *Pablo y el modelo apocalíptico* (p. 57-66). Recuerda que T. Colani (1864) veía en Mc 13 un sumario muy completo de las perspectivas apocalípticas difundidas entre los judeocristianos del s. I, tales como las conocemos por el Apoc. Base de esta conclusión era la triple estructura de expectativas reconocidas ya por H. J. Holtzmann (1863) en Mc 13 y los tres términos técnicos correspondientes a la triple estructura: ὁδίνες, Θλίψις y τέλος. ¿Hay huellas de estos tres términos técnicos, si no de la triple estructura, en las paulinas? Concluye que Pablo usa el lenguaje técnico de la apocalíptica tradicional y al usar los tres términos puede estar haciendo eco a la fórmula de la triple estructura.

7. A. F. J. Kliijn, *1 Tes 4, 13-18 y su trasfondo en la literatura apocalíptica* (p. 67-73). El problema de esta sección no es de discusión doctrinal sino de parenesis. Que se pensase que los vivos quedaba en una posición más ventajosa es un problema familiar a la literatura apocalíptica. La tradición de ser bendecido por estar presente en el momento del acto salvífico de Dios se retrotrae a los tiempos proféticos (Is 52, 10) y está presente en el N.T. (Lc 2, 30 y 10, 24). Al darse esta tradición, que alaba a los supervivientes, surgía la cuestión de la relación de éstos con los muertos antes del fin. La respuesta era que al final la gente comprometida participaría en los acontecimientos al mismo tiempo. Respecto al juicio de Dios no habrá más temprano y más tarde. Esta respuesta tradicional de los apocalipsis es la de Pablo.

8. M. Black, *Πᾶσαι ἐξουσίαι αὐτῷ ὑποταγήσονται* (p. 74-82). El hecho de que los términos usados en 1 Cor 15, 24-27; Ef 1, 20-21 y 1 Pe 3, 22 fueran de uso común para los poderes y autoridades terrenas, los hacían fácilmente aplicables a los «poderes superiores» y comprensibles como tales en un mundo helenístico que no vacilaba en multiplicar deidades o ángeles.

9. P. Benoit (en francés), *Ἅγιοι en Col 1, 12: ¿Hombres o ángeles?* (p. 83-99). Se siente inclinado a reconocer ángeles en los «santos» de Col 1, 12, como en los de IQS 11, 7-8; pero, dado que en los escritos de Qumran como en los Pseudoepígrafos, sobre todo Henoc, el término «santos» puede incluir a la vez los ángeles y los elegidos humanos que les quedan asociados, piensa que aquí ocurre lo mismo.

10. R. McL. Wilson, *Gnosis en Corinto* (p. 102-114). La influencia hipotética sobre Pablo y el cristianismo primitivo de un «gnosticismo precristiano», para el que no hay prueba real, resulta de leer documentos del s. I con lentes del s. II. La búsqueda de un gnosticismo precristiano desarrollado, del que pueda decirse que ha influido a los corintios o a Pablo mismo, no ha dado todavía ningún resultado conclusivo. Para encontrar una gnosis con tragedia divina debemos esperar probablemente al s. II. Lo que tenemos pues en Corinto no es todavía gnosticismo, sino una clase de gnosis.

11. E. Schweizer, *Cristología de Pablo y gnosticis-*

mo (p. 115-123). Se adhiere a la afirmación de Barret de que el gnosticismo es «una atmósfera» que forma el trasfondo del N.T. Interpreta que el mito gnóstico del Redentor es un mito arraigado en la misma área de la literatura sapiencial judía que las afirmaciones cristianas sobre preexistencia, encarnación y exaltación de Jesús; pero desarrollado independientemente. El cruce de influencias de ese mito con la representación cristiana comenzó sólo después del período neotestamentario. 12. M. Casey, *La cronología y el desarrollo de la cristología paulina* (p. 124-134). Hay dos aspectos del judaísmo del tiempo de Pablo importantes para explicar el rápido surgir de la cristología paulina: paralelos estáticos (p. e. Kyrios, Hijo de Dios, Sabiduría, preexistencia), que pudieron ser tomados del judaísmo para la cristología, y paralelos dinámicos (rey davidico, sumo sacerdote escatológico, Elías, Enoc, Melquisedec etc.), que nos muestran figuras intermediarias que crecen en función y status. Que el foco de la identidad de la comunidad fuese Jesús, más que Dios o la Ley, es lo que precisó, más que permitió, un rápido crecimiento cristológico. 13. M. Hengel (en alemán), *Consideraciones sobre el uso lingüístico de Χριστός en Pablo y en la trasmisión prepaulina* (p. 135-159). Para Pablo «Christos» no es simplemente un título mesiánico judío ni meramente un sobrenombre; está ligado indisolublemente a la noción de que Jesús es el solo portador, por su muerte y resurrección, de salvación escatológica. Este uso de «Christos» era común en Antioquía, se retrotrae a la predicación de los helenistas y fue conocido por Pablo de inmediato tras su vocación. La convicción de que Jesús era el Mesías era central para la predicación de las comunidades palestinas y se fundaba históricamente en la crucifixión de Jesús como pretendiente mesiánico. 14. M. Barth, *Cristo y todas las cosas* (p. 160-172). A. Vögtle, E. Schweizer y J. Murphy-O'Connor han llegado por diversos caminos a la misma conclusión: el hablar de un «Cristo cósmico» contradice las intenciones y testimonios del N.T. Pero ni siquiera el carácter redentor de la muerte y resurrección de Cristo es alabado más en el N.T. que la gloria de Cristo como «kosmokrator» eterno. Por ello ese pensamiento estrechamente antropocéntrico, que descuida o niega la omnipotencia creadora y redentora de Jesús, debe tener su base fuera de los textos del N.T. El autor ofrece cuatro explicaciones posibles y destaca en cambio que hay temas del A.T. que pueden servir de claves para redescubrir una conexión más estrecha entre creación y salvación y la total omnipotencia de Jesucristo. Una «cristología desde abajo» no puede ser la última palabra de la investigación neotestamentaria. 15. I. Howard Marshall, *La teología paulina en la correspondencia tesalonicense* (p. 173-183). Hay una serie de conceptos teológicos ausentes de 1-2 Tes. En cambio hay algunos factores constantes y rasgos particularmente prominentes. Lo distintivo de las cartas paulinas está estrechamente relacionado con las diferentes situaciones a que Pablo se dirigía. Hay menos de teología de Pablo en 2 Tes; pero mucho de la misma estructura básica. Se entiende si 2 Tes es apéndice explicatorio de 1 Tes. 16. N. A. Dahl, *Rom 3, 9: texto y significado* (p. 182-204). Puede que Rom 3, 9 sea uno de los casos excepcionales en que la lectura original ha desaparecido casi del todo de la tradición manuscrita; pero se conserva en el texto P (Codex Porfirianus). Rom 3, 9a contiene una cuestión retórica que funciona como conclusión o transición, sin apenas significado teológico propio. 17. J. M. Cambier (en francés), *La libertad del espiritual en Rom 8, 12-17* (p. 205-220). Este texto presenta las consecuencias prácticas de la vida en el Espíritu. En 12-13 recuerda las

demandas de la nueva vida; 14-16 atañen a la obra del Espíritu en nosotros, que nos hace hijos de Dios. En el 17 alcanzamos la conclusión de esta sección. La participación en la pasión de Cristo es una anticipación de la participación en su gloria. 18. F. Hahn (en alemán), *Para comprensión de Rom 11, 26 a*: «...y así todo Israel será salvado» (p. 221-236). «Todo» es probablemente comprensivo, estrechamente relacionado con la «plenitud de los gentiles» e implica que en términos de porcentaje el número de israelitas que se salvará excederá el número de gentiles. La salvación de los israelitas, como la de los gentiles, dependerá de su conversión y fe. 19. J. Painter, *Pablo y los Πνευματικοί en Corinto* (p. 237-250). El término es casi un paulinismo. El uso absoluto referido a «la gente del Espíritu» es distintivo de 1 Cor, con sólo Gal 6, 1 como paralelo «formal». En Corinto Pablo repudia las pretensiones de los que se autodenominan así, con expresiones conexas muy características. Se han propuesto varias soluciones: 1) Una construcción enteramente paulina de su propia enseñanza; 2) Pablo está respondiendo a una expresión inmadura de su propia enseñanza; 3) Pablo está enfrentando la enseñanza de enviados de la iglesia de Jerusalén; 4) Pablo se está oponiendo a la enseñanza del gnosticismo o de cultos misticos. El autor opta por la segunda alternativa de la cuarta solución. Pablo vió el problema en términos de la influencia de los misterios paganos sobre la cristiandad corintia, que llevó a una situación que podría llamarse gnostizante. 20. H. Riesenfeld, *Fe y amor que promueven esperanza. Una interpretación de Flm 6* (p. 251-257). La fe va dirigida al Jesús terreno, que ha llegado a ser Señor por su resurrección. La esperanza mira al Cristo celeste. El amor de Filemón hacia los miembros de su iglesia local ha sido subrayado en el v. 5. 21. R. Schnackenburg (en alemán), *La Iglesia como edificación: Ef, 2, 19-22 bajo aspecto ecuménico* (p. 258-272). El debate de la Reforma, en que Ef 2, 19-22 era contrapuesto a Mt 16, 18, llevó a malentendidos y falsas perspectivas por ambos lados. La disputa se centra en cómo ha de ser preservada y transmitida la tradición apostólica. Es importante establecer que la Iglesia tiene sólo una piedra angular y que todas las demás le están subordinadas. 22. E. Best, *Ef 1, 1 de nuevo* (p. 273-279). La forma original sería «a los santos y fieles en Cristo Jesús». La frase «A los santos» estaría en la parte exterior del rollo. 23. C. E. B. field, *Cambios de persona y número en las epístolas de Pablo* (p. 280-289). El uso por Pablo de las diferentes personas y sus a veces rápidas transiciones de una a otra merece mayor atención de lo que generalmente recibe. 24. J. Dupont (en francés), *La misión de Pablo según Act 26, 16-23 y la misión de los apóstoles según Lc 24, 44-49 y Act 1, 8* (p. 290-301). Lucas aplica a la misión de Pablo el mismo molde que usa para la misión de los apóstoles. Según Act es de hecho Pablo quien realiza la misión confiada de los apóstoles y lo hace en virtud de una comisión recibida directamente de Cristo. 25. J. McHugh, *Una reconsideración de Ef 1, 10b a la luz de Ireneo* (p. 302-309). En cada uno de los contextos del uso de «recapitular» por Ireneo se trata de un aspecto diferente de un gran designio: Inaugurado por la concepción virginal, realizado durante la vida terrena, completando en principio en la resurrección, pero consumado sólo en la Parusía. 26. M. S. Glasswell, *Algunas cuestiones de Iglesia y sociedad a la luz de la escatología de Pablo* (p. 310-319). Pablo considera las relaciones de este mundo como de limitada importancia en lo que atañe a la salvación final. La sociedad no es el punto de partida del argumento de Pablo, ni puede ser decisivo para cuestiones en la Iglesia si la sociedad existe como un lugar de subyugación

o de liberación. Para Pablo es sólo el ser en Cristo lo que en última instancia hace insignificantes las distinciones existentes; porque no pueden afectar la vocación de cada uno. En la sociedad o el mundo esta vocación debe tener en cuenta esas distinciones donde existen; porque no pueden ignorarse como áreas de servicio y obediencia. 27 R. Morgan, *El significado de «Paulinismo»* (p. 320-338). Las formulaciones teológicas de Pablo combinan variedad con autoconsistencia, de un modo que capacita al lector moderno a encontrar en ellas correspondencia con su propia comprensión diferente del cristianismo. Todos los sistemas teológicos, incluidos los ampliamente inspirados por Pablo, son provisionales. 28. S. G. Wilson, *Pablo y Religión* (p. 339-354). En última instancia es la propia experiencia de Pablo, comenzando por su vocación, la que queda en la raíz de su exclusivismo. La experiencia del Absoluto lleva frecuentemente a la absolutización de la experiencia. En la crítica de la religión de Barth es reconocible en lo esencial la de Pablo. 29. D. Daube, *Cultura de vergüenza en Lucas* (p. 355-372). El autor, a quien se le ha permitido salir de la concentración paulina de esta miscelánea, maneja la contraposición entre la «Cultura de la vergüenza» (oriental) y la «Cultura de la culpa» (occidental). Dice de paso que California carece de ambas. Señala el extraordinario componente de elementos de la primera en Lc. Componente que debió encontrar en su fuente oral u escrita y que es ciertamente postjesuánico. Su ausencia en Act muestra que no afectó hondamente la visión del mundo propia de Lucas.

Esta valiosa miscelánea, buen exponente de la aproximación actual al estudio de Pablo, con contribuciones de exegetas de prestigio internacional, se cierra en la bibliografía de las obras de C. K. Barret publicadas en 1942-1980 (p. 373-381) e índices de nombres y temas (p. 382-386), citas bíblicas (p. 387-398) y autores modernos (p. 399-404).

R. Trevijano

J. Hainz, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus*. Biblische Untersuchungen, 16 (Regensburg: F. Pustet 1982) 294 pp.

En la introducción el autor presenta como un error la aseveración de H. Seesemann (1933) sobre la incompetencia del concepto de «Koinonia» para iluminar la «idea de Iglesia» de Pablo. Contradicen esta afirmación los primeros siglos cristianos para quienes «koinonia» («comunión») fue concepto clave para determinar la autocomprensión eclesiásticas. Señalaremos de entrada que Hainz traduce «koinonia» por *Gemeinschaft*, utiliza *Gemeinde* para comunidad y *Teilhabe* para participación.

En 1 Cor 1, 9 la comunión con Cristo no significa sólo una comunión del tiempo final con el Ensalzado, sino que significaba ya para los corintios cristianos una realidad actual que determinaba el presente. No hay diferencia entre 1 Cor 1, 9, la vocación «a la comunión con Cristo», y 1 Cor 10, 16-21, la «comunión con Cristo» que se da en la Cena del Señor. Hay que distinguir claramente *κοινωνεῖν* y sus derivados de *μετέχειν* (participar) y los suyos. Son componentes del concepto paulino de «koinonia» tanto la «participación» sacramental como la «comunión» por ella proporcionada. «Koinonoi» son los que tienen una relación mutua de comunión porque tienen participación común en algo. La «comunión con Cristo», a la que somos llamados (1 Cor 1, 9) se funda en la participación en el cuerpo y

sangre de Cristo, proporcionada por el tomar parte en la comida del pan y bebida del cáliz en la Cena del Señor. La comunión de Cena es mediadora de la comunión de Iglesia y es su realización propia.

Habría que entender 2 Cor 13, 13 como «la comunión que surge por la participación común en el Espíritu Santo». En Flp 2, 1 Pablo habla primero de su potestad para amonestar a la comunidad y luego de la comunión (*Gemeinschaft*) existente entre él y la comunidad (*Gemeinde*), que tiene su origen en la participación (*Teilhabe*) común en el Espíritu.

En Gal 6, 6 la relación comunitaria de maestros y discípulos remite al hecho de un adoctrinamiento intracomunitario de los fieles. La amonestación de Gal 6, 6 a los adoctrinados, que mantengan comunicación de todos los bienes con los enseñantes, apunta a una relación de socios en el mutuo darse parte en bienes materiales y espirituales. Contiene pues el principio paulino de la «koinonía», el principio de la comunión eclesial. Pablo no reclama plena comunión de bienes, sino la «comunión por el mutuo dar parte en cada bien transmitido». Hay comunión entre Apóstol y comunidad respecto al Evangelio (Flp 1, 5). Comunión (*Gemeinschaft*) entre Apóstol y comunidad (*Gemeinde*) por la común participación (*Teilhabe*) en los sufrimientos de Cristo (Flp 3, 10; 2 Cor 1, 7). Hay relación de comunión del participante en la mesa del Señor o de los demonios (1 Cor 10, 18, 20), entre el Apóstol y Filemón, como uno venido por él a la fe (Flm 6, 17). Rom 15, 27 muestra la aplicación del principio «koinonía» a la relación de las comunidades paulinas con la de Jerusalén. Las comunidades pagano-cristianas habían recibido parte en los bienes espirituales salidos de Jerusalén. Ello les ha hecho deudores de los jerosolimitanos; pues la participación en los bienes espirituales obliga a participación en los materiales. Flp 4, 15 muestra la aplicación del principio a la relación entre Apóstol y comunidad. Rom 12, 13 la ampliación del principio a la conciencia comunitaria «eclesial total».

Punto de partida de esta investigación fue el trabajo de Seesemann, cuya tesis básica era que la utilización neotestamentaria del término no se distingue en general del griego común, tanto en el tiempo clásico como en el helenístico. Reconocía la originalidad de Pablo en la acuñación de una idea cristiana de «koinonía»; pero luego reducía esta de nuevo a «participación»: unidad en tener en común algo. J. Hainz pasa revista en un quinto capítulo (p. 162-205) a los estudios que se han sucedido sobre el tema: J. Y. Campbell (1932), F. Hauck (1938), G. Jourdan (1948), A. R. George (1953), S. Muñoz Iglesias (1953) —que traduce *Gemeinschaft* por «comunidad» y ya intuye que «koinonía» encierra las dos significaciones de tomar o dar parte, incluyendo la de «la unión o comunidad que resulta de la participación o comunicación de algo reciprocamente o en común»— P. Blässer (1960), S. D. Currie (1962), P. C. Bori (1972), M. McDermott (1975), S. Brown (1976) —quien se contrapone con razón a la equiparación «ekklēsia» = «koinonía»; pero esto no quita que «koinonía» sea un término clave de la eclesiología paulina— J. P. Sampley (1977), F. Hahn (1979), R. Schnackenburg (1979), K. Kertelge (1979), G. Panikulan (1979), A. de Marco (1980) —quien coincide con Hainz (1972) al ver en el concepto paulino un papel clave para la primitiva comprensión de la Iglesia— K. Kertelge (1981): la *Teilhabe* en Jesucristo funda la *Gemeinschaft* de los fieles como Iglesia. H.-J. Klauck (1982): quien sostiene la procedencia de «koinonía» de la terminología griega de comida sacral.

El c. VI expone la prosecución de la comprensión de la «koinonía» pau-

lina en la historia de la primitiva Iglesia. Sigue bastante a W. Elert (1954), quien limita su investigación desde el s. iv a Oriente porque en la Iglesia de Occidente, a partir de entonces, predomina el motivo de soberanía sobre el de comunión; y también en la comprensión de la eucaristía pasa a segundo plano el carácter de comunión. Pero Hainz señala que Elert no ha reconocido suficientemente la conexión de comunión de Cena e Iglesia (*Abendmahls- und Kirchengemeinschaft*) en Pablo. Sin embargo confirma desde el curso de la primitiva historia de la Iglesia los principios básicos eclesiológicos obtenidos desde las paulinas. Dice que Pablo aún no conoce una «Iglesia» total. Pablo era —como más tarde el obispo en Ignacio— todo para «su» comunidad; pero sólo para su comunidad. La fuerte vinculación de los clérigos a una iglesia local puede considerarse como herencia paulina. Esta herencia, la comprensión de la comunión eclesial como comunión de iglesias con iglesias, vive en formas diferentes en casi todas las estructuras eclesiológicas de hoy día. Lo que se ha perdido, en las diferentes explicaciones de la comunión eclesial, son las concepciones que Pablo vinculaba con aquella relativa autonomía de las iglesias locales: que cada «iglesia» es una concreción del «Cuerpo de Cristo», llena del Espíritu y dotada de todos los carismas necesarios que él trasmite. Para Pablo el momento constitutivo de la comunión eclesial (*Kirchengemeinschaft*) es la comunión que se constituye en la celebración de la Cena del Señor entre quienes reciben parte en el cuerpo y sangre de Cristo, por lo que llegan a ser ellos mismos «Cuerpo de Cristo».

El c. VII enfoca la «koinonía» en la comprensión actual de la Iglesia. Respecto a la esfera católica romana sigue el análisis de O. Saier sobre los textos del Vaticano II. Considera que, en la descripción más externa de la estructura de la Iglesia, se ha recobrado un trozo de la eclesiología paulina primitivo-cristiana (las iglesias locales como fundamento, el oficio episcopal, la «communio ecclesiarum»); pero la fundamentación de la comunión eclesial a partir de la Cena no desempeña casi ningún papel. Fallo visto y lamentado por no pocos padres conciliares. El Vaticano II no ha hecho fructífera la doctrina eucarística para la comprensión de la Iglesia. También al pasar a la esfera de las Iglesias de la Reforma nuestro autor concluye que la determinación básica paulina de la *Kirchengemeinschaft* a partir de la *Abendmahlsgemeinschaft* no es ya familiar para las Iglesias actuales. En cambio opina que en la esfera de la Iglesia ortodoxa las representaciones «koinonía» paulinas se han mantenido más operativas. Ante todo le parece más decisivamente preservada la conexión elemental de Eucaristía e Iglesia. Pero añade que las apariencias engañan; pues también la teología ortodoxa se encuentra todavía hoy en un estadio de transición de una comprensión escolástica a una comprensión patristica del misterio de la Eucaristía.

Este libro concluye con la bibliografía, que reseña separadamente comentarios (p. 273-278), monografías y artículos (p. 278-285). Hemos tratado de dar razón de su riqueza de contenido exegético, luchando con la dificultad de que el campo semántico de «comunión» en castellano queda casi reducido al rito sacramental, en tanto que *Gemeinschaft* se aplica en alemán a un espectro muy amplio de asociaciones. Como obra exegética nos parece una contribución penetrante, al tanto de los planteamientos actuales y con resultados cargados de incentivo para la reflexión del teólogo y del pastor. No nos parecen tan satisfactorios los capítulos VI y VII en que el autor incursiona, más de segunda mano, en los campos de la historia

y de la teología. Opinamos que como teólogo tiende al reduccionismo y al arcaísmo. Si S. Pablo elaboró su eclesiología en el plazo de unos pocos años y en respuestas a situaciones concretas de sus comunidades y no llegó a tener la perspectiva de la «Iglesia total» (cuestión que habría que matizar), la «recuperación» de la eclesiología paulina ha de tomarse más como fermento que como pauta.

R. Trevijano

W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven London: Yale University Press 1983) XII-299 pp.

El autor alega en el prefacio que los métodos críticos del N.T., vistos desde una perspectiva diferente de la usual, pueden proveer material para una genuina historia social de algunas partes del primitivo movimiento cristiano. En la introducción señala que algunos estudiosos del N.T. han comenzado a retirarse de la historia crítica al positivismo teológico. Pero los textos fueron escritos para los cristianos ordinarios y usados por ellos. Por eso algunos estudiosos han buscado en la historia social un antídoto a las abstracciones de la historia de ideas y al individualismo subjetivo de hermeneútics existencialistas. Otros estudiosos, principalmente teólogos, han prevenido de que las interpretaciones sociológicas de fenómenos religiosos son inevitablemente reduccionistas. De hecho ha sido así en la lectura marxista o en la de la Escuela de Chicago. Pero afirmar que sólo es legítima la interpretación teológica de los textos canónicos, es otra clase de reduccionismo. El autor asume la posición de un «funcionalista moderado».

Considera que la actividad misionera de Pablo, su amplio círculo de colaboradores y las comunidades que establecieron, en ciudades del cuadrante noreste de la cuenca mediterránea, es el segmento mejor documentado del primitivo movimiento cristiano. Enfoca primero *el contorno urbano de la cristiandad paulina*. Pablo era un hombre de ciudad. Cuando cataloga retóricamente los lugares donde ha sufrido peligro, divide al mundo en ciudad, desierto y mar (2 Cor 11, 26). Rom 15, 19 b. 23 a muestra que la misión del círculo paulino estaba concebida de principio a fin como un movimiento urbano. Ya en la primera década del movimiento cristiano, la cultura aldeana de Palestina había quedado atrás y la ciudad greco-romana llegó a ser su contorno dominante. La irresistible expansión del cristianismo durante sus primeros 120 años (M. Hengel) estaba estrechamente asociada con la movilidad personal, física y social. La primera es más simple y su importancia más obvia. Particularmente revelador es Rom 16. Muchos de estos viajes fueron emprendidos específicamente para la misión cristiana; pero mucho de la misión fue llevado adelante por gente que viajaba por otras razones. La gente del Imperio viajaba más extensiva y fácilmente que nadie antes, o luego hasta el s. XIX. Es más problemático hablar de movilidad social en el Imperio romano y más difícil afirmar su importancia para el cambio religioso. Por las cartas de Pablo y sus inmediatos asociados encontramos que el movimiento paulino arraigó al menos en Galacia, Asia, Macedonia y Acaya.

Pasa luego al *nivel social de los cristianos paulinos*. ¿Proletarios o clase media? El polemista pagano Celso, en el s. II, estaba seguro de que el cristianismo había sido siempre un movimiento de las clases más bajas.

A. Deissmann (1911) ha contribuido mucho a que en nuestro siglo prevaleciese también la opinión de que la cristiandad primitiva, incluidas las comunidades paulinas, estaban constituidas por los pobres y desposeídos. En las últimas décadas se tiende en cambio a ver las comunidades estratificadas como el conjunto de la sociedad. La impresión acumulativa, a que llega Meeks —tras un análisis prosopográfico y de una serie de textos— es que muchos eran artesanos o mercaderes de renta modesta. Queda confirmada por el proverbio citado en 2 Cor 12, 14 b. Es también posible inferir algo sobre la estratificación social de varios de los conflictos que ocurrieron en las comunidades paulinas. En 1 Cor 11, 17-34 hay una clara división entre los (relativamente) ricos y los (relativamente) pobres. La impresión es de una reunión de gente de varios niveles sociales. Faltan los dos extremos de la escala social grecorromana. Algunos exhiben señales de alto rango en una o más dimensiones de status (riqueza, cultura, influencia social); pero acompañados por rasgos bajos en otras dimensiones (judíos, mujeres, libertos). Los más activos y prominentes miembros del círculo de Pablo (y Pablo mismo) parecen gente del alta inconsistencia de status (baja cristalización de status).

Trata en tercer lugar de la *formación de la Ekklesia*. Las congregaciones paulinas pertenecen a la categoría, estudiada especialmente por los sociólogos americanos, de «pequeños grupos» o simplemente «grupos». Pasa pues a comparar las «*ekklesiai*» paulinas con grupos y agrupaciones parecidas de la ciudad grecorromana, cómo ellos mismos miraban su agrupación y cómo se veían integrados en un grupo mayor. La estructura local de los primitivos grupos cristianos estaba vinculada con lo que era considerado comunmente como la unidad básica de la sociedad: la «casa» (*oikos*). Pablo probablemente usa *kat'oiakón* para distinguir esos grupos basados en casas particulares de *hole he ekklesia*, que podía reunirse ocasionalmente (1 Cor 14, 23; Rom 16, 23), o de manifestaciones aún más amplias del movimiento cristiano, para las que puede usar el mismo término *ekklesia*. La *kat'oiakón ekklesia* fue así la «célula básica» del movimiento cristiano. La «casa» como lugar de encuentro aportaba un grado de intimidad; pero también creaba el potencial para la emergencia de facciones. En el s. XIX se especuló sobre que los grupos cristianos habrían imitado el modelo de las asociaciones voluntarias, especialmente los «*collegia tenuiorum*» o sociedades funerarias. Tanto las asociaciones privadas como los grupos cristianos dependían en alguna medida de la beneficencia de personas ricas, que actuaban de patronos. Pero había importantes diferencias. Los grupos cristianos eran exclusivistas y más inclusivos en términos de estratificación social. Que los grupos cristianos no se amoldaron conscientemente a las asociaciones, lo muestra el que no recurriesen a la terminología común para estas o sus líderes. Además las asociaciones ayudan tan poco como la «casa» para explicar los vínculos extralocales del movimiento cristiano. Ni la «casa», ni los «*collegia*», ni la sinagoga, ni la escuela filológica o retórica, capta la totalidad de la «*ekklesia*» paulina. Para persistir una organización social debe de tener fronteras, debe mantener estabilidad estructural tanto como flexibilidad, y debe de crear una cultura única. Los grupos paulinos tenían términos especiales, no sólo para referirse a sí mismos sino para distinguirse de los que no le pertenecían. Sin embargo el énfasis en la *parenesis* de Pablo no queda sobre el mantenimiento de

fronteras, sino sobre la coherencia interna. Tanto la misión como la auto-defensa de la Iglesia son razones para animar la apertura hacia el mundo en 1 Cor 8-10 y 1 Cor 7, 12-16. Los grupos locales de cristianos no sólo gozaban de un alto nivel de cohesión y de identidad de grupo; fueron hechos conscientes de que pertenecían a un movimiento más amplio.

Sobre el *gobierno*, empieza notando que los episodios de Jerusalén y de Antioquía nos muestran ya a los cristianos como una secta distinta de los judíos, con sus propios líderes, alcance exterior e interés por unidad y conformidad. El medio primario para resolver conflictos parece haber sido el encontrarse y hablar. La principal entre las técnicas que inventó la misión paulina fue la visita de regreso de los misioneros a los grupos que habían plantado y, cuando la visita no era posible, las cartas. La importancia de los emisarios y el potencial de la carta como medio de control social son ya evidentes en 1 Tes. La carta que es más claramente respuesta a un conflicto particular es Gal. En buena medida los conflictos son directamente sobre autoridad. La respuesta de Pablo a estos conflictos, no sólo entre personas sino entre diversas clases de autoridad, fue también compleja. Tras constatar que en las comunidades paulinas ejercen autoridad apóstoles, cooperadores de Pablo y líderes locales, Meeks propone una clasificación más simple y flexible, tripartita, de los modos de autoridad ejercidos por varia gente en las comunidades locales: manifestaciones visibles de la posesión del Espíritu, posición y asociación con apóstoles u otras personas de autoridad supralocales. La forma de expresión de autoridad más característica de Pablo es el modelo dialéctico, y a veces paradójico, por el que trata de emplear la proclamación fundamental de la muerte y resurrección de Cristo como un paradigma de poder auténtico (cf. 2 Cor 10-13).

Respecto al *ritual*, señala que el primitivo movimiento cristiano encaja bien bajo la rúbrica de religión, tal como la describen algunos científicos sociales modernos. Al hacer que el rito de purificación cargase el sólo con la entera función de iniciación, y al hacer de la iniciación el principio decisivo de entrada en una comunidad exclusiva, los grupos cristianos crearon algo nuevo. Respecto a la Cena es más fácil ver las implicaciones sociales, por las que Pablo aboga, que el proceso social ordinario del ritual. En cuanto a los *moldes de creencia* y *moldes de vida*, el autor se queja de que los estudios de teología paulina han descuidado todos el contexto social y las funciones de la doctrina. Trata pues de descubrir correlaciones entre creencias establecidas y formas sociales; pero sin asumir que una cause la otra. Para el círculo de Pablo, como para Filón, la expresión social deseada de la fe en el Dios uno era la unidad exclusiva de los cultores. En las cartas el lenguaje apocalíptico es usado frecuentemente para reforzar actitudes de solidaridad de grupo. Como uno de los profetas «mileneristas» estudiados por la sociología religiosa reciente, Pablo en Gal define y defiende el orden radicalmente nuevo en términos sacados del antiguo. Los pequeños grupos paulinos, en una docena de ciudades del Este romano, estaban comprometidos, sin que lo expresasen así, en la construcción de un mundo nuevo.

En nuestro resumen hemos tenido que pasar por alto la presentación de muchas cuestiones que inciden en la reconstrucción sociológica e iluminan la exégesis de textos paulinos. El autor ha logrado una descripción sólida, ponderada y atrayente, del mundo social constituido por las comunidades paulinas; si se quiere, de la subcultura de una secta llamada

a hacer historia. El «funcionalismo moderado», que anunciaba, evita el fallo de otros estudios, que se precipitan a trazar conexiones causales entre creencias y formas sociales. Fallo que denunciábamos p. e. en el estudio, más «ideológico», de E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (cf. *Salmanticensis*, 29 [1982] 134-136).

Siguiendo un recurso lamentablemente en auge, este libro lleva las notas al final (p. 197-242). Ofrece luego la bibliografía de obras secundarias citadas (p. 243-278) y tres índices: de referencias bíblicas (p. 279-286), autores modernos (p. 287-292) y temático (p. 293-299).

R. Trevijano

W. Munro. *Authority in Paul and Peter. The Identification of a Pastoral Stratum in the Pauline Corpus and 1 Peter*, SNTS MS 45 (Cambridge: Cambridge University Press 1983) VIII-226 pp.

La autora desarrolla ya su tesis en la *introducción*. Ve como problema la presencia en el corpus paulino y 1 Pe de la enseñanza sobre subyugación a autoridad, o códigos de subordinación, conocida en inglés como «household tables» y en alemán, desde Lutero, como «Haustafeln». Va a rechazar la opinión dominante de que los escritores originales la incorporaron a partir de tradición oral de las iglesias y va a argüir que se trata de adiciones subsiguientes al texto; parte de un estrato redaccional posterior, que se extiende a lo largo de las 10 cartas de la colección paulina y 1 Pe, y que procede de la misma fuente o similar a la de las Pastorales. Este material de las 10 cartas es aún posterior al cuerpo principal de Ef: que, según se considera, representa al paulinismo del periodo subapostólico inmediato. Este material no proviene del colector original y redactor de un corpus paulino; sino de diferentes círculos en un estadio más avanzado de la historia cristiana. Tal estadio posterior, junto con las Pastorales, será caracterizado como «Pastoral» o trito-paulino. Tiene vínculos significativos con Lc-Act y estrechas conexiones con 1 Clem, Policarpo, Ignacio, Didakhe y Bernabé. Su medio es el helenismo romano de la primera mitad del s. II. Corresponde a un estadio en que se esperaba ganar reconocimiento y tolerancia bajo los Antoninos. Se intentaba presentar al cristianismo como la «paideia» de una escuela filosófica. Aunque el judaísmo helenístico es tomado como un ejemplo a seguir, el material pastoral está interesado en lograr la disociación del judaísmo. Busca dar seguridades de apoyo para las principales instituciones de la sociedad grecorromana: la casa patriarcal, la esclavitud, el estado imperial y el ejército. A la par el objetivo interno es legitimar una forma de autoridad eclesiástica basada en el modelo de la casa patriarcal.

Tras presentar así paladinamente su tesis, la autora trata de mostrar que funciona al detalle. Coloca el material de subyugación a la luz de la investigación neotestamentaria. Alega que se plantea primero la cuestión de cómo ese material aparentemente extraño (?) en el corpus paulino, tiene estrechos paralelos en 1 Pe. Y cómo es que 1 Pe tiene también paralelos con Heb, Stg y otros escritos del N.T. De los argumentos contra el carácter primitivo de la 1 Pe concluye que el que haya en ésta enseñanza subyugacionista no indica que tal doctrina fuera corriente en la cristiandad de la era apostólica. Las Pastorales, escritas tras la publicación del corpus de 10 cartas, son los casos más obvios en que la enseñanza subyugacionista

aparece en un material que no es primitivo ni apostólico. Reconoce nuestra autora que el origen paulino de Rom 13, 1-7 ha sido raras veces cuestionado; pero ve difícil de entender que Pablo haya cambiado tan radicalmente su actitud hacia el Estado expresada en 1 Cor 2, 6-8 y 6, 1-7. Le parece que ninguno de los pasajes de las cartas paulinas del tipo subjeccionista o «household» es primitivo. Aunque reconoce que una debilidad de la exégesis de Loisy es que, como F. C. Baur, impuso al texto una construcción histórica determinada, alega que su propio concepto de estratos sucesivos a lo largo de las epístolas (y coexistiendo en la misma epístola) provee un andamiaje útil para una investigación como la suya. Puesto que sostiene que el «Pastoral Stratum» es posterior a los escritos paulinos y deutero-paulinos en que se encuentra, emprende como tarea crítica la aplicación de criterios para establecer o rechazar disociación con el contexto inmediato, o asociación con otro material. Son los criterios que aplicó R. Fortna para distinguir una fuente temprana de la redacción posterior de Jn: el «ideológico», el estilístico y el contextual. Otro criterio a aplicar es el de la dependencia literaria. El argumento a favor de la disociación se corrobora si la interpolación alegada es coherente con material perteneciente a otro medio. Toma como punto de partida los pasajes subjeccionistas paralelos en Col (que considera versión ampliada de una genuina carta paulina) y Ef. Dadas las estrechas relaciones entre ambas, pasa de Ef a 1 Pe, antes de volver a las paulinas. Luego aplica sus criterios respecto a tendencias, estilo y vocabulario para determinar en qué medida el estrato tardío ha de ser asociado con las Pastorales. Al final, por el contexto literario e histórico del material subjeccionista (1 Clem, Polic, Ign, Did y Bern) concluirá que los círculos pastorales tienden hacia Roma por sus inclinaciones políticas y eclesiásticas y que han de ser colocados en la primera mitad del s. II.

No podemos seguir con detalle su análisis para la identificación de un «stratum» posterior en el corpus paulino y en la 1 Pe. Al delimitar el correspondiente a la 1 Pe, destaca que una acusación principal, que el estrato posterior intenta refutar, es que los cristianos minan el orden social. Someterse al Estado y al cabeza de familia patriarcal es por eso no sólo asunto de prudencia sino también de conciencia. En contraste, alega W. Munro, el material más temprano trasluce una forma de ministerio no jerárquica y carismática. La idea de sufrimiento en el material más temprano es intrínseca al papel del elegido en el «eskhaton». En cambio para el estrato posterior buena fortuna y adversidad se corresponden en general con premio y castigo. Mientras que el primer estrato distingue tajantemente entre creyentes e incrédulos, el segundo tiende a difuminar tales distinciones. Los dos estratos de tradición en Rom 12 y 13 difieren entre sí no sólo estilísticamente sino también en énfasis y puntos de vista. En la catequisis escatológica del primero no hay sitio para aceptación positiva de la vida y la sociedad. La autoridad secular es desconsiderada, más que contrapuesta activamente, en favor de la nueva alternativa que ofrece la comunidad cristiana. La mayor diferencia entre los dos estratos queda en que el dualismo escatológico del más temprano desaparece virtualmente en el posterior. Munro presenta en las p. 93-94 un elenco de los pasajes del estrato posterior identificados en la colección de 10 cartas. Luego pasa a ponderar el *stratum posterior* y las *Epístolas Pastorales*. Aduce la fuerte probabilidad de que el estrato corresponda al mismo estadio de historia cristiana que las Pastorales, pues es subsiguiente a Ef. Si las semejanzas

de este material con las Pastorales no son debidas a dependencia literaria, la única alternativa es que tal enseñanza sea el producto de un único círculo o escuela de tradición cristiana. Esencialmente lo que se encuentra en las Past, es la trasferencia a la Iglesia del carácter patriarcal de la «household». Obispos y diáconos no sólo deben de ser cabezas de familia, sino que deben de desplegar las cualidades apropiadas al régimen de una casa. Las Past se asemejan al estrato posterior también en la tendencia a limitar el papel de las mujeres. La enseñanza subjeccionista sobre el Estado ha afectado así mismo ciertas instrucciones de las Past sobre reglamentación eclesiástica. En toda su enseñanza sobre deberes sociales y cívicos, el intento obvio del estrato pastoral en el corpus de 10 cartas, 1 Pe y Past es causar buena impresión a los de fuera. El concepto de «syneidesis» en el estrato posterior y las Past identificaba la buena o mala conducta con el acuerdo armonioso o no con las presentes formas y estructuras del mundo como parte del orden natural. La aceptación del Estado pagano, como instrumento del juicio divino según Rom 13, 1-7 y 1 Pe 2, 13-17, corta claramente a través de la neta distinción entre la comunidad cristiana y el mundo en los estratos más tempranos. Hay importantes semejanzas entre el estrato posterior y las Past en estilo (paralelismo antitético) y vocabulario (ocurrencia de «hápax legómena»). Pasando después al *contexto literario e histórico del estrato pastoral*, insiste Munro en que el material de subjección no sólo es integrante de este estrato, sino que lo distingue de otras corrientes del N.T.; pues sólo aquí encuentra expresión explícita el reclamo de sumisión a la autoridad humana. En su forma final, Lc-Act debe de proceder también de un círculo o medio idéntico o estructuralmente relacionado con aquel del que procede el estrato pastoral. Tras ponderar las relaciones son Did, Bern, 1 Clem, Ign y Polic, concluye que hay que asociar esta corriente con el llamado «catolicismo primitivo», que acabó centrado en Roma, se originase allí o no. La datación del estrato pastoral debe de ser tan fiuida como su localización geográfica. El a. 90 puede ser un «terminus a quo». El «terminus ad quem» no mucho después del 140; pues casi todo lo del estrato estaba dentro de la versión marcionita del corpus de 10 cartas. Le parece que la única posibilidad para fechar 1 Tes 2, 14-16 es poco después de la guerra judía de 132-135. Sitúa el comienzo de la redacción del estrato pastoral y la 1 Clem hacia el 118 (comienzos del reinado de Adriano). Esta clase de ética es comprensible en un tiempo en que el movimiento cristiano comenzaba a salir cautamente a la superficie, con expectativa de un posible reconocimiento oficial. Queda la cuestión de como tan amplia revisión y expansión de los escritos paulinos pudo haber ganado aceptación tan efectiva que no haya sobrevivido o dejado su huella en la transmisión manuscrita ninguna versión pre-pastoral. La autora sale al paso de la objeción diciendo que lo mismo ocurre con el Proto-Lc, Q, las hipótesis de fuentes joánicas y las teorías de combinación de varias cartas paulinas. No vamos a detenernos en lo que la autora da como explicación más simple de esa obvia anomalía. Nos parece un tanto rocambolesca su hipótesis de que el editor pastoral fuese el colector original del corpus, o que lo revisó y publicó de nuevo después de que había caído en oscuridad y falta de uso; o, más bien, que la colección fue tomada de un grupo opositor (¡un paulinismo judaizante!) y revisada para contrarrestar su influencia. La colección más original habría desaparecido junto con el grupo opositor.

Tras conclusiones y reflexiones (p. 148-152), siguen cinco apéndices

(p. 153-174), abreviaturas (p. 175), las notas (p. 176-221) y el índice de nombres (p. 222-226). La autora ha martilleado su tesis con fluidez y precisión; pero el que esto escribe no puede disimular su cauto escepticismo sobre las disecciones de los textos antiguos, que parten de presupuestos ideológicos o históricos y se desarrollan en una línea de argumentación muy circular. Sobre todo cuanto no cuenta con ningún apoyo en la tradición textual ni el aval de otros testimonios externos.

R. Trevijano

W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*. Erträge der Forschung 208 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984) IX-194 pp.

En la *introducción* el autor reconoce que así como el N.T. como tal está claramente delimitado, la dificultad se plantea de otro modo en la determinación del concepto «gnosis». Aduce que en el tiempo apostólico y postapostólico temprano no hay que buscar primariamente sistemas gnósticos, como los de Basilides y Valentín, sino comprensión gnóstica de la existencia, misión gnóstica y los rasgos básicos del mito gnóstico. Pero ¿si no hay textos que atestigüen sistemas gnósticos, de dónde sacamos que se daba ya esa comprensión, misión y mito gnósticos en tiempo neotestamentario? Schmithals reconoce que los textos gnósticos de Nag Hammadi nos transmiten más bien la imagen de una gnosis relativamente tardía; pero considera importante que nos hayan proporcionado textos originales de una gnosis judía. La prueba en amplia escala de una gnosis puramente judía excluye —en su opinión— el origen cristiano de la gnosis. El reconocer la falta de textos gnósticos originales en tiempo neotestamentario le obliga a plantear el círculo hermenéutico. Que hacia el fin del s. I las comunidades se ocupasen de una gnosis ya cristianizada le sirve de prueba (en realidad esta afirmación integra ya un círculo hermenéutico) de que hay que situar los comienzos de la gnosis bastante antes. Añade que, al haber sido la gnosis esencialmente un movimiento entusiástico, hubo de tener una larga fase no literaria. Por lo tanto, afirma, la investigación no puede renunciar al círculo hermenéutico. Debe preguntarse si el N.T. presupone o no para su explicación la gnosis; aunque no se pueda constatar con seguridad la existencia de una gnosis contemporánea con el N.T. Si se precisa la gnosis como presupuesto para la adecuada comprensión del N.T., la misma exégesis del N.T. podrá decidir sobre los comienzos de la gnosis. Pero en nuestra opinión, antes de cerrarse en el círculo hermenéutico y afirmar que se precisa la gnosis para la comprensión del N.T., habría que probar no sólo que ofrece una explicación coherente a todas las cuestiones, sino que es la única explicación probable. La misma situación actual de la discusión científica respecto a los orígenes de la gnosis y su presunta incidencia en el N.T. (sobre la que nos remitimos a nuestro artículo en *Moralia* 4 (1984) 417-433), muestra claramente que Schmithals puede ser abanderado de una de las posturas que cabe tomar ante el problema; pero que hay otras posturas que ofrecen tantos o más visos de probabilidad.

Por eso nos ha sorprendido que se haya confiado la presentación de una problemática tan discutida, como la señalada bajo el epigrafe «Nuevo Testamento y Gnosis», en una colección que se titula: «Resultados de la investigación», al exponente cualificado de una de las respuestas discutidas: la que descubre un trasfondo gnóstico bajo muchos de los documen-

tos del N.T. Pero hemos de reconocer que, si bien Schmithals aboga por sus propias tesis, lo hace con amplio conocimiento y descripción de las soluciones propuestas por otros investigadores. En este sentido el lector puede sacar una perspectiva bastante completa de los resultados tan llamativamente discordantes de la exégesis contemporánea, en torno a la relación entre N.T. y gnosis. No cabe duda de que Schmithals cumple a fondo su reclamación de que el exegeta ha de acercarse siempre a los textos con una determinada «precomprensión» sobre la clase de adversarios que combate el autor neotestamentario, aunque sólo sea respecto a las posibilidades de determinarlos. Junto a la cuestión de los maestros de error (gnósticos, dice Schmithals) combatidos en el N.T., está el problema de la medida en que los autores del N.T. se han apropiado representaciones, conceptos e ideas gnósticas. Si la «gnosis» en el N.T. es un fenómeno sincretista, o más bien hermeneútico (el hagiógrafo busca una conceptualidad que le permita una expresión comprensible del evangelio tal como él lo entiende), sólo puede decidirse en el curso de la interpretación.

Comenzando por *el Corpus Paulinum*, examina primero los adversarios en las cartas de la colección principal paulina. La caracterización unitaria de F. C. Baur, de los adversarios como judaizantes, es hoy sostenida raramente. Más antigua que la tesis de Baur es la caracterización unitaria como gnósticos. Lo que predomina hoy día es el contar con una multitud de diferentes agrupaciones más o menos heréticas. Schmithals considera que esto se debe mucho al análisis aislado de cada escrito; pero que esta visión de diferentes movimientos heréticos, que aparecen y desaparecen en pocos años, no es históricamente muy verosímil. Por su parte descubre frente antignóstico en 1-2 Cor, Flp 3, Gal, Rom 16, 17-20 y la correspondencia con los tesalonicenses (disecciona 1-2 Tes en cinco cartas distintas). Como elementos gnósticos de la teología de Pablo reseña: a) el dualismo antropológico: los textos gnósticos son los que describen el trasfondo lingüístico y de representación de la antítesis paulina Πνευματικός-Ψυχικός. Los textos gnósticos a que se refiere son postpaulinos; por lo que se afirma, mediante el círculo hermeneútico, el origen prepaulino de la gnosis mitológica; b) la cristología de preexistencia (el mito del Redentor): pues la cristología de preexistencia conecta con las representaciones de redención y redentor de la gnosis. Se configura dentro del cristianismo; pero no antes del encuentro con la gnosis judía. Así, con ayuda de una categoría gnóstica, se afirma el cristianismo frente a la gnosis; c) la «mística de Cristo»: en el cuadro gnóstico de una figura central, tanto protológica como escatológica, caída y que se redime, cuyo «cuerpo» se restituye a partir de la suma de los pneumáticos, encontramos el lenguaje y la representación espacial de la «mística de Cristo» paulina.

Tras esta exposición, Schmithals aborda *la colección aneja paulina: Ef - Col (-Flm)*. Opina que en lo que tenía de paulino original Col amonestaba contra el legalismo judaizante; pero el autor deuteropaulino del resto ha referido la polémica original de Pablo a los maestros de error gnóstico de su tiempo. El autor de Ef sería el mismo reelaborador de Col. La situación histórica de Ef, la crisis del «aposynagogos»: la asimilación por las comunidades postpaulinas de judíos y prosélitos cristianos venidos de la Sinagoga. La situación de Ef y Col corresponde así a la de 1-2 Jn: la necesidad planteada a la comunidad, por la ruptura total con la Sinagoga, de formarse de nuevo institucionalmente, lleva a una reflexión sobre los fundamentos doctrinales de la Iglesia cristiana que se constituye; y en

esa medida a un conflicto con el ala gnostizante de la misma comunidad. También otro triple corpus de deuteropaulinas, las Pastorales, se vuelve contra una gnosis judeocristiana.

Pasa luego al *Corpus Johanneum*. Tras un buen panorama de las soluciones propuestas, favorece la opinión de que el autor de 1-2 Jn es a la par el redactor final de Jn y quería que el evangelio se entendiese en el sentido de su polémica antignóstica. Pero añade que el modo de pensar gnostizante del evangelio de Jn cubre un entero «sistema» gnóstico. Califica la teología comunitaria joánica de «judeocristianismo gnostizante». Para Schmithals la respuesta a la cuestión de las raíces comunes de las representaciones gnósticas en la teología paulina y joánica debe encontrarse en desarrollos muy tempranos del cristianismo primitivo.

Sobre la tradición sinóptica y Act excluye que las tradiciones de Mc, Q y Mt queden en relación histórico religiosa comprobable con la gnosis dualista. Tampoco ve frente antignóstico en Lc-Act; salvo el discurso antignóstico de Act 20, 17-38, que Lucas habría tomado de una fuente emparentada con las Pastorales (y Lc 24, 37-43). Destaca que la apelación gnóstica a Simón Mago no pudo haber sido suscitada por Act 8, sino que debe de tener su propia base histórica. De la existencia del simoniano, deduce que ya en tiempo apostólico temprano estaba difundida en Samaría una gnosis judeo-samaritana cristianizada. En cuanto a *los restantes escritos del N.T.*, ve poca huella de polémica o trasfondo gnóstico, salvo en Jd y 2 Pe. Concluye que los escritos del N.T. fueron reunidos como un canon antignóstico, pues no hay en ellos ningún escrito gnóstico. Pablo se convirtió a un cristianismo universalista (libre de la Ley), al que debe los rasgos gnostizantes de sus representaciones y lenguaje teológico. Ese cristianismo —el de Esteban— pudo surgir de un encuentro del primitivo cristianismo palestinese con una gnosis judía surgida en Samaría. La teología comunitaria (pre)joánica vinculaba una gnosis cristianizada con los elementos básicos de la confesión helenística. De aquí, con ayuda de la tradición sinóptica, crecieron Jn y 1-2-3 Jn. En el s. II, con el canon, se conjuntan las diferentes tradiciones primitivas y queda excluida definitivamente la gnosis.

Aunque es sobre todo una buena síntesis de las posiciones propias de W. Schmithals, este libro informa bien del estado actual de la investigación.

R. Trevijano

T. Citrini, *Identità della Bibbia*. Canone, interpretazione, ispirazione delle Scritture Sacre (Brescia: Ed. Queriniana 1982) 143 pp.

El pequeño volumen que recensamos es un ensayo sobre los temas clásicos de introducción a la S. Escritura, escrito por un especialista de teología fundamental y con unos planteamientos poco clásicos. El título mismo nos indica que el problema central no es el de la inspiración, sino, mucho más allá, el de la identidad misma de la Biblia. El autor ha centrado su original reflexión en torno a la canonicidad de la Escritura, llevando a la práctica lo que ya había intentado justificar en un interesante artículo aparecido en *La Scuola Cattolica* 107 (1979) 549-590. Se parte del hecho de la autoridad de la Biblia para el creyente, descrita en términos de «canonicidad»: el aspecto formal del hecho bíblico, que nos habla de la

autoridad de la Biblia en relación a la fe y a su tradición, concretizada en el «canon» bíblico, que sería su determinación material (p. 8). A partir de aquí el ensayo se divide en tres grandes partes: 1) Identificación del sujeto de tal canonicidad (problema del *canon* bíblico); 2) Reflexión sobre el modo como actúa tal canonicidad, esto es, sobre el modo en que la Biblia tiene sentido (problema de la *hermeneutica* bíblica y del uso de la Biblia en la Iglesia); 3) Problema del fundamento de esta canonicidad en el misterio de Dios, en la autoridad de su palabra, en la fecundidad de su Espíritu (cuestión de la *inspiración* bíblica en relación al tema más radical de *La revelación divina*) (p. 8).

El esquema de presentación y reflexión de estas clásicas cuestiones es prácticamente el inverso de los tratados clásicos, que suelen seguir el orden revelación, inspiración, canon, hermenéutica. Tiene sin embargo la ventaja de que parte de lo más obvio e inmediato al lector de la Biblia, el hecho de encontrarse con unos libros determinados y concretos, investidos de la autoridad que la comunidad cristiana les reconoce. Sin duda, iniciar el estudio de esta manera tiene la ventaja de conducir de lo más inmediato y aparente a lo más teológico y misterioso, la inspiración y la revelación, coincidiendo además en este planteamiento con un hecho de la fenomenología de la religión, que nos muestra cómo lo primero en todas las religiones ha sido la conciencia de una literatura normativa, mientras que sólo en un segundo momento se ha reflexionado sobre el fundamento último de esta normatividad, su origen divino, por más que en el orden de las realidades sea este origen divino (inspiración, palabra de Dios) el que confiera a determinadas escrituras una normatividad para la comunidad religiosa. Más discutible sin embargo es la posibilidad de un tratamiento completo de la hermenéutica bíblica específica sin haber metodológicamente explicitado primero la naturaleza inspirada de la Escritura. Pero vayamos por partes.

En la primera parte, se inicia la reflexión, con acierto, sobre la historia de la aparición de una conciencia de canonicidad de la escritura, la cual, junto con la complicada historia de la formación de los escritos bíblicos, dará como resultado el canon de la Escritura. Inmediatamente se hace una presentación sintética y atractiva, fijándose más en las ideas directrices que en los hechos concretos, de la historia del canon del AT, de la asunción del canon del AT por los cristianos y de la historia del canon del NT. La exposición es atractiva e interesante, asumiendo gran parte de los resultados adquiridos en los estudios más recientes. Quisiera señalar sin embargo un par de inexactitudes, que modificarían, siquiera incidentalmente, el razonamiento del autor. La primera es, que no se distingue bien el canon del AT (que es una realidad cristiana) y el canon hebreo de la Biblia. De hecho, después de los trabajos de Sundberg, no se puede afirmar sin más que el canon cristiano del AT coincida con el canon de los LXX, el cual nos es conocido sólo por manuscritos cristianos más bien tardíos (cf. p. 20-21); en consecuencia, no puede afirmarse sin más que los primeros cristianos aceptasen el canon del AT «sin ser modificado» (p. 28). Esta parte concluye con una presentación sintética y acertada de la problemática moderna del canon, sobre todo en relación con Lutero y el mundo protestante.

En la segunda parte, titulada «La búsqueda del sentido y de la verdad de la Biblia (hermenéutica)», se engloban las cuestiones de la interpretación

tación de la Escritura y de su verdad. Son acertadas y precisas las observaciones sobre el tipo de verdad bíblico, sobre el sentido canónico de la Biblia, el único verdaderamente bíblico, y sobre otras variadas y clásicas cuestiones. Sin embargo, este capítulo adolece de una debilidad: el autor no puede resaltar plenamente los aspectos específicos de la hermenéutica católica de la Biblia, precisamente porque, según su metodología, aún no se ha precisado la cuestión de Dios como autor de la Biblia. Es verdad que los datos están formulados (cf. p. e. p. 61), pero las respuestas son necesariamente parciales y provisionarias, y a veces excesivamente complicadas, al no haberse planteado aún la cuestión de la inspiración bíblica, pues sólo desde aquí puede darse una respuesta plena a la cuestión del sentido o sentidos de la Escritura. Por otro lado, no faltan las exposiciones sugerentes en este apartado, sobresaliendo las formulaciones del tema hermenéutico, teología bíblica, uso de la Biblia en la Iglesia, tarea de los exégetas, etc.

La tercera y última parte, conforme al esquema previo, trata del «misterio de la Biblia y el misterio en la Biblia (inspiración y revelación)». En la exposición del tema sigue en parte, y acertadamente, a L. Alonso Schökel, aunque siempre con anotaciones originales, si bien lo más interesante son sus apreciaciones sobre la imagen y conceptualización de la «inspiración» y la «palabra de Dios» (p. 119 ss.), aunque no se intenta una explicación teórica global del hecho. El último capítulo presenta brevemente el hecho de la revelación, sin pretender tratar la cuestión a fondo, sólo como acontecimiento último en el que hay que situar la inspiración bíblica.

En conjunto, pues, estamos ante un ensayo original y estimulante, en el que, como es lógico, se transparenta más la mentalidad del teólogo fundamentalista que trata cuestiones bíblicas, que la del biblista que estudia los fundamentos teológicos de la Escritura. Su cuestión es cómo la Escritura Sagrada, que es el «factum» controlable, nos lleva a una consideración de la revelación, «factum» que en sí mismo no es controlable de modo inmediato. Desde el punto de vista del biblista, que es el mío, lo que se pretende al tratar estas cuestiones es llegar a una lectura interpretativa de la Escritura en la tradición eclesial, no primariamente investigar la naturaleza de la Escritura y de la revelación; quizá por eso el esquema del ensayo no me convence del todo. Es posible, sin embargo, que la raíz de esta disensión metodológica estribe en nuestra diversidad, más o menos consciente, de objetivos. En todo caso, la lectura de estas no muy largas páginas, no siempre fácil por su densidad, nunca será tiempo perdido, sino todo lo contrario. En ellas, más que datos, se percibirá una nueva sensibilidad para ahondar en cuestiones clásicas, sensibilidad y tratamiento que marcan, a mi modo de ver, por dónde va la renovación de la clásica introducción general a la Escritura. En esto radica la mayor aportación de este breve, pero denso y atractivo, ensayo.

José Manuel Sánchez Caro

A. M. Artola, *De la Revelación a la Inspiración. Los orígenes de la moderna teología católica sobre la inspiración bíblica*. (Bilbao, Editorial Mensajero 1983) 260 pp.

El prof. Artola, conocido especialista en estudios sobre Lessio, después de un recorrido histórico sobre el ser de la Escritura, precisa, al final de una breve introducción, el objeto de su estudio: «¿Cuál fue el sentido

exacto del primer conflicto dogmático sobre la Inspiración, cuál su influjo en la posterior teología inspiracionista en el Catolicismo?» (p. 21).

La 1.^a parte: *La Inspiración bíblica en la controversia lovaniense*, comprende tres capítulos. El 1.^o (*El primer conflicto dogmático sobre la inspiración de la Biblia*) refiere la trama de los sucesos que prepararon y condicionaron la controversia (que hay que encuadrar en la más amplia de la gracia y la libertad humana), el conflicto del Colegio jesuita de Lovaina con la Facultad de Teología, la condena por ésta de las tres proposiciones de Lessio y el recurso a Roma. La doctrina lessiana sobre la inspiración sale rehabilitada y viene a presentar una nueva manera de entender el origen divino de la Escritura en pluralismo concurrente con la inspiración verbal. El c. 2.^o (*La inspiración en el s. xvi*) pone de relieve la originalidad y creatividad de este siglo en la Teología de la Escritura. Expuestas las diversas maneras de enfocar el ser de la Escritura (Melchor Cano, Domingo Bañez, la escuela jesuítica), él adjudica a la inspiración el cometido propio y específico de la redacción y puesta por escrito de los textos de revelación; lo que tuvo una fuerte repercusión en la teología europea y ambientes del magisterio romano. El c. 3.^o (*El protagonista de la controversia*) describe las circunstancias (formación, magisterio, escritos y auténtica santidad probada por heroicos sufrimientos) que hicieron de Lessio un hombre providencial para desarrollar una de las más originales teologías de la Inspiración.

La 2.^a parte: *De la Revelación a la Inspiración bíblica* comienza con el c. 4.^o (*La intuición totalizante*) que presenta la intuición nuclear del sistema de Lessio: la razón formal de la Escritura es la autoridad divina que le confiere el testimonio del Espíritu Santo. Distingue autoridad de composición inspirada y autoridad de confirmación (autenticación posterior del ES). No hay diferencia formal entre autoridad de la S.E. y la de los textos magisteriales y conciliares. Artola advierte el desliz que en esto cometió Lessio, pero constata que fue un planteamiento original que llevó a Lessio a formular una teología de la inspiración (Dios-Autor) que resultaría después iluminadora en la teología inspiracionista entre ambos Concilios Vaticanos. En el c. 6.^o (*De la intuición al sistema*) sintetiza el modo concreto de aplicación del principio (la autoridad divina causa formal de la Escritura) a los textos proféticos o de revelación y a los no proféticos o de simple inspiración hagiográfica. En cuanto al proceso del carisma hagiográfico afirma la asistencia infalible, como en las decisiones de los Papas o los Concilios y la compara con la protección de Dios que preserva de pecado a los confirmados en gracia. Los escritos proféticos son Palabra de Dios por el origen divino de revelación; los hagiográficos por el decreto mediante el cual Dios determina que tales escritos sean tenidos por palabra suya; son también Palabra de Dios los textos de origen humano asumidos al rango de Escritura por la aprobación divina. El c. 6.^o (*La Escritura 'in fieri'*) estudia el pensamiento de Lessio sobre II Mac. Expuesta la opinión de Lessio sobre la posibilidad de que un libro de origen puramente humano, si Dios testifica que todo lo escrito en él es verdad y saludable, pueda venir a ser Escritura, Artola revisa el pensamiento lessiano desde las nuevas perspectivas de la ciencia bíblica contemporánea para ver hasta qué punto es posible una reapertura del debate contra la tercera tesis de Lessio. Advierte que por más que se quiera rehabilitarla, dicha tesis ha recibido una formulación tan desgraciada por sus adversarios que nun-

ca se encontrará la manera de salvar plenamente el sentido objetivo de la proposición hipotética. Queda a Lessio el mérito de haber planteado antes que los modernos propedeutistas el problema del 'fieri de la Escritura'.

La 3.^a parte: *De Lovaina al Vaticano II*, con el c. 7 (*Lovaina, Paris, Salamanca*) trata de reconstruir las etapas más importantes de la expansión de las ideas lessianas. De Lovaina estudia sobre todo la posición de Cornelio a Lápide. De España destaca al historiador y teólogo P. Mariana. Proponen con nueva fuerza la tercera tesis N. Serario y J. Bonfrere. Jahn y Haneberg sacarían tales conclusiones del sistema bonfreriano que dieron lugar a su condenación en el Vat. I. Pero fue en Paris donde, en la Sorbona, Lessio tuvo su mayor rehabilitación por obra de R. Simon. El c. 8 (*Inspiración y crítica bíblica*) refiere cómo el crítico francés, en su búsqueda de una teología que justifica la crítica bíblica, la encuentra en el pensamiento de Lessio sobre la inspiración; lo que le convierte en su más acérrimo defensor. Halla su confirmación exegético-teológica en C. a Lápide. El c. 9.^o (*La inspiración se convierte en dogma*) describe la presencia lessiana en el Vat. I y en el tiempo siguiente: las deformaciones de Jahn y Haneberg, defensa de Mons. Grasser de la ortodoxia de Lessio, frente a la opinión contraria de Pagano, que parece no tuvo información completa; el influjo de Lessio en las conocidas afirmaciones fundamentales de Franzelin.

En sus conclusiones, Artola señala como valores positivos: la necesidad de distinguir Revelación e Inspiración y consiguiente recuperación del concepto de inspiración, la posibilidad de la crítica bíblica, planteamiento del 'fieri' de la Escritura, conexión del carisma de la Inspiración con el tratado de Gracia. Como deficiencias: la imprecisión terminológica en sus ideas fundamentales sobre el ser de la Escritura, su doctrina sobre la autoridad como causa formal de la Escritura, su proposición sobre aprobación subsiguiente; excusables en el ambiente de polémica en que Lessio expuso sus ideas. Pero, advierte Artola, sin la Controversia Lovaniense y las ideas lessianas tal vez no hubiera sido posible el concepto católico de Inspiración del c. 9 de la 'Dei Verbum'.

Con la Controversia Lovaniense concluye la Inspiración Dictado-Verbal. Con el Vat. II la Inspiración-Carisma de inerrancia. Queda en pie la verdad de la Biblia y la fe en su origen divino en espera de una nueva conceptualización. Urge, concluye, realizar una síntesis que recoja la doctrina sobre la Palabra interior y la Palabra exterior. «La nueva teología de la Inspiración será la que descubra la tensión entre la Palabra interior de los que poseen el Espíritu, y la Palabra exterior de la Escritura como magnitud autónoma en esencial referente a la Palabra interior por el único principio y contenido de las mismas (Cristo) revelado por el Espíritu» (p. 235). Sigue una bibliografía exhaustiva sobre La Controversia Lovaniense, la Univ. de Lovaina, Lessio. Y selectiva sobre cuanto se relaciona con Lessio desde el periodo preparatorio de la Controversia hasta el Vat. I.

El libro del Prof. Artola entraña una singular importancia. Con un conocimiento de primera mano de las Fuentes ha reconstruido con detalle la historia de la Controversia Lovaniense y el influjo que su protagonista ha tenido en la elaboración del concepto de Inspiración. Expone con claridad el pensamiento de Lessio y con objetividad los valiosos aciertos y las graves deficiencias de las posiciones de Lessio. Precisa bien la problemática de los últimos tiempos sobre la teología de la Inspiración y apunta claves

para una nueva conceptualización que resultan muy breves y a veces no claramente perceptibles. Sin duda que el autor del libro está en condiciones de elaborar una teología de la Inspiración apuntada en el Vat. II que supere conceptualizaciones pasadas, que pueden darse por caducas, más acorde con la Teología de la Palabra y estudios modernos sobre el lenguaje. El Prof. Artola puede añadir a esta obra meritoria otra que precisa con cierta urgencia la Teología de la Inspiración.

Gabriel Pérez