

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

N. Fernandes Marcos (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea (V Congreso de la IOSCS)*, Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» 34 (Madrid, Instituto «Arias Montano», CSIC, 1985) 287 pp.

Este volumen recoge las ponencias del V Congreso de la «International Organization for the Septuagint and Cognate Studies» (IOSCS), que se celebró en la ciudad de Salamanca del 28 de agosto al 2 de setiembre de 1983, en coincidencia, como ya viene siendo tradicional, con el XI Congreso de la «International Organization for the Studies of the Old Testament» (IOSOT). Ambos congresos se celebraban por primera vez en España. Los trabajos se presentan todos en inglés con sumario en castellano. Van precedidos del saludo a los congresistas, que dirigió el prof. Luis Alonso Schökel, presidente del XI Congreso de la IOSOT. El editor, con buen criterio, ha organizado las distintas ponencias y comunicaciones en cuatro grandes núcleos temáticos.

El primero se refiere al uso de las versiones del AT en la crítica textual y corresponde al simposio específico dirigido por el prof. J. W. Wevers, de la Universidad de Toronto. En esta sección se recogen cinco trabajos. El del propio Wevers fija los criterios que se deben seguir para usar la Septuaginta en la crítica textual de la Biblia Hebrea; C. Cox plantea los problemas que presenta el uso de la versión armenia para la crítica textual de LXX; M. J. Mulder estudia el uso de la Peshitta en la crítica textual de BH; M. K. H. Peters estudia el uso de las versiones coptas en el establecimiento del texto de LXX; y E. Ulrich ofrece una interesante reflexión acerca del uso de VL para la crítica textual de LXX y para el establecimiento de una base textual sana en el texto hebreo del AT.

El segundo bloque recoge los trabajos presentados por representantes de la Escuela de Helsinki sobre técnicas de traducción en LXX. Colaboran I. Soisalon-Soiminen, R. Sollamo y A. Aejmelaeus. Se añade un estudio de St. Segert sobre el paralelismo hebreo y su reflejo en LXX. Una tercera sección, más heterogénea, bajo el epígrafe «Estudios sobre método y libros concretos», presenta trabajos de M. Silva, sobre el valor de los criterios internos en la crítica textual de LXX, en discusión con E. Tov; de J. Cook, sobre el comportamiento peculiar del traductor de Gen en LXX; de S. P. Cowe, que estudia la versión armenia de Rut, hecha a partir de LXX; de R. G. Jenkins, acerca de las traducciones siríacas de Is; y de M. V. Spottorno y Díaz Caro, quien, mediante el estudio del papiro 967 de Ez y de otros docu-

mentos, muestra que el uso de *kyrios* para designar a la divinidad en lugar del tetragrammaton en LXX no es sólo cristiano ni tardío, sino también judío y cercano al origen de LXX.

En la última sección se presentan algunos proyectos en curso. E. Tov ilustra el proyecto de correspondencia entre los términos hebreos de BH y los griegos de LXX, llevado a cabo mediante la técnica de los ordenadores en la Universidad Hebrea de Jerusalén y en la Universidad de Pensilvania. Pretende crear un gran banco de datos de todo el material importante para el estudio de LXX en relación con el texto hebreo. D. Dimant estudia la pseudonimia de Sab en conexión con el tipo de pseudonimia utilizado por los pseudoepígrafos judíos. J. R. Busto Sáiz presenta las características del texto de Sab en un manuscrito griego de El Escorial del s. xiv, probablemente de Malaquías, monje y exegeta bizantino tardío. Finalmente N. Fernández Marcos ofrece el panorama actual de la investigación sobre LXX en España, describiendo especialmente el trabajo que en la actualidad lleva a cabo el Instituto Arias Montano dentro del marco de la Biblia Políglota Matritense. En particular subraya el proyecto de edición crítica del texto antioqueno de Sam-Re-Cron, para la que se han realizado ya ediciones críticas de las «*Quaestiones in Octateuchum*» (1975) y las «*Quaestiones in Reges et Paralipomena*» (1984) de Teodoreto de Ciro. Añade una útil e interesante lista de las contribuciones españolas al estudio de LXX, aparecidas en publicaciones españolas y en lenguas hispanas. A ella podría ya añadirse, entre otras, la obra de J. Trebolle, *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Re 9-11* (Valencia, Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1984).

En resumen, el volumen presente ofrece un interesante panorama de la situación de los estudios sobre LXX, casi en las vísperas del VI Congreso de la IOSCS en Jerusalén. El libro está pulcramente editado y hay que felicitar al editor por ello. Creo que también es lícito felicitarse por la contribución española al tema, modesta aún, pero de indudable calidad y con perspectivas de futuro. Hubiera sido útil un índice de autores citados y otro de citas bíblicas. Una pequeña errata por omisión ha pasado inadvertida en la p. 7 (índice general), donde falta la partícula hebrea *mn*.

J. M. Sánchez Caro

A. Kasher, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*. Texte und Studien zum Antiken Judentum, 7 (Tübingen, J. C. B. Mohr 1985) XVIII, 424pp.

El «prefacio» adelanta la tesis de este trabajo, publicado originalmente en hebreo (Tel Aviv 1978). Ningún estudioso ha cuestionado el supuesto de que la lucha de los judíos por sus derechos era una lucha por la ciudadanía en la *polis*. Kasher sostiene una nueva interpretación: la igualdad que los judíos se esforzaron por conseguir era una igualdad entre dos cuerpos políticos separados: la comunidad judía (un *politeuma*) y la *polis* griega. Los griegos trataron de impedirlo y de hacer valer la autoridad de la *polis* sobre todos sus habitantes.

La Introducción: «Mojones en la historia política de los judíos en Egipto», sorprende por la historicidad básica que atribuye a la Carta de Aristeas. Los círculos intelectuales de la corte tolemeica juzgaron de gran interés los valores del judaísmo y ello llevó a la versión de los LXX. La atribución

de esta traducción a la necesidad de los judíos, que habían abandonado el hebreo, no es sino una retroproyección de la traducción del Pentateuco al alemán realizada por M. Mendelsohn para judíos ilustrados de su tiempo. Atribuye III Mac no, como es corriente, ya a la época romana, sino al período de persecución bajo Tolomeo IV Philopator (221-205 a.C.). Traza el panorama de los asentamientos judíos en Egipto desde fines del s. VII a.C. hasta la gran revuelta bajo Trajano. Los privilegios que César concedió a los judíos establecieron el fundamento legal y político de los derechos judíos durante el Imperio romano. Derechos que no habían sido concedidos a los judíos como «nación» sino sólo a aquéllos cuya organización como *politeuma* estaba reconocida (desde Tolomeo II Philadelphus, si no antes). En el c. I: «La estratificación cívica de los judíos en el Egipto tolomeico», supone que el derecho de observar leyes ancestrales, mientras se servía en el ejército, fue ejercido por soldados alistados en unidades de la misma religión y origen étnico. Hay datos suficientes para cuestionar la opinión de Tcherikover de que, antes del tiempo del sumo sacerdote Onias IV (reinado de Tolomeo VI), los judíos no estaban organizados en unidades militares separadas. Una de las conclusiones fundamentales de Kasher es que la organización independiente y el status legal de los judíos fueron determinados en gran medida por el servicio militar. El c. II expone «el status de los judíos en la estratificación cívica romana». Los romanos estipularon que el status cívico de los habitantes de Egipto quedase determinado por el registro del lugar de residencia y el ser miembros de asociaciones locales. Los considerados «helenos» constituían una clase media entre los ciudadanos de las *poleis* griegas y la población rural indígena. Los judíos descendientes de colonos militares de la época tolomeica pertenecían a la clase intermedia de los «helenos»; pero con ventajas adicionales. En el c. III: «comunidades judías en la *Chora* egipcia y su estratificación», le parece evidente que la congregación judía que tenía una sinagoga estaba organizada como una comunidad y tenía entidad legal reconocida. La metrópolis del distrito de Fayúm, Arsinoe, ya tenía una comunidad judía organizada en los primeros días de asentamientos tolomeicos. Era un cuerpo político y legal, que parece haberse organizado como un *politeuma*. Incluía judíos con el status de *politai*; pero no todos los judíos de la ciudad tenían el mismo status. Consta que en tiempo de los Flavios había algunos judíos en Arsinoe con el status inferior de «nativos». También la comunidad judía de Oxyrhinchus constituía un cuerpo legal plenamente reconocido por las autoridades centrales, en cuanto etnia distinta y unidad religiosa. El c. IV hace «comentarios sobre la organización de Alejandría como una *polis*». En los reinos helenísticos era imposible mantener los métodos de gobierno de la *polis* clásica. Además las relaciones entre Alejandría y los reyes tolomeicos fueron problemáticas desde el reinado de Tolomeo IV Philopator. Durante el Imperio romano, las relaciones con las autoridades romanas llegaron a ser aún peores. Según Tarn las ciudades fundadas por Alejandro lo habían sido no como *poleis* ordinarias, sino como cuerpos políticos de carácter multi-étnico, organizadas como una colección de *politeumata*, de los que el de los griegos era el más importante. Hay testimonios de ciudades contemporáneas integradas por dos o tres comunidades.

El c. V pondera el significado de «Alejandrinos» en los papiros. Prefiere la tesis de Schubart a la de El-Abadi (quien considera «alejandrino» y *polites* como sinónimo). *Politai* abarcaba grupos extensivos con diferentes derechos. «Alejandrino» puede denotar simplemente el «origen» y no es sólo un término técnico para definir un ciudadano de Alejandría. El c. VI inves-

tiga «los judíos alejandrinos en la literatura apócrifa». La Carta de Aristeas describe la comunidad como un *politeuma*. Congregación (*plêthos*) y comunidad (*politeuma*) no son sinónimos. No todos los judíos de Alejandría eran miembros del *politeuma*, que probablemente se estableció sobre la base de un asentamiento militar, como otros en Egipto. Según III Mac la imposición de la *laographia* (impuesto de los nativos) y la condición de servidumbre para los judíos, indica que no estaban en tal situación antes del decreto de Tolomeo IV. III Mac no los considera «nativos» o «esclavos» en el periodo intermedio desde el decreto de liberación de Tolomeo II y el edicto de Tolomeo IV; pero tampoco como ciudadanos alejandrinos (que es lo que ofrece el rey a algunos si apostatan). El c. VII examina «los derechos de los judíos alejandrinos según Filón». Para Filón «alejandrinos» abarca a los habitantes: griegos, judíos y egipcios. No considera a los judíos de Alejandría ciudadanos de la *polis*, ni les adscribe ningún deseo de serlo. La base de la *politeia* judía era una combinación de costumbres asentrales y participación en derechos políticos. Los derechos que los judíos derivaban de su propia *politeia* no eran los de los grupos de otros alejandrinos. Desde su punto de vista la «colonia» judía merecía igual status (*isotimia*) que otras «colonias». La abolición de la *politeia* judía por Flaco significaba el reconocimiento intencional a la *politeia* alejandrina del derecho exclusivo de autoridad en la ciudad. Kasher considera ridículo pensar que Filón y su embajada de judíos alejandrinos a Calígula aspiraban a alcanzar ciudadanía en la *polis* griega, dirigida por notorios antisemitas, quienes, a su vez, se esforzaban porque hubiese una única *politeia* en la ciudad: la helenística, necesariamente asociada con el culto municipal. El c. VIII trata del «Status y derechos de los judíos alejandrinos según Josefo». Los «judíos alejandrinos» y los «otros alejandrinos eran dos grupos separados y diferentes; pero el status del primero en relación con el segundo se definía con el término *isopoliteia*. En Cesarea Maritima parece haber habido un conflicto similar entre los griegos y los judíos sobre la *isopoliteia*. A su vez los judíos de Antioquía eran llamados «antioquenos», porque su fundador Seleuco les había concedido su *politeia*. El c. IX estudia «varios problemas conectados con la Carta de Claudio a los Alejandrinos». Esta Carta no trata de ninguna subrepticia infiltración por los judíos en el *gymnasium* alejandrino, para ganar ciudadanía en la *polis*. El c. X pondera el «status cívico y derechos de los judíos según la literatura antijudía». Los ejemplos más antiguos de propaganda antijudía fueron compuestos por Menetho (un sacerdote egipcio de educación griega que vivió en tiempo de los primeros Tolomeos). Según Kasher debió de hacerlo para contrarrestar el efecto prestigioso para los judíos de la versión de los LXX. Los antijudíos buscaban ignorar el hecho de que había judíos en todos los estratos cívicos y disputaban el derecho de algunos de ellos a *isoteleia* (igualdad impositiva) con los alejandrinos. Tras un c. XI sobre «la comunidad judía alejandrina en las tradiciones talmúdicas», el autor ofrece su conclusión [p. 358-57] y un apéndice sobre «el término *politeia* en Filón y Josefo». El libro concluye con la bibliografía [p. 385-84] e índices de nombres históricos [p. 385-87], geográfico [p. 388-91] y de temas selectos [p. 392-94]. El índice de referencias recoge primero las de las fuentes literarias [p. 395-409] y luego a inscripciones y papiros [p. 409-415]. Siguen índices de términos hebreos y arameos, griegos y latinos [p. 416-424].

El autor desarrolla convincentemente su tesis mediante un análisis detallado de los datos literarios, así como de las inscripciones y sobre todo los papiros. Todo ello en constante confrontación con otros especialistas, en

particular Tcherikover. Es una lástima que su investigación, tan sólida y minuciosa, haya sido publicada con numerosas erratas. El autor no tiene por qué ser perito en Patrología; pero sorprende un poco que confunda los Padres Apostólicos con los Padres de la Iglesia en general (cf. p. 62).

R. Trevijano

A. del Agua Pérez, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Biblioteca Midrásica 4 (Valencia. Ed. Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1985) 337 pp.

La «Biblioteca Midrásica» de la Institución Bíblica San Jerónimo, que se propone ofrecer traducciones de textos judíos y estudios sobre la literatura judía intertestamentaria, nos ofrece con el libro presente su segundo volumen (aunque lleve el número de orden 4), con las mismas características externas del anterior: cuidada presentación y atractiva portada. En este caso se trata de un intento de sistematización del método midrásico (o derásico, pues ambos adjetivos se usan con el mismo significado en el texto no pocas veces), tanto del usado por los autores judíos como por los escritores neotestamentarios. Su autor, el prof. Agustín del Agua, es un discípulo cualificado del recientemente fallecido prof. A. Díez Macho, maestro de toda una generación de biblistas españoles, que cuentan ya en su haber con una notable obra. El autor ha escrito varios estudios sobre el tema, al que había dedicado su tesis doctoral, bajo la dirección de Díez Macho. En este caso intenta presentar una obra, a la vez, de síntesis de los resultados obtenidos hasta ahora en el campo del derás neotestamentario, y de investigación original, consistente en la aportación de nuevos datos comparativos entre material derásico de diversas fuentes judías y los escritos del judeo-cristianismo (p. 16). En conjunto puede decirse que lo ha conseguido.

El trabajo se articula en dos partes fundamentales: presentación de la exégesis derásica judía y estudio de la exégesis derásica neotestamentaria. La primera es más recopiladora, en la segunda se hace un notable esfuerzo de síntesis y teorización de método. Precede a la *primera parte* una exposición de las obras básicas sobre el tema. Inmediatamente se dedica un largo capítulo a exponer la naturaleza y los métodos de la exégesis derásica judía (pp. 31-81). No se quiere hacer aquí estudio original, sino más bien una recogida exhaustiva de datos y una exposición clara y sistemática de todo él. Su valor mayor es el de exponer con relativa claridad (el tema es bastante complicado en sí) cuanto se ha descubierto hasta ahora. Se trata de la presentación sintética más completa hecha hasta ahora en lengua castellana. Notemos un dato de terminología. Siguiendo a Díez Macho, el autor reserva el nombre de *midrás* a la exégesis o hermenéutica (no género literario), que practicaba el judaísmo antiguo en la búsqueda del sentido de la Biblia. *Midrás* (con mayúscula) se dirá solamente de cada obra de la exégesis judía antigua a determinados libros de la Biblia. Debido a este doble significado, el autor propone designar lo primero con la palabra *deras* y dejar *midrás* sólo para la acepción segunda. El tipo de exégesis *derás* se designará con el adjetivo exégesis «derásica», es decir, el tipo de exégesis en la que se emplea el método midrásico. Creo haber entendido, por tanto, que los adjetivos derásico y midrásico significan lo mismo (33-35). Es éste un punto en el que se deberían poner de acuerdo los investigadores españoles. Por lo demás, creo que se debe escribir la palabra siempre sin signos diacríticos,

pues ya es una palabra recibida en nuestra lengua, salvo cuando sea transcripción directa del hebreo. Esta primera parte se concluye con varios breves excursus sobre targum y derás, clasificación general del Midrás, exégesis en Qumran, formas del género derásico.

La segunda parte es sin duda la más original. En ella se estudia ampliamente la exégesis derásica en el NT. En un capítulo introductorio se presenta el programa de trabajo y la teoría general del midrás neotestamentario (pp. 83-96). El derás, entendido como interpretación, actualización y recurso al texto bíblico, es la hermenéutica empleada por el primitivo cristianismo para proclamar y presentar la persona y la obra de Cristo. La diferencia sustancial entre el derás judío y el cristiano es que para los segundos lo central ya no es el texto bíblico, sino la persona y el acontecimiento Cristo. Esto condiciona los modelos de recurso derásico al AT de los escritores neotestamentarios, modelos que se clasifican en tres grupos: modelo promesa-cumplimiento o prefiguración-realización, modelo inserción-sustitución, y modelo oposición-contraposición. Serán precisamente estos tres modelos los que ofrezcan el esquema central para el tratamiento del método derásico neotestamentario, que se desarrolla en los siguientes capítulos con notable número de ejemplos (pp. 97-264). Esta es la parte central del libro y la más original. Naturalmente, al autor trabaja a partir de muchos estudios particulares sobre los textos. Pero el haber logrado una clasificación, aunque sea provisional y deba ser verificada poco a poco, permite ya entrever un cierto *logos* en medio de la selva de estudios existentes. Este es su mayor mérito y su mayor originalidad. Por lo demás, el c. V, dedicado al método derásico que los autores cristianos usaron con las palabras de Jesús, prolongando así un método que era puramente judío, aunque es solamente un esbozo (pp. 265-72), indica un camino rico en consecuencias para la exégesis histórico-crítica del NT (véase p. 293, donde el autor se muestra consciente de ello). El libro va enriquecido con un anexo sobre el papel social de la escuela midrásica cristiana, entendida no sólo como grupo perfectamente organizado (casos de Mt, Jn y quizá Pablo), sino también como método específico de llevar a cabo una enseñanza a partir de la Escritura (pp. 273-90).

En conjunto, este trabajo es de grande interés. Por primera vez se intenta una sistematización del método exegético derásico empleado por autores neotestamentarios, y, aunque probablemente deberá ser aún perfilado, la sistematización ofrecida parece útil y adecuada. Por ello merece el autor la más sincera felicitación. El libro se ve enriquecido con una amplia bibliografía, ciertamente utilizada, casi exhaustiva sobre el tema. La exposición es casi siempre clara, aunque quizá se debería haber cuidado algo más la expresión castellana. La presentación, como ya dije, es buena. Desgraciadamente todavía hay bastantes errores tipográficos, defecto éste que se debe corregir al máximo. He aquí algunos de los más notables: p. 20, la sigla de ZNW está mal explicitada; p. 43, n. 49, 1.3: casi cada palabra alemana tiene una falta; p. 44, 1. anteúltima: en vez de «actuación» debe decir «actualización»; p. 84, n. 143: varias faltas en el texto francés; p. 81, 1.1: donde dice «frontal» debe decir «fontal». Contiene buenos y útiles índices, en número de nueve, que hacen muy útil el libro para el estudio de textos concretos.

J. M. Sánchez Caro

E. Best, *Mark. The Gospel as Story. Studies of the New Testament and its World* (Edinburg, T. & T. Clark 1983) VII, 155 pp.

En una obra breve, de carácter sintético, al tanto de la literatura reciente sobre el tema, el autor, conocido por otras publicaciones sobre Mc, trata de identificar cuestiones sobre la naturaleza del evangelio, la ocasión de su composición, el objetivo de Marcos, la naturaleza de su contribución a las tradiciones sobre Jesús y, sobre todo, lo que hace la unidad de su escrito. Da sus respuestas en 22 capítulos cortos. Plantea como cuestiones básicas: ¿Por qué Marcos unificó en su evangelio los relatos ya conocidos? ¿A qué principio o principios de organización recurrió? ¿Lo escribió como arma de evangelización o apologética o para la comunidad cristiana? Está convencido de que Marcos participaba con su comunidad del conocimiento del material oral de la tradición, que, pese a sus retoques, preservó cuidadosamente. No ve la necesidad de cuestionar la opinión tradicional de que el evangelio fue escrito en Roma. No parece haber habido un acontecimiento histórico que haya sido causa directa del evangelio; si bien la muerte de los testigos oculares de la vida de Jesús, la caída de Jerusalén y el peligro de persecución fueran factores contribuyentes. El propósito de Marcos no era controversial sino pastoral. Los «discípulos» del evangelio ni son herejes ni representan a herejes. Al decir que el objetivo de Marcos era pastoral no excluye que provea información o ataque falsas ideas; pero esto no correspondía a su interés principal. Tampoco excluye que trate de edificar a sus fieles para capacitarles a sostener un período de persecución. El curso de la narración es tal que se mueve, desde la posición de los que han sido atraídos al cristianismo por taumaturgos carismáticos y están ahora en la iglesia, a la necesidad de abrir sus ojos a una comprensión más verdadera de su fe. La autoría de Marcos ha de considerarse más en el encuadre y, selección del material que en las historias como tal. Por ello Marcos no es un autor en el sentido ordinario del término; pero tampoco un simple redactor: su obra queda entre ambos. Marcos creó un conjunto nuevo del material de que lo proveía la tradición. Además es un buen narrador de historias, un autor dramático por naturaleza. Acaso los paralelos más próximos al género evangelio se encuentren dentro del judaísmo. La matriz de Mc es el A.T., en particular libros como los de la historia deuteronomista o 1-2 Mac. La obra no fue escrita pensando en lecturas parciales. Inicialmente la lectura del evangelio escrito pudo haber sido el rasgo especial de algunas celebraciones. Best destaca también que la aproximación de Mc es más soteriológica que cristológica. Pone el énfasis en la actividad de Jesús. Jesús es visto como el que se cuida de la comunidad. La ausencia de apariciones del resucitado puede querer subrayar la presencia continuada de Jesús entre los suyos. Aparte de que también, en otras partes del evangelio, Marcos no explicita conclusiones que son ya conocidas de sus lectores.

Coincidimos bastante con la visión que ofrece Best de las cuestiones fundamentales del evangelio de Marcos. En particular cuando excluye la opinión de los que han sostenido que Marcos escribe primariamente para defender a su comunidad de herejía cristológica. O cuando alega que Mc 14, 28; 16, 7 se entiende más naturalmente de la resurrección que de la parusía. Podemos estar en desacuerdo con otros puntos, como el papel dado

a los taumaturgos carismáticos. Esta obra puede servir de planteamiento introductorio al estudio de Mc; aunque el «principio de organización» a que ha recurrido E. Best, la multiplicación de capítulos breves, acarrea consigo una serie de repeticiones y retornos a temas simplemente esbozados.

R. Trevijano

E. Brandenburger, *Markus 13 und die Apokalyptik*. FRLANT, 134 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1984) 182 pp.

El autor nota en la introducción que los diferentes métodos y resultados de las investigaciones y comentarios recientes sólo coinciden en que casi nunca recurren a la apocalíptica como un factor positivo para la interpretación de Mc 13. Sin embargo encontramos en este texto, no sólo motivos apocalípticos frecuentes, sino las características del género y de la mentalidad apocalíptica. Se ha observado en Mc 13 una reducción de motivos del exuberante mundo de representaciones de la apocalíptica tradicional; pero este hecho ha de explicarse sin prejuicios.

Pondera la forma y estructura de Mc 13. Hay capas de tradición de diferente tipo y origen, incorporadas redaccionalmente en el conjunto, que muestra multitud de formas aisladas y elementos de formas. Pero este conjunto, que no es una mera suma de las formas aisladas, debe llamarse apocalipsis. Mc 13 está dividido en dos escenas (1-2 y 3-37). La segunda es un pequeño apocalipsis en la forma de una conversación escolar «testamentaria» (discurso de despedida). Brandenburger es escéptico sobre la distribución en tres secciones (5b-23.24-27.28-37) a que llegan otros trabajos y más cuando se concluye que el discurso es una parenesis y no una descripción apocalíptica. En correspondencia a las cuestiones introductorias (v. 4) señala dos partes: A (5b-27) y B (28-36). El acontecimiento final se sucede en tres etapas: comienzo (7-13), punto culminante de la tribulación final (14-20) y giro decisivo (24-27). En la base queda el esquema mental apocalíptico del cambio de los eones. Junto a la descripción apocalíptica en tres etapas, hace de contrapunto una segunda temática: los tres fragmentos parenéticos incluidos (5b-6.9-13.21-23). También la parte B (28-36) es respuesta a la cuestión escolar del v. 4. En vv. 28-32 se reflexiona sobre la relación temporal de signos y giro y sobre el término del giro. En vv. 33-36 se sacan las consecuencias parenéticas para el presente.

Pasa después al problema de un documento base (*Vorlage*) de Mc 13. Discute en particular la reconstrucción de una «*Vorlage*» escrita presentada por G. Hölscher (1933). Después la de R. Pesch (1968) que recoge en parte la hipótesis de Hölscher y hace un intento muy complicado de reconstrucción. Pasa luego al intento de F. Hahn (1975). S. Hölscher veía el «*Sitz im Leben*» de la «*Vorlage*» en la crisis del judaísmo bajo Calígula el a. 40, Hahn la estima un documento cristiano, compuesto probablemente en Jerusalén a comienzos de la guerra judía (a. 66). Brandenburger por su parte piensa en una «*Vorlage*» escrita *tras* el comienzo de la guerra judía, que está incompleta (sobre todo al comienzo) en Mc 13, 7s.14-20.24-27. Marcos ha recurrido también a otro material de tradición: el «*apophthega*» de 1b-2, la tradición de persecución (9b-13), el logion del v. 21 (acaso ya combinado con el 22) y el material de parábolas de la parenesis cristiana primitiva (34.35bc.36). Ha utilizado además logia tradicionales en vv. 28-32. A la redacción marcana habría que atribuir, junto con los retoques del material precedente, los vv. 1a.3-6.9a.23.33.35a y 37.

Respecto a la situación y concepción teológica del documento base, lo ve repleto de motivos que ya se encuentran en los apocalipsis judíos. Le parece mejor no fecharlo al comienzo de la guerra judía sino próximos ya los sucesos de Jerusalén. Considera que su autor escribió los vv. 14-20 *antes* de la destrucción del Templo. El profeta y su grupo de elegidos no es ni de los que buscaron la guerra contra Roma ni de los apocalípticos que luego la alentaron; puesto que amonesta a escapar del desastre. El documento formula en los vv. 24-27 el correspondiente acontecimiento escatológico definitivo. La perspectiva dominante es la venida del Hijo del hombre desde el cielo. Hay más contactos con 1 Hen 62 y 4 Esd 13 que con Dn 7. El grupo en que se compuso este apocalipsis pudo ser de judíos críticos de Israel o la comunidad cristiana de Jerusalén. En Mc 13, 24-27, y aún más en Mt 25, 31 ss. hay una reelaboración cristológica cada vez más fuerte de la figura del Hijo del hombre.

Sigue el análisis de la composición y concepción teológica de la redacción de Marcos. Desde la perspectiva del v. 23, la historia descrita en los vv. 7 s. y 14-20 es historia pasada. El presente queda transparente en las tradiciones incorporadas por los vv. 5b-6.9-13.21 s. La situación problemática del trasfondo de Mc 13 ha sido buscada en una parte de las inclusiones parenéticas (vv. 5b-6 y 21 s.) y ocasionalmente también en el v. 7. Ha sido descrita como una situación de fanatismo apocalíptico con aguda expectación próxima, o como un entusiasmo cristiano primitivo para el que el fin ya está dado; en un caso u otro la actitud habría sido suscitada por maestros de error dentro de la comunidad. Brandenburger arguye en cambio que los vv. 5 s.21 s. no aluden a falsa doctrina, ni hay apoyo para sospechar se trata de falsos profetas cristianos. Las cuestiones apocalípticas sobre el término y los signos no tendrían función en una expectación próxima aguda. La respuesta a la cuestión sobre el signo decisivo queda en v. 24 s. Vincula estrechamente el signo con la venida de ese Hijo del hombre que trae el giro salvífico decisivo. Marcos ha desvalorizado teológicamente el carácter de signo de vv. 14-20 (como del conjunto de vv. 5b-22) y ha concentrado todo en un signo (vv. 4.24 s.). Luego, en vv. 28-37, el único acontecimiento del giro salvífico ya desvelado (vv. 24-27) es reflexionado en su importancia para la comunidad desde diferentes perspectivas. El problema presupuesto por los vv. 28-32 es la experiencia hecha por la comunidad de la demora del giro salvífico esperado con ansia. Sólo en el v. 30 s. entra en juego la expectación próxima del evangelista. El «Sitz im Leben» del v. 32, como el de los vv. 4.28 s. y 30 s. no tiene nada que ver con una lucha del evangelista contra dichos de expectación próxima y fanatismo de pseudoprofetas. El logion del v. 21 se retrotrae a otra situación problemática: la contraposición con promesas salvíficas rivales de pretendientes mesiánicos judíos. El v. 6 es un doble redaccional del v. 21. El v. 23 hace referencia a las tres interpolaciones y con ello a problemas que reclaman la atención en el presente. En el material de tradición de los vv. 5b-6 y 21 s. era agudo el problema de la corrupción a falsa fe por la predicación salvífica de pretendientes mesiánicos judíos. Hay que renunciar a ver el peligro de la comunidad, según los vv. 5 s.21 s., en un fenómeno intraeclesial, de profetas cristianos de engaño. Marcos ve la comunidad en peligro por figuras mediadoras salvíficas concurrentes y formula este peligro desde su comprensión salvífica cristológica. Con los signos y prodigios ve operantes en su mundo y el de su comunidad a figuras mediadoras salvíficas helenísticas. La preservación de la comunidad, dentro de la historia final de este tiempo mundano y ante la venida del Hijo del

hombre, trae a primer plano los dos problemas (persecución y concurrencia de otras ofertas salvíficas) de las tres interpolaciones.

Nuestro autor descarta la contraposición corriente de parénesis y apocalíptica, que ha dominado la explicación de Mc 13. Ya C. Münchow (cf. Salmant 29, 1982, 255-57) ha mostrado lo infundado de ese contraste. Un hondo conocimiento de la literatura apocalíptica, manifestado en sus anteriores publicaciones, le ha permitido presentar sobre datos firmes la interpretación de Mc 13 como diálogo escolar apocalíptico, con sus componentes parénéticas y los correspondientes toques de atención a otros problemas del presente del evangelista y su comunidad; puesto que, como recuerda, la apocalíptica original no surge sin una fuerte situación de crisis. Quizá, frente al antiapocalípticismo de otros intérpretes, ha puesto sordina a lo que hay en Mc 13 de corrección de una expectación próxima inmediata, suscitada por la identificación como signos del fin de los acontecimientos descritos en 5b-23 (cf. vv. 7c.8c). Su interpretación de la tradición de los falsos profetas de los vv. 5b-6.21-22 podría haberse apoyado más en los testimonios históricos sobre la efervescencia del mesianismo judío. Que esta haya proseguido, aún después de la guerra judía y la ruina de Jerusalén (p. ej. en Egipto y Cirene), hace innecesario el recurso (como aplicación propia de Marcos) a las meditaciones salvíficas rivales del helenismo. No es sino una variante (puesto que localiza a los rivales fuera de la comunidad) de la conocida tesis de Weeden y otros sobre los «hombres divinos», que, opinamos (cf. Teología [Buenos Aires] 12, 1975, 142-46), hay que descartar.

R. Trevijano

C. Breytenbach, *Nachfolge und Zukunftserwartung nach Markus. Eine methodenkritische Studie*. AThANT 71 (Zürich, Theologischer Verlag 1984) 364+11 pp.

En *la posición del problema*, el autor nota que hay estudios sobre «seguimiento» y sobre «espera de futuro» en Mc; pero no sobre la combinación de ambos, tal como aparece en Mc 1, 14s. 16-20; 10, 28-31. Intenta, con un nuevo punto de arranque metódico, una aproximación entre la exégesis crítica y la ciencia textual. Pasa luego revista a *los métodos de la investigación de Mc*, a partir de Wrede. Desde N. Perrin se hace notar la consideración de conjunto del evangelio: abre el acceso a la «Erzählforschung» (investigación del relato); pero no hay todavía investigación real de los métodos sincrónicos y diacrónicos. La utilización de los métodos teórico-narrativos fue promovida por tres movimientos: el «new criticism» americano en la ciencia literaria, el estructuralismo textual francés y el trabajo de E. Gütgemans. R. C. Tannehill ha querido estudiar a los evangelistas como autores y discutir la función de los discípulos en el diálogo implícito entre autor y lector. N. R. Petersen ha destacado que la historia de las redacciones no puede responder a las cuestiones sobre composición, autor y género. Breytenbach quiere pasar de la crítica de la redacción a la ciencia de la literatura y sustituye el modelo evolucionista de la crítica histórica por el «Kommunikationsmodell» de R. Jakobson. J. Calloud (y el «Grupo de Entrevernes») coinciden en que Mc no es una gran narración, sino un relato construido con pequeñas narraciones. Marcos preserva la tradición de la comunidad. No se puede pasar por alto esta continuidad, subrayada por E. Best, R. Pesch y J. Gnilka. El logro teológico de Marcos queda en su composición, muy pensada; nueva composición que es más que la suma de sus partes. El

primado de la sincronía sobre la diacronía no es sólo un axioma básico de la lingüística moderna. Nuestro autor entiende a *Mc* como *narración episdica (una hipótesis de trabajo)*. Marcos crea una diferencia entre el tiempo antes y después de la resurrección. Para él el Jesús terreno es idéntico con el venidero y narra desde una perspectiva pascual; pero no de modo que la ausencia de Jesús y la expectación de su parusía queden desplazados por la presencia del Ensalzado. Breytenbach pasa luego al *análisis de la composición y crítica de la redacción (base metódica)*. Señala que las formas previas reales de una posición textual científica quedan en los precursores y clásicos de la historia de las formas. Se atiene principalmente al modelo de T. A. van Dijk, desarrollado en la década 1970-80: la ciencia textual interdisciplinar. La teoría de la acción es la base del análisis de texto narrativo de Van Dijk, quien distingue cuatro tipos de discurso de acción. No todos los discursos de acción son relatos, sino sólo los organizados por una superestructura narrativa. Breytenbach sigue también a Van Dijk al distinguir entre tipo de texto narrativo (Narrativa), un esquema global narrativo (superestructura), su contenido global y su manifestación lingüística presente en una secuencia de frases, el discurso. La «ciencia del texto» es una ciencia descriptiva o aclaradora, que quiere describir o aclarar el fenómeno de los textos lingüísticos como forma de interacción humana, en el cuadro de una teoría. Al exegeta le corresponde algo emparentado; puesto que no pretende *describir* un texto (aclarar que es lo que lo hace texto y como éste funciona), sino que quiere *explicar* el texto. La exégesis del N. T. tiene en primer lugar un objetivo hermenéutico. Hay que comenzar pues por determinar la relación entre teoría del texto y hermenéutica del texto. Aunque no se puede renunciar a los métodos histórico-críticos, hay que sobrepasar su tendencia al distanciamiento y aislamiento, en el marco de una hermenéutica neotestamentaria. A Breytenbach le interesa la cuestión de la relación entre el texto y su explicación histórica distanciante. La coherencia de un texto posibilita la consistencia de su interpretación. El significado de un texto no queda dado por la historia de su constitución, sino por la relación entre las partes del texto presente.

Tras estos presupuestos teóricos, los prosigue al analizar *el recto oír el mensaje del Reino de Dios misterioso venidero en Mc 4, 1-34; particularmente 11 s.21-23.24 s.* El análisis de la composición es una explicación sincrónica del texto griego. La delimitación del texto es su delimitación como unidad por razón del tema, localidad, cronología, caracteres, giros de introducción y conclusión. La distribución del texto es su distribución en: «Kola, Subkola y Kommata». Distingue también con J. Lyons entre «Forma» y «Lexema». Y «expresión» (predicativa o referente). La referencia de una expresión queda en parte determinada por la «denotación» de los lexemas ahí contenidos. Denotación y sentido son las dos relaciones de significado básicas. El significado de un «Kolon» es un producto del sentido y de la referencia de las expresiones de que está compuesto. Hay que distinguir entre conexión semántica entre proposiciones, por un lado, y conexión pragmática entre actuaciones lingüísticas, por otro. La investigación histórica tiene el objetivo de proporcionar al exegeta ese «Weltwissen» (conocimientos corrientes) que el autor presupone en sus lectores como bien cultural común y no explícito en el texto. Aplicándose ya al análisis, nota que en las tres parábolas de Mc 4 cada vez desemboca el movimiento en una imagen escatológica: la de la cosecha, el juicio y la salvación abarcante. Aunque el recto oír no sea identificado con el seguimiento, es una parte importante del mismo. La perspectiva de futuro sirve así para motivar el recto oír. Pasa después a *la in-*

comprensión de los discípulos en Mc 8, 14-21 y luego al seguimiento en Mc 8, 34-9, 1. Aquí se muestra que la relación con Jesús, como contenido y predicador del evangelio, tiene implicaciones escatológicas absolutas. Las condiciones del seguimiento son formuladas como reclamaciones en vista de la expectativa de futuro. Esta expectativa es aducida como motivación del seguimiento. El camino de pasión del Hijo del hombre da la orientación en el seguimiento. Respecto a *la expectativa de futuro en Mc 13, 1-37, particularmente 9. 13.33-37* ve claro que este discurso, en la conexión de relato marcana, va dirigido a los discípulos; pero, en el contexto de la comunicación entre Marcos y su comunidad, habla a ésta. El futuro de los discípulos en Mc 13 es sólo en parte presente de la comunidad marcana (13, 5b-13), quien también tiene todavía por delante lo referido en 13, 14-27. La destrucción del Templo y el tiempo final van conexos. En Mc 13, 5b-6.21-22 hay una polémica contra falsos liberadores mesiánicos, como los que conocemos por Josefo. Para la colocación histórica de Mc (nivel extratextual de comunicación entre el evangelista y una determinada comunidad) se sacan puntos de arranque de Mc 13, 1-4.5b-8.14-20, a la luz de Eusebio, HE III 5, 3 y Josefo, Bell 8. El tiempo del lector queda antes del v. 14. Pero Mc 13, 14-20 no habla de la fuga a Pella, narrada por Eusebio, que responde a una tradición independiente de los sinópticos. La huida a Pella es el «terminus ad quem» de la composición de Mc (la revuelta judía había estallado ya y se preveen tiempos muy difíciles). Los trasmisores de una parte de la tradición premarcana eran judeocristianos abiertos a la misión pagana. La comunidad de Marcos era relativamente mixta; lo que encaja cerca de Galilea, en dirección a Tiro y Sidón. Una comunidad de cristianos judeohelenistas y griegos, próxima a Judea, estaba expuesta a los ataques desde los dos frentes, en las turbulencias que refiere Josefo.

Antes de tres excursos conclusivos, trata sintéticamente y sobre Mc 10, 28-31 de *seguimiento y expectativa de futuro*. Sostiene que hay que ver la escatología y no la «theologia crucis» (menos aún la «Theologia gloriae») como el tema dominante de Mc. El presente es comprendido como tiempo final. Los relatos de seguimiento entre Jesús y los discípulos tienen para la comunidad un significado paradigmático. El lugar del seguimiento es el anuncio del evangelio, la misión.

Breytenbach ha destacado bien que la referencia escatológica es un factor reiterado en Mc; pero nos parece excesivo decir que es el tema dominante. Lo más llamativo de este estudio es la amplitud con que presenta su base metódica, a través de la historia de la investigación y, sobre todo, en la descripción de su modelo de «Textwissenschaft». Lo mismo que puede ocurrirle con la exégesis estructuralista, un lector puede admirarse de la minuciosidad y aparente precisión de los análisis, tanto como desanimarse ante la nueva jerga técnica, que se añade a los ya excesivos tecnicismos de los métodos de exégesis más familiares. Se puede sacar también la impresión de que con ese trabajo puntilloso de iniciados se llega a resultados que se logran también con los métodos antedichos. Quizá afirmarlo fuera una conclusión precipitada; pero aún así el imperito, reconociendo los posibles logros de tal esfuerzo, puede preguntarse si realmente merece la pena. Como es corriente en los trabajos exegéticos se encuentran también aquí opiniones (p. ej. la localización geográfica de Mc), que, más que fruto del análisis, parecen producto de conjeturas.

R. Trevijano

K. T. Kleinknecht, *Der leiden Gerechtfertige. Die alttestamentlich-jüdische Tradition von 'leidenden Gerechten' und ihre Rezeption bei Paulus*. WUNT 13 (Tübingen, J. C. B. Mohr 1984) X, 422 pp.

El autor nota en la *introducción* que ya las estructuras básicas comunicativas dadas por el carácter epistolar de los textos aproximan los tres factores esenciales de las expresiones de pasión paulinas: el Cristo sufriente —el Apóstol sufriente— la comunidad sufriente. En conexión con tales expresiones aduce con frecuencia textos del A. T. No sólo están en el contexto de tradiciones judías; sino que estas tienen una historia en la que se han modificado. Nuestro autor va a seguir por un lado el camino histórico de la representación «justo sufriente» (JS) hasta el tiempo neotestamentario y el N. T. y por otro va a preguntarse sobre las tradiciones que quedan bajo las expresiones neotestamentarias. Cómo ambas líneas corren, se encuentran y dónde se mezclan.

Enfoca pues en la primera parte la *historia de la tradición del justo sufriente*; primero en el A. T. y el *judaísmo antiguo*. No considera apropiado limitarse a la raíz *šdq* y empieza por los textos que expresan una relación negativa o positiva del sufriente con Yavé. El modo más antiguo de expresar el sufrimiento con referencia a Yavé es el «Klagelied» (canto de lamentación) del pueblo o del individuo. Los más antiguos textos de «sufrimiento del justo» han sido con gran probabilidad textos de utilización cultual, cuya función era restaurar la relación *šdqh* del orante con Yavé, estorbada por la tribulación (del enemigo), mediante una prueba *šdqh* de Yavé. En Jer la queja no sirve ya a la salvación del orante sino como acusación profética. En los relatos de Jer 37-44 es expresada por primera vez conscientemente la relación entre existencia creyente y sufrimiento. En las «confesiones» de Jer se hace visible el paso de «representación» a «tradición» del JS. En tiempo del exilio, el cuarto canto del Siervo aparece como síntesis plausible de las tradiciones del JS y del Siervo como comisionado de Yavé. En los salmos postexílicos hay múltiples ampliaciones ideológicas de la tradición del JS. La posición de Job es una nueva variante en el campo de esta tradición. Sir 2, 1-11 exhibe una concepción del sufrimiento purificador que todavía no se encuentra en los salmos sapienciales. En Dn la resurrección de los muertos es un acontecimiento de juicio, que tiene su presupuesto esencial en la tradición del JS. En el *judaísmo antiguo de Palestina y de la Diáspora*, las tradiciones de Henoc, reunidas en la colección apocalíptica, tematizan con amplitud el sufrimiento del justo. Lo nuevo de esta recepción de la tradición del JS consiste en el aplazamiento de la salvación del JS al juicio final. Si en el Henoc eslavónico el sufrimiento es la primera característica del justo, en Baruc siríaco el sufrimiento es la característica del justo. En el díptico de Sab 2, 12-20 y 5, 1-7, más claramente aún que en Dn 12, entra el justo por la resurrección de los muertos en el papel del Siervo ensalzado, frente al que su antes enemigo (como en Is 53) reconoce su error. La resurrección es pues entendida como el acto jurídico de gracia de la tradición del JS. La concepción del sufrimiento purificador y educativo queda acuñada con fuerza en los Salmos de Salomón. En los TextXIIIPatr, TestBenj 3, 6-8 recibe explícitamente la idea del sufrimiento vicario de Is 53. 4 Mac recoge y subraya el rasgo de 2 Mac más ajeno a la tradición del JS: la heroización del sufriente. La multiplicidad en la comprensión del sufrimiento de Job queda reducida a un subrayado lineal de la paciencia de Job en el TestJob. Filón intenta desarrollar, a partir de los textos del A. T. sobre el JS, sus expresiones enteramente orientadas a razón

y virtud. En los textos de Qumran, 1QH están fuertemente acuñados, en estructura y lenguaje, por los salmos del JS. El Maestro de Justicia entra conscientemente en la serie de justos sufrientes del salterio y de las confesiones de Jer. La recepción de la tradición del JS en la teología rabinica, se distingue significativamente de la cristiana que encontramos en Pablo. Se destaca el cuidado de Dios por los justos y la dureza con que hace eficaz el sufrimiento como castigo y educación. En tiempo de la composición del N. T. la tradición del JS era pues un bien común del judaísmo, acentuado de modo diverso por las variadas corrientes.

La segunda sección presenta aspectos de la recepción de la tradición del JS en la trasmisión prepaolina del N.T. En la trasmisión de Jesús, tres bienaventuranzas (Lc 6, 20s.), como muestra TestJud 25, 4, son promesas en la línea apocalíptica de la tradición del JS. Hay una elaboración notable de elementos de esta tradición en el discurso del juicio final (Mt 25, 31-46). Mc 10, 45 vincula ideas de Dn 7/Hen etiop, Is 43, 3ss. e Is 53, 11s. Ya esta orientación a la tradición del JS es propia de la trasmisión premarcana más antigua de la pasión. Las dos variantes dominantes de la tradición, Is 53 y Ps 22 apuntan a lo mismo: el ensalzamiento del Mesías paciente, pensado como resurrección, y la vinculada irrupción del Reino de Dios. En las tradiciones formales prepaolinas, reconstruibles por las paulinas (1 Cor 15, 3-5; Rom 3, 25-26a; Flp 2, 6-11), pasa a primer plano la explicación soteriológica de la muerte de Jesús.

La segunda parte trata de la recepción paulina de la tradición del JS. En 1 Tes el sufrimiento de la comunidad está en una continuidad real con el sufrimiento apostólico y el sufrimiento de Jesús; con ello a la par en el contexto del continuado destino de sufrimiento de los que están del lado de Dios y por ello han sido y serán hostilizados y perseguidos. La tradición del JS es citada explícitamente como tal en 1 Cor mediante citas escriturísticas y pasa a ser el tema en 1 Cor 4, 6. Es el trasfondo de tradición dominante en 2 Cor 4, 7-18 y 6, 1-10. El aspecto de sufrimiento pasa a ser el «signum apostolicum» en 2 Cor 10-13. Según Flp 1, 27-30 los filipenses, como justificados en Cristo, están del lado de Cristo y les toca el sufrimiento, puesto que resisten a los enemigos de Dios y de Cristo. En Flp 3, 8-10 Pablo es un «justo sufriente» más claramente que en cualquier otro lugar de las paulinas. Tras la contraposición de sufrimiento presente y gloria futura (Rom 8, 17ss.) queda la alternativa apocalíptica del viejo eon (en que los pecadores combaten a Dios y hacen sufrir a los suyos, los justos) y el nuevo eon, aportado por el gran giro del juicio final. La mezcla de temática de justificación y sufrimiento, que determina el conjunto de Rom 8, 31-39, está ya dada en Is 50 y en la tradición de salmos del JS. Pablo no sólo vincula diferentes líneas de la tradición del JS, sino que da a esa vinculación de tradición, en su conjunto y en su nudo central, una orientación cristológica. La cita del Ps 69, 10b en Rom 15, 3b es una prueba explícita de que también la comprensión paulina de Cristo se apoya en la tradición del JS. El campo de textos paulinos, que muestran retomas, correspondencias y contactos con la tradición del JS, abarca casi todos los complejos textuales esbozados del A. T. y la mayor parte de los intertestamentarios, entre ellos las esferas sapiencial-parenética y apocalíptica, mientras que prácticamente no aparecen las tradiciones de mártires, la interpretación estoizante del JS y la teología del sufrimiento específicamente rabinica. Refiere el cuadro lingüístico y de experiencia de la tradición a la muerte y resurrección de Jesucristo y da así un nuevo centro cristológico a la tradición del JS. Esto tiene conse-

cuencias para los tres «sujetos» del sufrimiento en las expresiones paulinas: Cristo, el Apóstol y la comunidad.

El autor concluye su obra recapitulando las consecuencias de la recepción de la tradición del JS para la comprensión paulina del sufrimiento. Esboza también la continuidad y variantes de esta comprensión en la tradición postpaulina más inmediata y ofrece una reflexión sobre su actualidad. Nos hemos limitado a recoger algunos elementos de su análisis, con muchas omisiones, dada la amplitud de su investigación, a través de una sedimentación literaria de capas tan variadas como complejas. Admiramos esta obra como muestra muy lograda de lectura diacrónica de un tema bíblico de gran relevancia teológica.

R. Trevijano

H. Räisänen, *Paul and the Law*. WUNT 29 (Tübingen, J.C.B. Mohr 1983) X, 320 pp.

Nuestro autor reconoce en el prefacio que las obras de H. J. Schoeps y E. P. Sanders le abrieron nuevos horizontes. La introducción destaca que si por un lado se alaba universalmente la claridad, hondura y coherencia del pensamiento teológico paulino, por otro no parece posible lograr ninguna unanimidad sobre lo que era realmente su mensaje. Le parece que la única salida aceptable es reconocer las contradicciones y tensiones que se dan en las afirmaciones de Pablo sobre la Ley, aceptándolas como rasgos constantes de su teología; sin excluir en principio que sean explicables por factores psicológicos, sociológicos e históricos. Más que glosar las contradicciones, hay que tomarlas en serio como indicadoras de los problemas teológicos personales de Pablo. Hay pues que poner a prueba su razonamiento teológico, atendiendo tanto a su consistencia interna como a la validez de sus premisas.

Empieza por *el concepto oscilante de la ley*. El término «nomos» se refiere al conjunto de la tradición sagrada de Israel, con especial énfasis en su centro mosaico. Pablo no ha hecho distinción consciente entre los aspectos culturales y morales de la Torah. Si bien hay una reducción implícita de la ley a su contenido moral, que tiene analogía en otras fuentes cristianas y en fuentes judías, no hay un paralelo real al uso oscilante del concepto de ley en Pablo.

Segunda cuestión: *¿la ley está todavía en vigor?* Pablo habla muy claramente del carácter inferior, transeunte y temporal de la ley dada en el Sinaí. No se contenta con una revisión de la ley, sino que proclama la liberación de la ley como un todo. Una crítica radical de la Torah es característica inequívoca de la teología paulina. En Rom 10, 4 Pablo pudo haber escrito que Cristo era el «objetivo» de la ley; pero el contexto y 2 Cor 3, 13 apoyan el significado «término». Pablo sugiere varias respuestas al por qué de la abolición de la ley; pero estaba en dificultades para encontrar argumentos a favor de su conclusión radical. Por otra parte Pablo afirma tanto la abolición de la ley como su carácter normativo permanente (Gal 5, 14; 1 Cor 7, 19; Rom 3, 31; 8, 4; 13, 8-10). Cuando habla de la ley de Cristo ni se refiere a la Torah ni a un código de «verba Christi» autoritativos (no apela a esta nueva ley autoritativa en todo su tratado sobre la antigua ley de Gal 3-4), sino que se refiere al modo de vida característico de la iglesia cristiana. El equivalente más próximo a la tensión paulina sobre una ley abolida, pero aún válida, se encuentra en Ef (2, 14-15 y 6, 2-3).

Tercera cuestión: *¿puede cumplirse la ley?* Rom 1, 18-3, 20 confirma la

opinión de que en Gal 3, 10 Pablo considera a todos como transgresores. Sin embargo concede en Rom 2, 14-15.26-27 que no cristianos cumplen la ley: lo que contradice la tesis principal de la sección. La explicación debe ser que Pablo se ve empujado a desarrollar su argumento en una dirección predeterminada. La razón queda en Gal 2, 21. La intención de Rom 7, 14-25, al sostener que los no cristianos no pueden hacer nada bueno, es comparable a la de Rom 1-3 o Gal 3. Al señalar en cambio que los cristianos cumplen la ley (Gal 5, 14 ss; Rom 2, 29; 8, 4; 13, 8-10) ignora los hechos empíricos (cf. 1 Cor 5, 1-5.9-13; 6, 1-11.12-20), arrastrado por su polémica. La pintura ideal que traza Pablo de la existencia cristiana se basaba en su propia experiencia genuina; pero esto no quita el carácter «doctrinario» de su convicción. La teoría teológica (la ley no puede cumplirse fuera de la comunidad cristiana, pues si no Cristo habría muerto en vano) empuja a Pablo a pensar sobre la ley en una dirección que no habría seguido espontáneamente.

Respecto al *origen y propósito de la ley*, aparte de Gal 3, 19, Pablo siempre se refiere a la ley dada por Dios. En las fuentes judías la creencia en el origen divino permanece inalterable. Nadie recogió la sugerencia de Pablo sobre el origen de la ley en Gal 3, 19-20 hasta los gnósticos, que equipararon los ángeles con los demiurgos. En cuanto al propósito negativo de la ley, Pablo parece entender la relación entre ley y pecado de diferentes modos en diversos pasajes. Rom 7, 10 contradice a Gal 3, 21 y 2 Cor 3, 6-9. Pablo participa sus dificultades sobre el propósito de la ley con escritores cristianos posteriores (p. e. Justino); pero la tensión entre una intención negativa y otra positiva, le es peculiar. Sólo Marción y algunos gnósticos recogieron ideas de Pablo a este respecto.

La antitesis entre obras de la ley y fe en Cristo (Gal 2, 16, 21; 3, 2-5; 5, 4; Rom 6, 14), o el contraste entre ley y fe (Gal 3, 6-12; Rom 3, 7-28; 4, 2-5 etc.), ha sido interpretada por los exegetas cristianos mediante un retrato desolador del antiguo judaísmo. Desde Moore, y particularmente Sanders, se ha adelantado mucho en la superación de tales caricaturas de la religión judía como un legalismo antropocéntrico pervertido. Para Pablo los judíos yerran al imaginarse que pueden salvarse más por guardar la ley que por creer en Cristo. La raíz del mal queda en un fallo cristológico, no en uno antropológico. La polémica paulina contra la ley como vía de salvación se encuentra a menudo en contextos en que la inclusión de los gentiles es el problema más importante. Pablo no atacó la ley por ser expresión del orgullo humano o por pensar que la religión judía fuese un formalismo muerto. La atacó como puerta judía a la justicia. Atribuye a la ley en el antiguo sistema un puesto análogo al tomado por Cristo en el nuevo orden de cosas. Uno ha de elegir entre la gracia de Dios en Cristo y la Torah. Pablo está de acuerdo con la perspectiva general judía de que elección y salvación son por la gracia de Dios, mientras que premio y castigo corresponden a las obras. El trasfondo del «sola gratia» de Pablo es el problema práctico de la inclusión de los gentiles en el pueblo de Dios. En el cristianismo primitivo Pablo queda solo en su contraste entre la Torah con sus demandas por un lado y la gracia de Dios o la fe del hombre en Cristo por otro.

Tras un sexto apartado de *conclusiones*, en que resume las conclusiones más radicales de Pablo respecto a la ley, Räisänen considera que son extrañamente ambiguas. Las considera una racionalización secundaria. La ley es para Pablo un problema teológico. Una séptima sección pondera *la visión de la ley por Pablo comparada con otras concepciones cristianas primitivas*. Concluye que Pablo participa algunos de sus dilemas con otros primitivos escritores cristianos; pero no hay concepción de la ley que envuelva tales

inconsistencias o arbitrariedades. El autor dedica su octavo apartado a *los orígenes de la concepción de la ley de Pablo*. La crítica de la ley por Pablo no nació de dificultades morales personales; pero los contrastes de 2 Cor 3, 6; Rom 7, 5 y 8, 15 tienen algo que ver con una experiencia personal de liberación. Räisänen conjetura que parte de la experiencia de liberación de Pablo fue la libertad de la observancia de preceptos inmotivados (1 Cor 10, 23). Pablo nunca apela a una presunta expectación judía de que la ley cesaría en la edad mesiánica, ni a una profecía del A.T., ni a tradiciones de Jesús, ni a una meditación sobre Deut 21, 23. Nuestro autor considera la posibilidad de que los cristianos perseguidos por Pablo fueran helenistas que habían ya aceptado gentiles en su comunidad; y la probabilidad de que Pablo coincidiese luego con ellos en una actitud algo relajada respecto a la observancia de la Torah ritual. Con todo ello la cuestión gentil habría recibido ya una solución práctica; pero no tenía aún fundamentación teológica. Alrededor del año 48 surgió un serio debate teológico sobre la situación; pero los intentos de restauración de una observancia judeocristiana llegaron ya muy tarde. En esta situación Pablo tuvo que desarrollar una posición conscientemente radical, asentando el contraste entre fe en Cristo y obras de la ley. Pablo es ante todo un misionero, un hombre de religión práctica, que llegó a importantes penetraciones por vía de intuición. Su racionalización secundaria está llena de dificultades e inconsistencias.

La obra de Räisänen es un serio incentivo para la reflexión de exegetas y teólogos. Quizá, frente a las armonizaciones descaradas o sistematizaciones precipitadas, Räisänen haya apurado la señalización de tensiones y contradicciones. Sin embargo nadie negará que, por de pronto, son una característica del lenguaje de Pablo (cf. 1 Cor 1, 14-16). Que el Apóstol intuya las soluciones; pero no acabe de encontrar los argumentos apropiados y explicaciones satisfactorias no sorprende de quien está firmemente convencido de algo fundamental. Se puede conocer la solución de un problema sin controlar todos los planteamientos que conlleva. Ningún apóstol dispuso de esa totalidad de revelación que el Hijo mismo tampoco da (cf. Mc 13, 32). Constatar las insuficiencias de las «lecciones de teología» de los textos sagrados es un buen correctivo para esos fundamentalismos bíblicos, que no sólo son característica de sectas, sino que pueden todavía pesar en la mentalidad de algunos teólogos. En el N.T. hay teologías dispares y a veces contradictorias. La fe no queda vinculada a muchas de esas opciones teológicas, como tampoco está atada a la cosmología o la crónica histórica de las diversas tradiciones.

R. Trevijano

2) PATROLOGIA

U. H. J. Körtner, *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*. FRLANT 133 (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1983) 371 pp.

En la *introducción* analiza el estado de la investigación sobre Papias y sus objetivos. Cree que Papias habría sido olvidado del todo si no fuera por el puesto que se le ha asegurado en la Introducción al N.T. Señala que en la historia de esta ciencia se hace notar la tendencia a concordar las noticias de Papias con la teoría sinóptica moderna, desarrollada a partir del análisis