

BIBLIOGRAFIA

RECENSIONES

1) SAGRADA ESCRITURA

H. Bost, *Babel. Du texte au symbole*. Le Monde de la Bible (Genève: Ed. Labor et Fides 1985) 268 pp.

Como el mismo título indica, el contenido de este libro es más que un análisis exegetico del relato de la torre de Babel de Gen 11, ya que se trata de recoger el eco teológico-literario que dicha narración folklorista tiene en la tradición judeo-cristiana, y aun en la literatura occidental. La obra, pues, se divide netamente en dos partes: la primera (la más valiosa) trata de hacer un estudio exegetico-literal del relato bíblico (pp. 13-116) estudiando los diversos planteamientos conocidos; rechaza la hipótesis de H. Gunkel de que en el texto bíblico se han entrecruzado dos relatos paralelos (uno sobre la edificación de una ciudad y la dispersión impuesta por Yahweh, y otro, sobre la edificación de una torre descomunal con la confusión de las lenguas como castigo divino). En realidad, en la intención del autor bíblico ambos motivos se interfieren y tienen por objeto destacar, de un lado que el Dios que trajo el diluvio y el anegamiento de la humanidad, quiere que la tierra toda de nuevo se pueble masivamente; y en segundo lugar, condena el complejo prometeico de la humanidad, que llevada de una especie de *hybris* o desmesura, quiere realizar un monumento que llegue hasta el cielo, haciendo competencia a la misma divinidad.

El autor estudia despues la hipótesis de una posible dependencia literaria del relato bíblico del texto sumerio de la epopeya de «*Enmerkar y el señor de Aratta*» (Irán), donde se dice que el dios Enki confundió la lengua primitiva de la edad de oro de la humanidad, residente en Summer, cuando no había fieras ni serpientes venenosas; para el autor sumerio la diversidad de lenguas es también un castigo de la humanidad por intrigas de una divinidad celosa en lucha con Enlil. La dependencia del relato bíblico no parece directa del texto sumerio; pero tras ambos relatos parece haber una tradición legendaria común, pues todos los pueblos han soñado con una edad de oro primitiva de la humanidad (en contra de los planteamientos científicos modernos, que hablan de una vida penosa del hombre del paleolítico y de los trogloditas en lucha con el ambiente hostil de la naturaleza, ya que el hombre tardó más de dos millones de años en organizarse sedentarizado para ir domeñando la naturaleza y promoverse como ser humano dignamente).

La segunda parte (pp. 117-267) recoge el valor simbólico que ha tenido el relato bíblico a través de la literatura judaico-cristiana y en la literatura

moderna, desde Dante a Dostoyeski y Orwell; esta sección del libro parece más endeble, aunque pretende ser la más original; son apenas alusiones sin profundizar en el tema; un alarde de erudición a la violeta.

Finalmente, se hace un esbozo del tema en la teología moderna de K. Barth y en las teorías del psico-análisis freudiano. En realidad, en el contexto bíblico el relato de la torre de Babel precede al de la vocación de Abraham, y el autor bíblico trata de contraponer en los planes divinos el gigantismo de las civilizaciones mesopotámicas, que lleva a la autosuficiencia y a la idolatría, y la sencillez de la vida nómada del antepasado de los israelitas en el que habían de ser «bendecidas todas las familias de la tierra» (Gen 12, 1), lo que es una visión grandiosa del acontecer humano como historia de salvación». Lo teológico prevalece sobre lo científico y folklórico en la perspectiva bíblica.

Maximiliano García Cordero O.P.

J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques. Marc 13; Matthieu 24-25; Luc 21*, LD 121 (Paris: Editions du Cerf 1985) 149 pp.

Este libro es resultado de un estudio inserto en el cuadro de unos cursos sobre apocalipsis y apocalíptica, organizados por la Facultad de Teología de los dominicos de Ottawa el curso 83-84. Es también prolongación del estudio que J. Dupont presentó sobre Mc 13 en el congreso de la ACFEB, celebrado en Toulouse en 1975. El autor completa cada capítulo con unas notas bibliográficas; pero, salvo dos alusiones a L. Hartman, prescinde de toda referencia concreta a otros exegetas en el curso de su exposición.

Trata primero del discurso escatológico de Jesús en Mc 13. Señala que los 27 futuros y los 21 imperativos alertan ya sobre el doble centro de interés: acontecimientos que anuncia y comportamientos que reclama. Dada la multiplicidad de distribuciones propuestas, concentra su atención, sin descuidar las diferencias de contenido, en los signos literarios explícitos, sobre todo las precisiones cronológicas y las interpelaciones directas a los oyentes. Tiene también en cuenta las inclusiones. La interrogación de los discípulos va menos a una fecha exacta que al signo precursor. Los impostores de que se trata en Mc 13, 5b-6 y 21-23 son fanáticos judíos (y en esta interpretación concuerda no sólo con la exégesis clásica sino también con la más reciente; pasada ya la moda de los «hombres divinos»). En Mc 13, 9-11 la visión original de Marcos es que la persecución será para la Iglesia un medio de cumplir su misión evangelizadora. Como el cuadro de la gran tribulación (13, 14-20), el de la venida del Hijo del hombre (13, 24-27) concluye sobre una perspectiva consoladora para los elegidos. Mc 13, 28-31 insiste sobre la certidumbre de la inminencia de los acontecimientos de que se habla; los vv. 32-37 sobre la incertidumbre en que se queda por lo que atañe al momento preciso. Marcos no está de ninguna manera dispuesto a abandonar la idea de un fin inminente.

Pasa luego al discurso sobre la parusía del Hijo del hombre en Mt 24-25. El acontecimiento escatológico por excelencia no es ya, en el pensamiento de Mateo, la destrucción del Templo, sino el retorno de Jesús. Mateo ha amplificado la escena de la venida del Hijo del hombre en 24, 30. La parusía no tendrá otro signo que la misma venida del Hijo del hombre. Si el evangelista da tanta importancia a la sección sobre la incertidumbre del día y de la hora (Mt 24, 36-25, 30) es porque a sus ojos atañe inmediatamente la situación actual de la Iglesia, a la que había acordado ya un trato de favor en los

vv. 9-14. En la sección sobre el juicio del Hijo del hombre (Mt 25, 31-46) la preocupación explícitamente parenética pasa ahora al trasfondo y, en cambio, el tema de la parusía y el juicio, que constituían el presupuesto de la exhortación anterior a vigilancia, pasan al primer plano. Dupont considera la hipótesis de que el juicio del Hijo del hombre, descrito en Mt 25, 31-46, atañe a las naciones (cf. Mt 24, 9.14.19) y va sobre su actitud respecto a los cristianos o, al menos, a aquellos de entre los cristianos cuya situación de desamparo recuerda la que corresponde a la lista de pruebas dada por Pablo (cf. 1 Cor 4, 9-13; 2 Cor 6, 4-10; 11, 23-27; 12, 10). El juicio sobre las gentes, de que Mt 24, 30 no había hablado, es el objeto de 25, 31-46. La suerte de los elegidos ha sido ya resuelta en 24, 31 sin que sea cuestión de un juicio sobre ellos. Esta interpretación conduce a la imagen de un Cristo que se solidariza no con todo desamparo humano sino sólo con los que forman parte de la comunidad cristiana. Esta interpretación «restrictiva», cuyos partidarios destacan el paralelo provisto por Mt 10, 42, ha tenido cierto éxito estos últimos años; pero la interpretación «universalista» sigue siendo la predominante. La verdad es que después de leer estas páginas no nos ha quedado muy claro cuál de las dos interpretaciones prefiere nuestro autor.

«La larga marcha de la liberación» es el título del capítulo sobre Lc 21. Lc 21, 8 parece menos preocupado por el peligro de las pretensiones de los falsos mesías que por el de la afirmación: «el tiempo está cerca». Esta polémica corresponde a una actitud constante en Lucas (cf. Lc 19, 11). Sin embargo los vv. 32-33 afirman con la mayor solemnidad que todo ocurrirá en el curso de la generación presente. No nos parece que Dupont logre explicar satisfactoriamente esta contradicción cuando dice que los vv. 32-33 van menos sobre la afirmación tomada en sí que sobre las consecuencias para la actitud cristiana en la perspectiva del fin. En cambio sí nota con acierto una reinversión de la perspectiva de Mc 13, 9 en Lc 21, 13: al testimonio dado por los discípulos con ocasión de la persecución, Lucas sustituye el testimonio que será dado a los discípulos en virtud precisamente de esta persecución (cf. Lc 12, 8). Los retoques dados por Lucas en Lc 21, 12-18 tienen todos la misma orientación: dar confianza a los cristianos alcanzados por la persecución. Todas las pruebas que exigen del cristiano la práctica de la constancia pueden también ser comprendidas como una invitación a alzarse y levantar la cabeza (21, 28). Se da una equivalencia concreta entre la liberación de que hablaba el v. 28 y el Reino de Dios que menciona el v. 31. Encontramos en la advertencia final de 21, 34-36 la nota de aliento que, a lo largo del discurso, Lucas ha querido hacer prevalecer sobre las amenazas.

Pese a la ausencia del aparato científico este libro trasluce los muchos trabajos de investigación científica que han prestigiado a su autor. Se percibe su dominio exegético en la atención que presta a los signos literarios y su conocimiento de las tradiciones remansadas en los textos. Que tropiece con algunas de las «cruces interpretum» son gajes del oficio. Para acabar un pequeño detalle: habría que corregir la insistente errata (v. 25b en lugar de v. 24) de la p. 126.

R. Trevijano

W. L. Willis, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10*, SBL DS 68 (Chico, California: Scholar Press 1985) XIII, 332 pp.

El autor trata primero de sacrificio, comidas culturales y asociaciones en la vida helenística. Recuerda que el significado de las comidas culturales en la religión helenística ha sido entendido básicamente de tres modos: el sacramental, el comunal y el social. Considera que la interpretación sacramental (Lietzmann, MacCulloch, Goodenough, Cumont) ha caído hoy en descrédito. Puede que tenga razón; pero no ha tenido en cuenta la monografía de H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult* (Münster 1982), que insiste en el trasfondo histórico religioso de los cultos místicos. Para Willis, que muestra amplio conocimiento de las fuentes helenísticas, la interpretación sacramental de las comidas en los misterios está basada en pruebas ligeras o muy cuestionables. Juzga que la interpretación comunal (una comida participada con la divinidad) es la predominante hoy día; pero que las pruebas aducidas son sustancialmente las mismas que para la visión sacramental. En la interpretación social (un alimento comido ante la divinidad) el foco queda en la relación social entre los cultores. La prueba más directa y abundante de una comprensión social de las comidas culturales viene de las críticas a la conducta de los participantes. Este carácter social de las comidas culturales habría animado a los corintios a preguntar, a la defensiva, a su apóstol fundador por las razones de abstenerse de tales funciones normales en la vida.

En la segunda parte presenta la exégesis de 1 Cor 8 y 10. Usando el argumento de los corintios (1 Cor 7, 1; 8, 1; 12, 1; 16, 1-2; cf. 1 Tes 4, 9; 5, 1), de acuerdo con estudios anteriores, divide 1 Cor 8 en tres partes: vv. 1-3, 4-7 y 8-13. El «sabemos que todos tenemos conocimiento» vendría de la carta corintia. Pablo comienza su respuesta con un eslogan propio: «el conocimiento hincha, el amor edifica». Para Conzelmann el contenido de la «gnosis» corintia era el «Hay un solo Dios» y las consiguientes conclusiones sobre la libertad para comer carne sacrificial al no existir otros dioses. En cambio el objeto de *oikodomeo* no es nunca uno mismo sino el otro o la iglesia. Para Pablo la posición apropiada para los cristianos no es *conocer* a Dios sino *ser conocido*, lo que se ve en querer a Dios mediante el prójimo. Este contraste en conocer y amar en 8, 1-3 queda confirmado por el c. 13. Si los que insistían en comer carne sacrificada trataban de avergonzar a sus hermanos reacios llamándoles «débiles», escogieron el término equivocado; pues Pablo ve todo lo del Evangelio fluyendo de una situación de debilidad. No es preciso apelar al gnosticismo para explicar la apelación corintia a la *exousia*, pues se puede dar razón de este uso desde la filosofía popular helenística. El fallo en ver en los vv. 1.4 (5.6) y 8 el planteamiento de la posición corintia ha dado como resultado el dividir la respuesta de Pablo entre sus creencias reales sobre esa comida y la acomodación a que se siente obligado para con otros. Lo mismo que los corintios han malentendido el papel del conocimiento, están equivocados sobre la libertad cristiana, que entienden como el derecho de cada persona a actuar según su propio conocimiento. La comprensión paulina de la libertad es muy diferente de la de la filosofía popular de su tiempo. La libertad cristiana es la libertad para expresar el amor. Aunque lo elabora más en 1 Cor 10, ya en el c. 8 apunta Pablo a la importancia de la comunidad cristiana como una guía de conducta.

En 1 Cor 10, 1-13 Pablo adelanta paralelos del antiguo Israel a la práctica cristiana del bautismo y cena del Señor. Su exposición queda dentro de una tradición de desarrollo hagádico y homilético. El interés de su argumento no va al sacramentalismo sino al peligro de idolatría. La punta de la entera pericopa está en 10, 12. En 1 Cor 10, 16-21 Pablo ofrece tres ejemplos de *koinonía* (participación y/o asociación), todos referidos a comidas culturales de cada uno de los tres grupos: cristianos, judíos y paganos. El v. 19 prohíbe a los cristianos ser partícipes, con sus amigos paganos, en idolatría demoníaca. Pablo arguye en vv. 21-22 por el carácter exclusivo de la afiliación cristiana. El exclusivismo de Pablo pide que los corintios no queden comprometidos en comidas con otras comunidades religiosas. Al mantener esta posición se mantiene fiel a su herencia judía.

El análisis de 1 Cor 10, 23-11, 1 le da a Willis ocasión de presentar conclusiones y sumario. Pablo comienza citando de nuevo un eslogan de la carta corintia: «todo está permitido» (ya en 6, 12). Mientras el tema de «lo que conviene» en 6, 12 se refiere al individuo, aquí es considerado en su dimensión corporativa. En 10, 24 Pablo da un fundamento para toda conducta cristiana. A propósito del v. 25 Willis insiste en que la conciencia no es para Pablo una fuente independiente de guía ética o religiosa, sino más bien la captación por el hombre de sí mismo, de sus deseos y hechos. En el v. 26 Pablo cita al parecer al Sal 23, 1. Ve el comer cualquier cosa comprada en el mercado como justificado por la Escritura y basado en la doctrina de la creación. Se discute si la invitación a comer de que se trata en 10, 27 es la misma de 8, 10 y 10, 14-21 (a un banquete cultural) o se trata de comida en casa particular. 1 Cor 10, 28-29a da una cualificación a toda comida no prohibida expresamente como idólatra (como son las de 10, 14-21). Los reclamos a la conciencia cristiana no parten de las cosas sino de la gente. Como en Gal 5, 13, en 1 Cor 10, 29b los cristianos son amonestados sobre el verdadero objetivo de su libertad: servir a otros. El v. 31 resume los resultados de la larga discusión e introduce un principio comprensivo, que cubre esta cuestión y muchas otras cosas. El v. 33 toma mucho del argumento de 10, 23-32 y tiene estrechos vínculos con 1 Cor 9, 20-22. La conducta debe de ser examinada por sus efectos en otros: griegos, judíos u otros cristianos. El tema común de 10, 1-22 y 10, 23-11, 1 (así como de 8, 1-13) es la alianza comunitaria del pueblo de Dios. Los corintios subrayan al individuo: su conocimiento, libertad y derechos. Pablo subraya la mutua responsabilidad de los cristianos en virtud de su relación corporativa con Cristo. El exclusivismo reclamado por la adhesión a Cristo era obvio para el apóstol (10, 21); pero no para los corintios. El mejor comentario a 8, 13 y 11, 1 es 9, 19-23, donde Pablo subraya su disposición a pasar por alta todo privilegio por el bien de otros. Pablo no urge a la imitación de sí mismo y de Cristo, sino de sí mismo como esclavo de Cristo. El amor es acaso el motivo más importante en 1 Cor 8-10. El amor está fundado en la cristología de Pablo y queda expresado en su eclesiología. Es equivocado considerar la libertad como una categoría primaria del evangelio de Pablo. Más bien para éste el amor es un acto de libertad.

El autor ha logrado centrar su tema mediante una descripción muy clara, sobria, bien informada, con conocimiento directo de las fuentes y sin sobrecarga de erudición. Descarta, mediante abundante referencia a las fuentes, las interpretaciones sacramentalistas de las comidas paganas o el presunto trasfondo gnóstico de los fieles a quienes Pablo corrige. Su delimitación convincente de lo que es cita de los argumentos corintios quita som-

bras a la coherencia del pensamiento paulino o a la integridad de la carta tiene además el mérito de destacar a través de su análisis exegético la enjundia espiritual de la doctrina paulina.

R. Trevijano

F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Röm 9-11*, WUNT 34 (Tübingen: J. C. B. Mohr 1985) VIII, 320 pp.

El autor intenta entender a Pablo desde los lectores «implícitos» de su texto, cuáles son las reglas según las que Pablo argumenta y, en consecuencia, podía ser leído. Al hacer la historia de la investigación dice que sólo ha encontrado una monografía útil sobre el tema: C. L. Bauer, *Logica Paulina*, de 1774. La historia de la investigación de la argumentación exegética comienza, según dice, con el programa de los humanistas, en concreto Melanchton. La teoría moderna de la argumentación surge desde Perelman y Olbechts-Tyteca (ambos en 1958). En la teología se han tenido poco en cuenta hasta ahora las investigaciones retóricas y teóricas de la argumentación. La exégesis alemana trabaja casi exclusivamente con esquemas diacrónicos (históricos de desarrollo) como «Tradición e interpretación» o «Tradición y redacción».

Tras la introducción, comienza preguntándose qué es argumentación. En la terminología retórica de la antigüedad se llama así a una determinada parte de un discurso, cuando está construida escolarmente («exordium - narratio - argumentatio - refutatio - peroratio»). En griego se daba tan poco como en latín clásico nuestro concepto actual de argumentación. Según una definición moderna, argumentación es el paso regularizado de frases aceptadas a otras. La argumentación no tiene la objetividad de una probación matemática o puramente lógica, sino que se orienta a destinatarios y apunta a su aprobación. En los Septuaginta hay ejemplos de argumentación en forma narrativa, en mito, por contacto espiritual. El género epidéctico muestra claramente el objetivo más común de toda argumentación: convencer. En el caso de la educación y la propaganda, el orador representa los valores de un grupo que queda tras él. Punto de partida y base de una argumentación son los presupuestos reconocidos. Siegert pasa revista minuciosa a múltiples clases de argumentos y recursos argumentativos. Luego pasa a considerar los empréstitos metódicos a ciencias próximas: 1) a partir de la filosofía y la lógica; 2) desde la retórica y la ciencia de la comunicación (descartando la línea sofista, orientada sólo a la victoria del propio partido, y conectando con la aristotélica, que ve en la retórica un arsenal de estrategias lingüísticas para solución de problemas); 3) desde la lingüística (la lingüística del texto, ampliada a teoría del texto por la ciencia de la comunicación, es el hogar actual del manual exegético). Con Kamlah y el Wittgenstein posterior define que el significado de un signo lingüístico se la regla de su uso. Muy útil para la exégesis paulina son los planteamientos que sobrepujan los límites de una frase hacia una macrosintaxis o sintaxis del texto. Como comienzo del trabajo concreto sobre el texto, escoge la macrosintáctica (distribución del texto). Lo que antes se designaba como «géneros» o «formas (literarias)» se concibe más estrictamente como «lugares del texto»; 4) desde la semiótica (en particular pragmática) y teoría del acto lingüístico. De Saussure postulaba para la lingüística el encuadre genérico de una teoría de los signos («semiología»). La semiótica se divide en semántica, sintáctica y pragmática (en la que se considera el uso de los signos

como suceso social). El autor concluye esta segunda introducción metodológica señalando que la argumentación no es un acto lingüístico sino que puede suceder en múltiples actos lingüísticos.

Pasa luego al análisis de Rom 9-11. Trata de resumir lo más importante de la ciencia introductoria y de la historia del tiempo neotestamentario y referirlo al modelo de comunicación: sociedad-locutor-discurso-oyentes. Propiedad de la sociedad es lo colectivamente válido. Dentro de la subcultura judía se desarrolló la sub-subcultura de los primeros cristianos. Rom no es sólo parte de un diálogo, sino que en amplias partes, entre ellas 9-11, está escrita de modo semejante a un diálogo. Rom lleva el carácter de un discurso *epideictico*, el que quiere corroborar valores que ya son reconocidos por los oyentes. La apertura de Rom 9, 1-5 se muestra ya, por la mera elección de términos y selección de valores, como la base de contenido teológico de la discusión siguiente. Semánticamente corresponde ver en el v. 6a la tesis directiva. Rom 10, 1-11, 32 es sintacticamente un único complejo; semántica y pragmáticamente puede valer como un segundo paso por el problema desarrollado en el c. 9. En 11, 1 menciona Pablo por primera vez el problema de la sección en toda su amplitud.

La tesis del trabajo de Siegert es que Pablo era comprensible para los *native speaker* promedios, que tuviesen los conocimientos más necesarios del griego, así como de la historia bíblica y de la confesión de fe cristiana primitiva (p. 181). Como características formales de la argumentación paulina recoge las disociaciones y antítesis, analogías y metáforas, el argumento «a fortiori», climax, cadenas y enthymemas. Como características del contenido, los «topoi», valores (Pablo utiliza muchos valores abstractos), argumentación final y causal, modelos y no modelos (bílicos y actuales). Usa argumentativamente atributos y actividades divinas y lee en Cristo una serie peculiar de actividades «ejemplares» de Dios. También utiliza la referencia simbólica, la tipología y autoridades. Pablo distingue claramente su autoridad de la del Kyrios y con ello alcanza una jerarquía: el Kyrios-Pablo-la comunidad. Como características de interacción en Pablo, Siegert señala: el ir al auditorio, la *argumentatio ad hominem* y *ad personam*, figuras de presencialización y de la comunicación, el estilo dialogal. Utiliza con gusto al servicio de la polémica la *deductio ad absurdum*. Fuera de los presupuestos de contenido (la Ley, los LXX, el kerygma cristiano primitivo), Pablo no utiliza ningún lenguaje peculiar ni ninguna lógica particular. Siegert, que dedica dos excursos a la argumentación escriturística paulina, sostiene que, salvo en uno o dos textos, Pablo no presupone una ejercitación en hermenéutica rabínica (p. 243). Puede haber alusiones hagádicas (Gal 3, 19); pero son más frecuentes y características las lesiones incipientes al universo de interpretación judía (Rom 9, 4-5a, 6b-7a; 10, 11; 9, 32-33). Que el Evangelio fuera también extraño para el mundo helenístico (1 Cor 1, 23) se retrotraen igualmente a su contenido y no a un modo de pensar peculiar cristiano o judío. El mensaje paulino pertenece tanto a la argumentación dialéctica como a la proclamación.

Nuestro autor ofrece una consideración final sobre la devaluación, la denegación de la elocuencia común a una serie de textos de 1-2 Cor y Gal 1, 10. Ve en Pablo al teólogo clásico del fenómeno de la *retórica contra la retórica*. Leído con precisión, se advierte que Pablo devalúa su elocuencia; pero no la niega (2 Cor 10, 1.10). El mal uso del arte de la argumentación hacía aparecer sospechosas la retórica y la dialéctica a hombres de serenidad religiosa, en particular conversos. Pero el «discurso de sabiduría» puede ser

también para Pablo un don del Espíritu (1 Cor 12, 8). El Evangelio paulino es un παράδοξον, pero no un παράλογον. La obra concluye con bibliografía seleccionada (p. 263-83) y registros de citas bíblicas, nombres, términos y griego (p. 284-320). Contiene un triple aspecto: 1. Introducción a la aplicación exegética de las contribuciones de la ciencia lingüística reciente (que resulta muy instructiva; pero bastante descorazonadora para el exegeta inexperto en tales lides. Ya no sólo es difícil el diálogo entre el especialista y los que no lo son, sino que se complica cada vez más el diálogo entre especialistas); 2. Clasificación metódica desde estas perspectivas de los recursos argumentativos del apóstol; 3. Una serie de observaciones atinadas o deducciones que corroboran la línea de interpretación que ve a Pablo sobre el trasfondo cultural de la *koiné* helenística. Puede ser un buen correctivo a la revaloración unilateral reciente de sus trasfondos culturales judíos. Sobre todo coincidimos con el autor en su denuncia de que el gnosticismo prepaolino o contemporáneo a Pablo es un objeto de especulación; pues, a lo más, sólo se encuentran elementos aislados del tal (p. 135 n. 98).

R. Trevijano

F. Refoulé, «...*Et ainsi tout Israel sera sauvé*». *Romains 11, 25-32*. LD 117 (Paris: Éditions du Cerf 1984) 292 pp.

La interpretación «ingenua» de Rom 11, 25-27 es también la de la gran mayoría de los exegetas profesionales. En tiempos patristicos y medievales, y todavía algunos modernos, se ha pensado que «todo Israel» no designa al pueblo judío sino a la Iglesia. Algunos, como Harnack, Bultmann, Dinkler, Grässer, piensan que en Rom 9-11 Pablo utiliza sucesivamente dos nociones contradictorias, tanto de *Israel* como de la *elección*. En Rom 9-11 se entrecruzan el tema de la predestinación, por un lado, y el de la *sola fides*, por otro.

Tras este planteamiento introductorio, el c. 1 describe el estado actual de la cuestión. Recoge siete interpretaciones dadas al «misterio» de Rom 11, 25-26a. Hoy día la de la mayoría de los comentaristas es la de que «todo Israel» designa al pueblo histórico. Pero, para una serie de autores, el objeto del misterio no es la «salvación de todo Israel», sino la limitación en el tiempo del endurecimiento de Israel. Otros piensan que el objeto del misterio es que Israel será salvado de una manera inesperada y paradójica. O bien el *modo* en que Dios constituye al Israel de Dios, formado de judíos y paganos. El argumento escriturístico de 11, 26b-27 es una cita compuesta de Is 51 20-21a e Is 27, 9, que sigue siendo un enigma. En búsqueda de una solución Refoulé presupone: 1) la coherencia de Rom 11-13; 2) que Pablo da a los términos técnicos sea un sentido tradicional, sea un sentido unívoco; 3) trata de comprender esos capítulos como podrían hacerlo los contemporáneos de Pablo. Le parece que, para Pablo, los misterios o el misterio designan los decretos de Dios destinados a la última revelación, los últimos acontecimientos. Es verosímil que en 11, 25-27 Pablo invita a los pagano-cristianos a no estimar el endurecimiento de los judíos como definitivo. El «pléroma» de Rom 11, 25 debe designar el número de elegidos venidos del paganismo, número fijado por Dios desde toda la eternidad. El misterio propiamente dicho consiste en la limitación en el tiempo del endurecimiento de Israel y en la mención de un dato preciso para ese fin. La hipótesis de nuestro autor sobre la cita de Is 59, 20 e Is 27, 9 es que, conforme a las ideas del tiempo, Pablo habría atribuido a Dios el perdón de los pecados y a Cristo la purificación de Israel.

Pablo no debía de tener ninguna dificultad para comprender Is 59, 20 como un juicio discriminatorio, que separa el verdadera Israel del Israel empírico-histórico. El «todo Israel» designa al *Israel escatológico*, el de los justos y elegidos, el Resto. «Todo Israel» en Rom 11, 26a sería pues paralelo al «pléroma de los paganos»: en uno y otro caso no son salvados sino los elegidos. Por Rom 9, 6 y 11 5.7 se ve que para Pablo no ha habido nunca equivalencia entre el Israel sociológico e histórico y el Israel llamado a la salvación. Esta concepción es también la de la comunidad de Qumran. La alegoría de Rom 11, 16-24 no da ningún apoyo a la idea de una especie de garantía de salvación para el pueblo de Israel. En Rom 9-11 Pablo no conoce sino dos Israel: el de la elección y el a la par religioso y endurecido. No menciona nunca el Israel histórico como tal. En la perspectiva del judaísmo contemporáneo, y según sus criterios, Pablo podría atribuir la filiación y la gloria a los justos, santos, obedientes; no al pueblo entero, sino a ciertas categorías del pueblo. Como la fe es para Pablo signo y efecto de la elección, es evidente que Israel, en tanto que se mantenga incrédulo, debe de ser considerado como excluido de la elección. Es en efecto la conclusión del apóstol de 9, 6 a 11, 10; pero, como lo muestra 11 25-27, esta conclusión no es definitiva.

En la segunda parte el autor se pregunta: ¿por qué Israel es salvado? (Rom 11, 28-32). El endurecimiento de Israel se encuentra ordenado por Dios al anuncio del Evangelio entre los paganos. En Rom 9 los llamados son sucesivamente los patriarcas, el Resto, los cristianos. En ninguna parte se hace mención de una llamada al pueblo como tal. Manteniendo la coherencia entre Rom 9 y 11, 28-29, los «amados» del v. 28 representan al Resto, incluido el Resto momentáneamente endurecido. Es a los israelitas que forman parte del Resto, y que en presencia del Evangelio han desobedecido, a quienes es prometida la misericordia de Dios (11, 30-32). Refoulé considera que es de la generación presente entonces de quien Pablo anuncia la salvación. Ve en Rom 11, 11 el giro decisivo de la argumentación de los cc. 9-11. Tomando en consideración Rom 11, 12.15 le parece que, para Pablo, el retorno de Israel será la señal de la resurrección, de la parusia. El papel del Israel endurecido no es sino negativo: da al anuncio del Evangelio el tiempo suficiente para que todos los paganos obtengan misericordia. El misterio de Rom 11, 25 no sería pues ni una revelación en sentido estricto ni una exégesis inspirada; sino, más bien, una conclusión teológica «inspirada».

En esta obra, publicada un año antes que la de Siegert, Refoulé opina, al contrario de aquél, que el apóstol pone en acción una técnica retórica propiamente judía. El pasaje de Rom 9, 6-11.24-29 sería un *midrash peshet*. Sin embargo admite que Rom 9-11 presenta también rasgos «helenísticos». Parece más sólida la argumentación de Siegert, concentrada sobre los aspectos formales. La exégesis de Refoulé, más «clásica», va más directamente a los contenidos. Concluye que Pablo no anuncia en Rom 11, 25-26 la salvación de Israel como pueblo, sino sólo la de los judíos piadosos que, antes de la predicación del Evangelio, podían ser considerados como el Resto, el Israel de la elección. Considera que esa esperanza ha quedado decepcionada. Pero que no tenemos el derecho a desesperar de la salvación de los que evidentemente aman a Dios. Pablo, al escribir Rom 9-11 creía todavía en la inminencia del fin.

Hoy día, en que ha pasado ya a ser tópico en ambientes cristianos, la confusión del concepto teológico de pueblo de Dios con el concepto sociológico de pueblo y, peor aún, con una reducción política de su alcance, es llamativo comprobar cómo una consideración de las categorías teológicas

paulinas, percibidas desde su tradición bíblica y judía intertestamentaria, ayuda a resolver el falso problema suscitado por la lectura «ingenua» de Rom 11, 25-27 fundada en el reduccionismo de Israel al pueblo empírico-histórico. El hecho de que la esperanza de Pablo, ligada a una expectativa inminente del fin, quedase defraudada, podría llevar a plantear —lo mismo que sobre otros textos paulinos, como el de 1 Cor 7, 17-40— el problema de la relación entre lo teológico y lo temporal en la escatología cristiana; pero está claro que ello desbordaría el objetivo de un trabajo exegético como el que nos ofrece el autor.

R. Trevijano

G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1983) 419 pp.

El autor, que tanto ha contribuido a la ampliación de horizontes de los estudios neotestamentarios mediante las investigaciones sociológicas, ofrece aquí un importante estudio de exégesis paulina desde la psicología científica. En la introducción plantea los problemas teóricos de la exégesis psicológico-religiosa. Recuerda que todo exegeta ha aprendido que una exégesis psicológica es una mala exégesis; pero la psicología religiosa puede ayudar a describir y explicar la conducta y vivencia humanas en el cristianismo primitivo. En efecto, su trabajo da buena prueba de ello. Nadie discutirá que la fe primitiva cristiana ha suscitado cambios en conducta y vivencia humanas. Una psicología oriendada hermenéuticamente es a la par correctivo y encuadre más genérico de los tres modelos de análisis psicológico: el teórico doctrinal, el psicodinámico y el cognitivo.

Como suele ocurrir en los estudios que enriquecen la exégesis desde las perspectivas de otras ciencias y recurriendo a sus métodos, el autor ha de poner al tanto a sus lectores de las cuestiones y terminología técnica que implican la utilización de esos métodos. De la p. 14 a la 65 G. Theissen describe el *planteamiento teórico-doctrinal*, que considera la religión como vivencia y conductas aprendidas socialmente; el *psicodinámico*, que ve la religión como contraposición con el subconsciente; y el *cognitivo*: la religión como edificación de un mundo explicado. El primer planteamiento valora el aprendizaje asociativo de la religión que se basa en la vinculación de dos estímulos. Objetos y modos de conducta originalmente neutrales llegan a ser suscitantes de conductas de aproximación o alejamiento religioso (p. ej. la música de órgano). Los estímulos han pasado a ser vividos como religiosamente importantes a la luz de una historia doctrinal acuñada culturalmente. Pero es aún más importante que la vivencia religiosa puede aparecer independientemente de estímulos externos. Precisamente en la religión bíblica tiene lugar una emancipación de la vivencia y conducta religiosa respecto a los impulsos externos. Entra también en el planteamiento teórico doctrinal el aprendizaje operante de la religión. La conducta religiosa es, como toda la humana, influible por corroboradores operantes (p. ej. premio y castigo). Está condicionada por corroboradores materiales (p. ej. fiestas religiosas), vinculados casi siempre a corroboradores sociales, protegidos por corroboradores simbólicos (p. ej. el sistema de corroboración escatológico, simbólicamente presente). Entra también en cuestión el aprendizaje imitativo de la religión. La vivencia y conducta humanas están acuñados por modelos. Pablo ha sido un modelo real para sus comunidades, que les ha acercado al modelo simbólico de Cristo. La Biblia es un gran manual de

modelos realistas y frecuentemente apela a modelos simbólicos, e. d. representados interiormente.

El planteamiento teórico doctrinal explica los cambios de vivencia y conducta como edificación o disolución de reacciones al mundo ambiente (hasta se prescinde de lo que pasa en el interior del hombre). Pero lo que ahí queda enteramente al margen pasa a ser el tema central en el *planteamiento psicodinámico*, cuyo gran descubrimiento es que el mundo interior del hombre tiene dimensiones profundas que escapan a lo consciente. Los cambios de vivencia y conducta suceden, según la concepción psicodinámica, por traspaso de los límites entre consciente e inconsciente. El psicoanálisis quiere alcanzar cambios de vivencia y conducta constructivos por superación de traumas y fijaciones disfuncionales subconscientes (Freud). La psicología analítica (Jung) quiere alcanzarlo por integración de estructuras funcionales del subconsciente; el objetivo primario es la «acomodación» a un mundo interior colectivo. Las teorías psicodinámicas cuentan con tres factores de la conducta y vivencia humanas: a) predisposiciones genéticas (arquetipos). Según Jung el arquetipo es la causa del símbolo religioso; pero el subconsciente humano en el curso de la historia ha reaccionado «corroboradoramente» a sistemas simbólicos enteramente diferentes; b) improntas de la primera niñez. Freud ve una raíz de la religión es una renovación regresiva de la dependencia de la primera infancia, frente a las frustraciones de la vida; c) explicaciones culturales: los símbolos no son sólo objetos de explicaciones, son ellos mismos explicaciones. No son el mundo exterior e interior en sí, sino sus explicaciones quienes determinan la conducta y vivencia humanas. El psicoanálisis explicaba la simbólica de Cristo como expresión de una ambivalencia respecto al padre amante y castigador.

El *planteamiento cognitivo*, según el modelo de J. Piaget, tiene como límites el interesarse sólo por las estructuras universales del mundo explicado y no por los mundos vitales individuales e históricos. El mundo vivido por el hombre, sin interpretación, es caótico. La religión es conciencia de las profundas dimensiones de nuestro mundo vital; es reestructuración cognitiva del mundo de vida humano mediante apertura a sus dimensiones profundas.

G. Theissen se plantea a su vez el problema de una *integración hermenéutica de los tres puntos de partida*. Tiene en cuenta para ello: a) la transmisión interpretativa de la vida psíquica. Corresponde a los hechos básicos de la vivencia psíquica el que nos ocupemos de atribuciones causales; b) la historicidad de procesos psíquicos. A la historicidad de nuestra comprensión de los procesos psíquicos puede retrotraerse también la historicidad del proceso mismo; c) la explicación de procesos psíquicos en textos. Tenemos seis posibilidades de indagación analítica a partir de textos religiosos: metáforas, exégesis, homologías, fusión de motivos, contradicciones, superreacción; d) el carácter de totalidad de vivencia y comprensión. La religión es un sistema de reglas que cuida de la dinámica equilibrada de la vida por equilibrio y tensión entre los diferentes niveles del hombre; e) la orientación de contenido de la vida psíquica. Tras la presión de las realidades experimentamos una realidad central previa, que es en última instancia «creadora» de nuestro mundo vital. La llamamos «Dios».

El c. 1 pasa al análisis del descubrimiento de motivos inconscientes por la teología paulina. La revelación de intenciones inconscientes en el juicio (1 Cor 4, 1-5), lo «escondido del hombre» según Rom 2, 16, el descubrimiento de lo escondido mediante la profecía primitiva cristiana (1 Cor 14, 20-25).

En un análisis de la tradición pondera lo largo del camino desde la idea del Dios omnisciente al descubrimiento del subconsciente en el hombre. Luego pasa a los análisis psicológicos conforme al triple método: aspectos teórico doctrinales, psicodinámicos y cognitivos de «lo escondido» en el hombre. El c. 2 trata del velo de Moisés y los aspectos inconscientes de la Ley desde un análisis del texto de 2 Cor 3, 4-4, 6. Su hipótesis provisional psicorreligiosa es que la cubierta es símbolo de una frontera entre consciente y subconsciente. Realiza también un análisis de la tradición (la exégesis de Ex 34, 29-35 en 2 Cor 3) y pasa a los tres aspectos del análisis psicológico. Pablo describe en 2 Cor 3, 7-18 el cambio de dos modelos (Moisés/Cristo). Cristo es la verdadera imagen de la divinidad y a la par verdadera determinación del hombre. En un excursus respecto al velo sobre la cabeza de las mujeres (1 Cor 11, 3-16) entiende que este velo es para Pablo un símbolo predeterminado que estabiliza la diferenciación de papel sexual y simboliza también una defensa frente a impulsos sexuales inconscientes. Dentro del c. 3 sobre ley y pecado: el hacerse consciente del conflicto según Rom 7, 7-23, sostiene que Rom 7 no tiene ningún trasfondo biográfico personal sino que contiene una «teoría» (como ya probó Kümmel). Pablo habla de dos instancias antagónicas que remiten más allá del hombre: la ley a Dios y el pecado a la *sarx*. Instancias que están representadas en el hombre: la ley de Dios en el *nous*, la *sarx* en los miembros. Entre ambas instancias antagónicas queda una tercera, el *ego* del hombre. Adán no es sujeto del conflicto, sino su modelo. La antigüedad ya había reflexionado de un modo penetrante y diferenciado sobre el conflicto entre querer y obrar (p. ej. la Medea de Eurípides). Pero en Pablo no se trata simplemente de un conflicto entre norma y afecto, sino de una contraposición entre dos sistemas normativos: una ley en los miembros y una ley en la mente. Rom 7-8 constituyen la descripción más intensiva dada por Pablo de un cambio de vida humana. El hombre irredento es explicado a la luz del papel de Adán; el redimido a la luz del papel del nuevo Adán. El c. 4 sostiene la hipótesis de que la glossolalia (1 Cor 14) es lenguaje del subconsciente; la «propheteia» y a «hermeneia» es hacerlo consciente. Los análisis histórico tradicionales y psicológicos de este capítulo nos parecen de los más enjundiosos de todo el libro. En las tres esferas de la tradición (dionisiaca, platónica, apocalíptica) que aclaran aspectos (social, antropológico, lingüístico) de la glossolalia, se encuentran indicaciones de que en el lenguaje extático se expresan procesos subconscientes; pero sería precipitado explicar exclusivamente los fenómenos extáticos desde planteamientos psicodinámicos, puesto que el éxtasis sigue modelos aprendidos socialmente. La glossolalia es una conducta aprendida socialmente, que se obtiene al entrar en una nueva comunidad religiosa. Pero aunque la glossolalia servía como delimitación hacia afuera, era también discutida en esa función (1 Cor 12, 30). La glossolalia sirve funcionalmente para favorecer la coherencia emocional del grupo; pero Pablo la relativiza para integrarla mejor en la comunidad (y que no configure subgrupos) y tiende a privatizarla, con lo que la priva de su base social y la condena así a la extinción. La glossolalia es lenguaje del subconsciente pero capaz de ser consciente (1 Cor 14, 5.11.13). Theissen juzga que en el «Anathema Iesu» (1 Cor 12, 2-3) se manifiestan impulsos reprimidos de los conversos tras dura lucha, sin que sea preciso para explicarlo el pensar ni en judíos ni en cristianos perseguidos ni en gnósticos. El c. 5 valora la sabiduría para perfectos como conciencia superior (1 Cor 2, 6-16). Junto al lenguaje pneumático sabe Pablo de un conocer pneumático; pero que se expresa en lenguaje claro. Sin embargo la mayor parte de este discurso

de revelación no aporta nuevos contenidos, sino que es una reflexión sobre la posibilidad de recepción y trasmisión de la revelación. En lugar de hablar simplemente de sabiduría, Pablo contrapone antitéticamente sabiduría humana y divina. Habla también de dos mundos y de dos hombres contrapuestos. El rasgo más llamativo de 1 Cor 2, 6 ss. es la contraposición «psíquico-pneumático», de la que no se ha encontrado una derivación histórico-tradicional. Según Theissen podría retrotraerse a la explicación de experiencias extáticas en el cristianismo primitivo.

Theissen concluye destacando que los análisis psicológicos no contradicen los métodos de explicación histórico-críticos, sino que los profundizan. La figura de Cristo es, dentro del mundo vital paulino, el factor decisivo para el cambio de vivencia y conducta. Este estudio, que acaba con bibliografía e índice de citas bíblicas, marcará sin duda una fuerte impronta en los estudios paulinos. Las investigaciones a partir de la psicología científica, como desde la sociología u otras ciencias humanísticas, pueden ampliar muy positivamente las perspectivas exegéticas, con tal de que no caigan en tentaciones reduccionistas.

R. Trevijano

2) MORAL

S. (Th.) Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Col. Etudes d'Éthique Chrétienne, 14 (Friburgo: Éditions Universitaires - Paris: Ed. du Cerf 1985) 524 pp.

El autor es bien conocido por sus lúcidos análisis sobre la crisis de la teología moral, pero también por sus numerosos estudios sobre la historia de esta disciplina. La preciosa obra que aquí se presenta es ciertamente una recopilación de sus mejores aportaciones, reelaboradas y ordenadas de tal forma que no se rompe la unidad del conjunto, que, por otra parte constituye una interesante introducción a la Teología Moral Fundamental.

Tras una introducción en dos capítulos en los que se aborda la definición de la Teología Moral así como algunas cuestiones principales, tales la obligación y la felicidad, el amor y la verdad, la justicia y el pecado, el autor dedica la primera parte a estudiar esta ciencia desde sus dos principales aspectos: su dimensión humana y su dimensión cristiana. Por lo que se refiere a la primera, es necesario recordar que la teología moral tiene por objeto los actos humanos en cuanto voluntarios. Su mismo objeto material la emparenta necesariamente con las ciencias humanas. Una parentela que no ha sido siempre pacífica. A veces son los moralistas los que parecen retirarse del diálogo; otras veces los científicos traspasan los límites de su competencia; y en muchas ocasiones es todo un mundo el que se orienta por caminos que terminan engendrando un hombre unidimensional que se confunde a sí mismo y su tarea ética con lo puramente fenoménico (p. 87). El autor se detiene, en consecuencia a estudiar la distinción entre la moral, las artes y la técnica, para abogar por una colaboración a la búsqueda de lo auténticamente humano en el hombre.

Por lo que se refiere a la otra dimensión, el autor dedica un capítulo a la cuestión, tan debatida en nuestros días, de la existencia y la especificidad de la moral cristiana, exponiendo y matizando el célebre planteamiento