

## RECENSIONES

### 1) SAGRADA ESCRITURA

E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele* (Bologna: Edizioni Dehoniane 1985) 320 pp.

*De Moisés a Esdras* se abre un amplio horizonte histórico, del que guardan recuerdo numerosos libros del Antiguo Testamento. Aunque los orígenes de Israel remontan a la época patriarcal, en realidad Israel nace como pueblo en tiempo de *Moisés*. En cuanto a *Esdras*, no sólo es el representante de la última etapa histórica estudiada en el libro, sino también el codificador definitivo del Pentateuco. De aquí que ambos a dos, Moisés y Esdras, figuran justamente en el título de la obra.

La meta que el Autor se propone no consiste tanto en una reconstrucción de la historia de Israel cuanto en la comprensión del mensaje religioso-teológico de los «libros históricos». Este mensaje se halla enraizado en la historia (lo que justifica los dos apéndices dedicados a reconstruir la historia del antiguo Israel: pp. 64-71, 181-192), pero es, a su vez, «metahistórico» (pp. 9-150).

Cortese agrupa y presenta los libros históricos del antiguo Israel en un *triptico*: Tetrateuco (Génesis-Números), Obra deuteronomística (Deuteronomio-Reyes) y Obra cronista (Crónicas + Esdras y Nehemías). Dada la extensión y complejidad de cada uno de estos tres bloques y de los estudios a ellos consagrados, se impone necesariamente una delimitación del trabajo (a menos que se haga una Introducción, cosa que el Autor quiere evitar: p. 28) y de la bibliografía utilizada. La obra de Cortese evoca los estudios de M. Noth, que le sirven continuamente de inspiración y acicate.

Para explicar el *Tetrateuco* (pp. 35-144), el Autor recurre a la teoría clásica de los documentos. Esta, a su juicio, conserva todo su valor; es más, ninguna teoría explica mejor los problemas literarios de los cuatro primeros libros de la Biblia Hebraica (pp. 29-31). La novedad principal de la obra de Cortese, respecto de la teoría clásica de las fuentes, consiste en reducir a dos, en vez de tres o cuatro, los filones o documentos del Tetrateuco: Yahvista (J) y Sacerdotal (P). Cada uno de ellos ha sido ampliado, en un segundo momento, mediante una serie de adiciones o redacciones sucesivas (J<sup>s</sup> y P<sup>s</sup>).

*El primitivo documento Yahvista* (J) tiene como centro el Sinaí (Ex 19\* y 34\*). En torno a él —a modo de marco interno— gira la historia de Moisés, con los dos paneles de las seis plagas (las restantes son secundarias) y de la seis murmuraciones en el desierto, colocadas respectivamente antes y después de los acontecimientos del Sinaí. Funcionan, como marco externo,

los relatos patriarcales, con la historia de José como apéndice, y los oráculos de Balaán. Gen 1-11\* y el episodio de Baal-Peor (Núm. 25, 1b-5) abren y cierran el conjunto. En suma, una *estructura concéntrica* del primitivo documento Yahvista, relevante para la comprensión de su mensaje.

Análogamente, en la parte central del *documento sacerdotal* (P) se destaca el Sinaí. Respecto a su estructura, el carácter central del Sinaí se percibe no sólo en la amplitud original de las narraciones que lo integran, sino también en su posición entre los tres temas que preceden (1, vocación de Moisés, plagas y pascua; 2, paso del mar Rojo y 3, maná) y los tres que siguen (1, rechazo de la tierra; 2, revueltas sacerdotales y 3, castigo de Aarón y Moisés). El Código de Santidad (Lev 17-26\*) es el gran apéndice del documento sacerdotal.

Frente a la tendencia, bastante difundida actualmente, a distinguir en *J<sup>s</sup>* muchos estratos redaccionales, Cortese prefiere correr el riesgo de simplificar. No le parece necesario «hipotetizar» la composición escrita de un documento Elohista (E) ni tampoco distinguir varias fases redaccionales sucesivas (deuteronomista, sacerdotal, etc.). Salvo algunas adiciones aisladas, el Autor juzga plausibles la hipótesis de una sola redacción con materiales de distinta procedencia (pp. 73 ss.).

En cuanto a la *redacción posterior al documento sacerdotal y a la redacción final del Pentateuco* (pp. 123 ss.), Cortese se ve obligado a enfrentarse con un problema similar al de *J<sup>s</sup>*: si no quiere multiplicar las redacciones, ha de admitir que al último redactor se le pueden atribuir, además de las intervenciones personales, una serie de adiciones y retoques de distinta naturaleza. Un problema aparte, al que el Autor dedica bastante espacio (pp. 131 ss., 176 ss.), lo constituyen los límites del primer bloque de la Biblia Hebraica: ¿Tetrateuco, Pentateuco o Hexateuco?

Dos voces bien distintas resuenan en la *Obra deuteronomística* (pp. 145-284): la de los diversos documentos antiguos y la voz constante del redactor. En realidad se trata de más voces, puesto que cada documento antiguo tiene la suya propia y la redacción no es homogénea. Con argumentos de valor desigual y, a veces, no poco laboriosos (ver p. 208), Cortese identifica dos redactores, en cada uno de los siete libros que integran la *Obra deuteronomística*: el primero, más bien optimista, del tiempo de Josías y el otro, pesimista, del periodo exílico. Exceptuado el caso de los libros de Samuel, el Autor señala al final de cada apartado los textos que pertenecen a cada una de las redacciones. La redacción josiana (dt) y la exílica (dtr) representan dos modos de leer e interpretar una misma historia, sostenida por cinco pilares: la tierra, el templo, la monarquía, el profetismo y la ley.

Los cuatro libros que componen la *Obra cronista* (pp. 287-314), forman parte de un único diseño: 1-2 Crónicas introducen a la historia postexílica, que se narra en los libros de Esdras y Nehemías. Con otras palabras: los libros de las Crónicas constituyen una interpretación de la historia preexílica, a la luz de la situación descrita por Esdras-Nehemías. Tres resortes han empujado al Cronista —a juicio de Cortese es uno solo el autor de los cuatro libros— a escribir la historia postexílica: la esperanza mesiánica, la fe en la doctrina sapiencial de la retribución y el amor por el culto. Examinando la concepción del Cronista acerca de las figuras de los profetas, reyes y sacerdotes, asociados a realidades tan fundamentales como la ciudad de Jerusalén, el templo y el culto, el Autor espera llegar al corazón del mensaje teo-

lógico de esta obra, en la que se repite muy a menudo la idea, referida al pueblo de Israel, de que «Dios está con nosotros».

El libro de Cortese, rico en datos, penetrante e incisivo, responde a numerosas cuestiones de la exégesis actual, proyectando nueva luz sobre viejos problemas. Es un libro sugestivo, en el que alternan las soluciones y las hipótesis, los puntos de vista personales con los de otros autores.

En el estado actual de la exégesis, la diferenciación de fuentes en el *Pentateuco* resulta ciertamente muy controvertida. Cortese la hace, proponiendo una versión renovada de la teoría clásica. En su exposición, J y P cobran un perfil más definido, al ser despojados de las adherencias con que estaban recargados en la teoría clásica. Pero J<sup>s</sup> y P<sup>s</sup> aparecen excesivamente obrecargados y eclécticos. La estructuración de J y P me parece atractiva, pero no del todo convincente. De ser *concéntrica* la estructura de J, como expresamente se afirma en el libro, ¿cuál sería la correlación entre las Historias patriarcales y los relatos de Balaán, es decir, entre los marcos externos de la estructura propuesta. En cuanto a J<sup>s</sup>, materiales con carta de identidad propia como Gen 20-22 (cf. S. E. McEvenue, 'The Elchist at Work', ZAW 96 [1984] 315-32) ¿no pierden gran parte de su personalidad al diluirse en la redacción J<sup>s</sup>? La corriente del Norte ¿no tiene mayor entidad que la que se le atribuye? Y, abundando en el terreno de las Historias patriarcales: los textos de Gen 12-50 atribuidos a P son tan escasos y algunos como las genealogías son de tal naturaleza, que surge casi espontánea la pregunta: ¿en qué medida constituyen parte de una fuente independiente?; ¿no serán, más bien, una elaboración, complementación o redacción de materiales más antiguos como proponen R. Rendtorff (*Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin-New York 1977); E. Blum (*Die Komposition der Vätergeschichte*, Neukirchen-Vluyn 1984) y otros autores recientes? Esta cuestión, a mi modo de ver, no queda suficientemente tratada y clarificada en la obra. Un diálogo/debate con otras corrientes de la exégesis crítica actual, contrarias a la teoría clásica de las fuentes, hubiera sido deseable; es más, verosímilmente hubiera contribuido a esclarecer e incluso a fortalecer, la posición sostenida por Cortese.

Acerca de la *Obra deuteronomística*, el Autor se muestra preocupado en varias ocasiones por simplificar los problemas y por no complicarlos demasiado con las diversas redacciones. Incluso en algún momento da a entender que deberían hacerse otras distinciones, pero no en el ámbito de su trabajo. Este procedimiento puede ser pedagógicamente aceptable, pero no lo es tanto desde el punto de vista científico. Un análisis más detallado del vocabulario de crítica de las fuentes, del estilo y de la forma, etc. de la *Obra deuteronomística*, probablemente hubiera sacado a la superficie una serie de problemas que de otra manera quedan soterrados. La simplificación satisfará a no pocos pero a otros muchos los dejará sin duda insatisfechos. Es el riesgo que el Autor ha querido correr. Al final de esta segunda parte sobre la *Obra deuteronomística* hubiera sido interesante un cuadro sinóptico con las dos redacciones (dt y dtr), semejante al expuesto para J y P, al final de la primera parte. Habría facilitado la lectura continuada de ambas redacciones (por provisorias que sean) y hubiera permitido percibir mejor el grado de homogeneidad existente en cada redacción.

Sólo una observación respecto de la tercera parte, la *Obra cronista*. En diversos lugares de su estudio, Cortese trata el problema de la redacción final del *Pentateuco*, atribuyendo gran valor al redactor esdrino. En algunas obras recientes se concede mucho peso a la redacción deuteronomística/

deuteronomística del *Pentateuco*. Hubiera valido la pena examinar esta cuestión y ver también las posibles conexiones entre la redacción deuteronomística/deuteronomística del Pentateuco y la de la *Obra deuteronomística*. Quizá se hubiera detectado algún corrimiento de tierra y hubiera perdido parte de su fuerza el «terremoto esdrino», al que hace referencia el Autor.

Un libro tan denso como el de Cortese, sobre un terreno tan vasto y complejo como el elegido, no puede por menos de incitar a la discusión. Indudablemente, el debate exegético actual se ha visto enriquecido con esta obra y todos los interesados en este campo hemos de estar muy agradecidos a su Autor.

F. García López

P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Analecta Biblica 110 (Roma: Pontificio Istituto Biblico 1986) 446 pp.

Este amplio estudio sobre las estructuras jurídicas del Antiguo Testamento forma parte de la colección «Analecta Biblica» del Instituto Bíblico de Roma. El autor destaca que el concepto de *sedāqāh* es muy amplio en las páginas del AT según el contexto de cada época; pero suele expresar más que la referencia a lo ético, las relaciones concretas entre los individuos con sus derechos y sus deberes *juridicamente* reconocidos en la sociedad israelita, que primero fue nómada (al estilo de los actuales beduinos) y después rural-urbana al estilo de los pueblos de la Cisjordania donde se asientan los hebreos hacia el s. XII a.C. El ambiente sedentario ha ido influenciando a las tribus que se suponen descendientes del patriarca Jacob. El pueblo hebreo, a pesar de su obsesión por diferenciarse del entorno cananeo, ha sabido asimilar muchas de las instituciones de los pueblos sedentarios al configurarse como pueblo de agricultores y artesanos. Pero la originalidad de su esquema religioso en torno al Dios adusto del Sinaí condiciona también sus instituciones jurídicas. Para los autores bíblicos el *tsadiq* o «justo» es el «íntegro» (*tammam*) y «recto» (*yāshar*) que se conforma con unas *normas* de convivencia dictadas expresamente por Yahweh; no tiene nada que ver con el ideal ascético del Evangelio en función de una superación del mundo de los sentidos a base del «negarse a sí mismo» para estar más disponible para entrar en el Reino de los cielos. Todo el Antiguo Testamento está montado a base de un ideal temporalista que no supera el de la «aurea mediocridad».

El autor estudia detalladamente los diversos términos técnicos que intervienen en la administración de la justicia en la sociedad israelita. El libro tiene dos partes: en la primera se estudia el *rib* o «querrela» judicial con sus diversos ingredientes: acusación, respuesta del acusado, reconciliación; en la segunda todo gira en torno al *mishpāt*: la composición del tribunal, los procedimientos de acusación, la iniciativa del juez, la presentación del acusado, la fase instructoria, el resultado de la encuesta, la disputa, los testimonios, la apelación, la defensa, la sentencia, la condena, la absolución o ejecución. Y la finalidad sociológica del *mishpāt* público se ordena a reprimir el mal, intimidar a la sociedad y procurar la enmienda del culpable. Todas estas diversas partes del «juicio» reflejan ya una sociedad urbana muy desarrollada que supera con mucho al núcleo elemental del Israel del desierto, donde priva la ley de la venganza de la sangre.

Es que a través de la historia bíblica se ve una evolución de los procedimientos jurídicos conforme a las exigencias de una sociedad que pasa del nomadismo de un pueblo de pastores a otra donde predomina la agricultura y el comercio con los diversos estratos de profesionales. El autor destaca los hitos de esta evolución jurídica, pero se abstiene de compararlos con las legislaciones conocidas de los pueblos del antiguo Oriente, pues esto cae fuera de su óptica del tema. Tampoco establece relación con las prescripciones rabínicas posteriores al Antiguo Testamento. El lector se pierde en una maraña de términos técnicos jurídicos con sus diversos matices; a primera vista parece un diccionario jurídico, pero dada la sistematización orgánica de los diversos términos, nos hallamos ante una amplia y minuciosa monografía sobre la administración de la justicia en el Antiguo Testamento. El estudio es exhaustivo, manejando una muy copiosa bibliografía que abarca 35 páginas, lo que da una idea del esfuerzo analítico del autor. Así, pues, nos hallamos ante una excelente aportación para estudiar las estructuras jurídicas paleotestamentarias.

M. García Cordero

W. D. Davies - L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism. I: Introduction; The Persian Period* (Cambridge: Cambridge University Press 1984) 464 pp.

Hacia ya bastantes años que se estaba preparando esta que quiere ser una magna historia del Judaísmo en la mejor tradición de las «Cambridge Histories». Finalmente, y con notable retraso, aparece el primer volumen. Sus características son explicadas por los editores en la introducción: colaboradores judíos y gentiles por primera vez en una empresa de este género, con libertad de elaboración por parte de los autores, constituyendo una obra a la vez internacional y ecuménica. Estudio profundo de todas las fuentes conocidas y del trasfondo no judío, quieren ser también otras notas propias. El inevitable defecto es la imposible conexión entre las opiniones de los autores, a veces diversas como consecuencia de sus hipótesis interpretativas así como una notable prudencia a la hora de dar como seguros muchos datos históricos. Esto se debe, según los editores, tanto al estado del material disponible, como a la situación de nuestros «desquiciados tiempos», que se refleja inevitablemente en el trabajo de los historiadores. No obstante, el resultado es brillante y de importancia. Y esto, a pesar de las inevitables limitaciones señaladas y del largo espacio de tiempo transcurrido entre la entrega de los trabajos y su publicación (que en algún caso llega a más de diez años).

En la *Introducción* se ofrecen tres trabajos. Una breve exposición de la geografía palestina en conexión con la historia general (D. Baly, Gambier, Ohio, pp. 1-24), un completísimo trabajo sobre la numismática desde el período persa hasta la época bizantina, con fotografías (V. Rappoport, Haifa, pp. 25-59) y una breve introducción a los problemas del calendario y la cronología desde la conquista babilónica de Jerusalén hasta la época rabínica (E. J. Bickerman, N. York, pp. 60-69). Se echa de menos una exposición de lo que va a ser el proyecto y hasta dónde pretende llegar esta historia de los judíos. Por los datos señalados, parece que no quisiera superar los límites del período bizantino. Igualmente hubiera sido interesante una presentación de lo que aquí se entiende por Judaísmo, aunque parece adoptarse

implícitamente un amplio criterio histórico, cuyos principios son las comunidades judías de la época persa de los Aqueménidas, y cuyos límites cronológicos, como ya he dicho, no se precisan hacia adelante.

La parte dedicada a los judíos durante *la época persa* es la más amplia naturalmente y también la más interesante. E. Stern (Jerusalén, pp. 70-87) presenta una visión panorámica de la historia social y política de Palestina en este periodo, concluyendo que la situación de Judá no difiere sustancialmente de la organización de otras entidades semejantes en la Palestina del tiempo, al menos tras la vuelta del destierro. El mismo autor presenta un panorama suficientemente detallado de la arqueología palestina en este tiempo (pp. 88-114); tras una cuidadosa casificación concluye que ésta presenta poca información, especialmente por el poco cuidado que se ha tenido con los restos arqueológicos de esta época, frecuentemente situados en los estratos más recientes de muchas ruinas. Después, con más detalle, describe los datos recogidos hasta ahora sobre arquitectura, enterramientos, cerámica, diversos objetos domésticos, santuarios y objetos de culto (especial estudio de los santuarios de Makmis y Laquis), sellos y pesos y medidas. De todo este material concluye que se distinguen claramente dos áreas de diferente cultura: Judea (con parte de Samaría) y Galilea y la zona costera. Concluye con un bosquejo histórico a partir de estos datos.

J. Naveh (Jerusalén) y J. C. Greenfield (Jerusalén) presentan el panorama de las lenguas hebrea y aramea en este tiempo (pp. 115-29). Sus conclusiones son que el hebreo, a pesar del progreso arameo, sigue como lengua literaria y hablada en Judá y quizá en otras zonas. Sitúa en este tiempo Cant, algunos salmos, Ag, Zac, Mal, Jon, Est, quizá Rut, Esd y Cron, en los cuales se puede percibir un hebreo clásico, un hebreo vernáculo del tiempo y un uso del arameo imperial. Iguamente estudia la epigrafía y los documentos administrativos conocidos. Según ellos, de esta época es la denominación de Judá como Yehud, en lugar del clásico Yehudá; y estiman probable que en Jerusalén la población fuese bilingüe, mientras que en muchas aldeas el hebreo seguía siendo la lengua habitual. Por su parte, P. E. Ackroyd (Londres, pp. 130-61), siguiendo la línea de sus anteriores trabajos, especialmente *Israel under Babylon and Persia* (Oxford 1970), pero con conclusiones más matizadas y prudentes, describe la situación de la comunidad judía en Palestina durante este tiempo. He aquí algunas de las cuestiones tocadas: ésta es la época de la gran historiografía bíblica, pues en ella se concluye la historia deuteronomista y se lleva a cabo la historia cronista, así como el código sacerdotal; se percibe una cierta variedad del texto bíblico; el problema de la cronología de Esdras y Nehemías es insoluble; las diferencias entre Esd-Neh y Cron son irrelevantes y sólo académicas; las fuentes históricas son escasas, iluminan el panorama en general, pero no dan detalles. A partir de aquí realiza una reconstrucción histórica prudente e interesante, cuyo resultado considera insatisfactorio, pero acepta estóicamente como el único al que se puede llegar.

Complemento del trabajo anterior, y más atrevido, es el estudio de G. Wanke (Nürenberg, pp. 162-88) sobre la profecía y los salmos del periodo persa. Es sin duda un interesante trabajo sobre los textos bíblicos, tratando de situarlos en su contexto histórico y manejando hipótesis verosímiles. Entre los textos proféticos, estudia el Deutero-Isaías, Ag, Zac 1-8 y varios pasajes de Is III, que considera una antología de textos de varios profetas, alguno de los cuales podría estar en relación con Is II. Ag y Zac serían del tiempo de Esdras, mientras que Joel actuaría poco después de Nehemías, y

algo más tardío sería Miq y otros textos de profetas anónimos, como Is 15 y 16, Jer 48, etc. En cuanto a los temas clave, cabría subrayar el de la expectación de los últimos días, el tema de las naciones extranjeras la relación entre el culto público y los pueblos extranjeros, la expectación del Mesías, muy variada, y el gran tema de la comunidad nueva. Un trabajo semejante hace con los salmos, tratando de llegar a una clasificación de los de esta época, así como de sus temas dominantes, entre los que sobresale el del estatuto de Sión-Jerusalén como el lugar donde habita Yahveh. Complemento de este trabajo es el de H. Gese (Tubinga, pp. 189-218) sobre la literatura sapiencial. Tras unos datos generales, sitúa en esta época la redacción final de Prov y el libro de Job, terminando con una descripción de los rasgos de la sabiduría en el período persa.

Morton Smith (N. York, pp. 219-78) ofrece un interesante y, como es habitual en él, provocador estudio sobre la vida religiosa judía en este tiempo. Comienza por una descripción sobre lo que se entiende por «judío» en diversos documentos de la época; analiza después con detalle la documentación y va deduciendo con gran perspicacia los rasgos variados de la vida religiosa del judaísmo persa. Particularmente interesante, y discutible, es la constante que encuentra en muchos de estos documentos, especialmente en los bíblicos, entre dos grupos antagonistas: los moderados o integracionistas y los radicales o separatistas, cuya máxima expresión es la prohibición de los matrimonios mixtos. Esdras y Nehemias serían los máximos representantes de los separatistas radicales; Bágoas, el posible gobernador que sustituye a Nehemias, sería de los moderados y abiertos. Al final, éstos serían los triunfadores, como lo demuestra la publicación como ley normativa del Pentateuco, que es más integrador y ecuménico que la ley pretendida por Esdras y Nehemias. No obstante, advierte al final, que quedan muchas cosas por saber y que es absurda la norma de que lo que el historiador no puede demostrar no existe. Tenemos que atrevernos, concluye, a aprender a ser ignorantes.

Tras dos trabajos de tipo ambiental, uno sobre la religión persa de los Aqueménidas (M. Boyce Londres, pp. 279-307) y otro sobre la influencia irania en el judaísmo de los siglos I aC al II dC (S. Shaked, Jerusalén, pp. 308-25), se ofrecen cuatro estudios sobre la diáspora judía. M. Dandamayev (Leningrado, pp. 326-42) nos describe la sociedad babilónica y sus minorías étnicas en este tiempo, mientras que E. J. Bickerman (pp. 342-58) resume sus anteriores investigaciones sobre la situación de los judíos durante la cautividad babilónica en unas interesantes páginas, que son casi su testamento intelectual. Encontramos aquí datos sobre los asentamientos judíos en Babilonia, su pertenencia a diversas clases sociales, el tipo de autonomía de que gozaban y su situación religiosa. En este punto, el más interesante sin duda, el autor estudia las opciones que aquellos judíos tenían y su elección, tras la segunda generación de emigrados, por un yahvismo estricto, que ciertamente acentuó y salvó la identidad judía de los emigrados, pero no pudo evitar el riesgo de un aislamiento inevitable que no pocas veces se transformó en intransigencia frente a otros judíos. E. Bresciani (Pisa, pp. 538-72) nos presenta la situación general de Egipto durante el dominio persa, y B. Porten (Jerusalén, pp. 372-400) concluye el libro con una detallada descripción de los judíos en la diáspora egipcia. Una amplia bibliografía, ordenada por capítulos (pp. 401-46) y un índice único de nombres, lugares y materias, con un cuadro cronológico general y aproximado, concluyen la obra.

En su conjunto, este primer volumen de la Historia judía se inscribe

con garbo en la serie de las acreditadas Historias publicadas bajo el patrocinio de la Universidad de Cambridge. Es una obra de referencia necesaria y presenta la mejor síntesis existente hasta la época del período al que se refiere. La diversidad de opiniones de los autores es algo inevitable y nos muestra con claridad las dificultades reales para conocer la historia de la época, debido a la carencia de fuentes. Pero el esfuerzo hecho por los autores en sus trabajos es lo suficientemente imaginativo como para poder percibir una línea histórica concreta, y lo suficientemente sobrio como para que debamos seguir ejerciendo la modestia científica, que le hace exclamar al prof. Morton Smith la necesidad de atreverse a manifestar nuestra ignorancia.

J. M. Sánchez Caro

V. Mathieu - M. M. Olivetti - P. Ricoeur, etc., *Ebraismo, Ellenismo, Cristianesimo*, Archivio di Filosofia 53 (Padova: CEDAM 1985) 2vol., 391 + 483 pp.

Los tres fascículos del año 1985 de la revista de la Universidad de Padua, «Archivio di Filosofia», recogen las Actas del Coloquio Internacional organizado por el Istituto di Studi Filosofici «Enrico Castelli» y el Centro Internazionale di Studi Unmanistici y celebrado durante los días del 4 al 7 de enero de 1984 en Roma. En ellas se plantean y estudian los lazos de conexión entre el judaísmo, el helenismo y el cristianismo no desde el punto de vista del estudio exegético de los textos bíblicos, ni sólo desde la perspectiva histórica, sino tratando de profundizar en la interrelación de estos tres campos desde la filosofía de la historia y de la religión. Como dice en su presentación V. Mathieu, lo que se propuso a los participantes en el coloquio fue una reflexión sobre el ser del cristianismo, considerado tanto como religión confesada cuanto como elemento de la cultura occidental, en relación con los otros dos factores; una reflexión esencial que, naturalmente, no podía prescindir tampoco de una exégesis de los hechos. La razón de esta reflexión se apoya sobre todo, en que la eclosión de la religión nueva en uno y otro contexto, la adopción por su parte de uno u otro patrimonio de ideas y medios de expresión han tenido una influencia, que sobrepasa el campo de lo religioso y afecta, directa o indirectamente, al sentido de nuestra civilización en el mundo. Las cuestiones planteadas en el coloquio son, pues, las siguientes: ¿cuál es el significado del nacimiento del cristianismo en el seno del judaísmo?; ¿Cuál es la importancia de la helenización que había afectado al judaísmo, antes de la venida de Cristo, y que el cristianismo continuó?; ¿Hasta qué punto el modo de interpretar estos hechos condiciona hoy la comprensión del cristianismo? Por lo demás, en un momento como el actual, en que más bien se rechaza la influencia del helenismo en el cristianismo, considerándola incluso como una corrupción del genuino mensaje predicado por Jesús, cabe preguntarse, si la asunción de la cultura griega por el cristianismo fue sólo un accidente, y además infortunado, o ha sido precisamente la circunstancia concreta, providencial diría el creyente, que ha permitido a esta religión adquirir la categoría de universal, es decir, la cualidad de ser una religión capaz de ser adoptada por el ser humano en cualquier cultura, o al menos la cualidad de ser una cultura con la que cualquier persona de nuestro tiempo pueda dialogar.

La respuesta a estas cuestiones se ofrece en un número singularmente



elevado de comunicaciones (en concreto cincuenta) y de páginas escritas en italiano, francés, alemán e inglés, y recogidas en dos volúmenes, que conforman los tres fascículos anuales de la revista *Archivio di Filosofia* de la Universidad italiana de Padua en el año 1985.

Es imposible naturalmente resumir tal volumen de comunicaciones. Baste un pequeño índice de las colaboraciones, que nos hemos permitido sistematizar muy generalmente por campos de estudio. Dentro del ámbito general de las relaciones entre la Biblia y el judaísmo con el helenismo, se estudian diversas concepciones del tiempo bíblico y el tiempo griego (P. Riicoeur), las relaciones generales (R. J. Z. Werblowsky y E. Bertola), la definición e identidad judía y cristiana (J. S. Weiland), el conflicto en la apocalíptica judía (M. Boutin), la figura de Filón (C. K. Reggiani, B. Mondin, M. G. Grepaldi), la misión judía entre los griegos (H. J. Heering), las relaciones entre el Génesis y el Timeo (J. Montserrat Torrens) y entre cristianismo y platonismo en S. Agustín (W. Pannenberg), así como las ideas de tiempo y saber en S. Gregorio Magno (M. Cristiani).

En el campo de las relaciones judaísmo-cristianismo, se habla del mesianismo (C. Quinzio), de la nueva alianza (L. Dequeker), de la primitiva apocalíptica (B. Dehandschutter), de judaísmo y kénosis (E. Levinas) y de la influencia del judaísmo y el cristianismo en el itinerario espiritual y político del filósofo americano Will Herberg (A. Babolin).

Considerando la triple relación judaísmo, helenismo, cristianismo, se trata el problema hermenéutico de las relaciones entre los tres (I. de la Potterie), la influencia de la metafísica griega en el judaísmo y el cristianismo (E. H. Cousins), la situación en la Galilea del 70 dC (J. M. Robinson), la influencia en la historia del dogma, de las religiones y de la cultura (G. Andresen), en Schleiermacher (G. Moretto), en Hegel (M. Sánchez Sorondo) y, finalmente, la cuestión de la desacralización del mundo moderno y una posible resacralización (A. Jacob).

Más en concreto, sobre las relaciones cristianismo-helenismo, se puede ver el estudio sobre el discurso de Pablo en el Areópago (E. Berti), sobre la síntesis de Tomás de Aquino (C. Geffré), sobre Schopenhauer (G. Riconda) y sobre la inmortalidad del alma y la resurrección (A. Rigobello). Acerca de la influencia en el gnosticismo trata el trabajo de R. Manselli.

La parte más amplia se la llevan los estudios sobre la relación entre Biblia y filosofía, siempre centrada en la filosofía griega y helenista. Así, dos estudios sobre el Qohelet (N. Lohfink, J. Ellul), sobre conocimiento divino y creación en la Escolástica (L. Obertello), sobre Nicolás de Cusa (G. Santinello), Espinoza (K. Hammacher), H. Cohen (I. Kason), Rosenzweig y Schelling (X. Tilliette), Heidegger (B. Casper), platonismo y barthismo (J. L. Leuba), sobre Levinas (F. P. Ciglia, J. Reiter, M. M. Olivetti), sobre la esencia del cristianismo (A. Pepeuzak), sobre la dificultad del ser cristiano y de su expresión al participar de dos culturas (S. Breton), sobre el Dios del ser y el Dios de Jesucristo (R. Habachi) acerca de la verdad entre concepto y relato (T. F. Geraets), de la traducción y la traición del mensaje de Cristo en otros moldes (M. Van Oberbecke). Por otro lado, del utopismo cristiano de no ser ni judío ni griego escribe G. Vahanian, y de la idea moderna de cultura como opuesta a los orígenes clásico y cristianos diserta L. Dupré. En conjunto, como se ve, un amplio panorama, en el que siempre se puede encontrar algo de verdadero interés.

J. M. Sánchez Caro

J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins*, SNTS MS 54 (Cambridge: Cambridge University Press 1985) XXIV, 213 pp.

El interés renovado por los *Pseudepigrapha* (los apócrifos del A.T. según la antigua terminología católica) coincide con la aparición del término «Orígenes cristianos» en sustitución de «Judaísmo intertestamentario». Hay que valorar 52 documentos y todos los extractos a la luz de otros escritos judíos de ese período, especialmente Qumran, Filón, Josefo, la Mishnah y otros muchos. Los Pseudoepígrafos pueden usarse para retratar una porción notable del judaísmo primitivo y como ayuda para entender la visión del mundo, símbolos, metáforas y conceptos del N.T. Hay que excluir unas cuantas obras demasiado tardías (3 *Henoc*, *ApocEsdr*, etc.) y también los pseudoepígrafos eslavónicos (por los retoques bogomilos). Hay que usar también con cautela los documentos con interpolaciones o expansiones cristianas. Pero hay que notar que actualmente los especialistas de *1 Henoc* afirman que todas las secciones de esta obra compleja son judías precristianas, de antes del 70. Los *Test12Patr* no son una composición cristiana, sino una redacción cristiana de testamentos judíos más tempranos. *Jub* es claramente judío precristiano, libre de interpolaciones y redacciones cristianas, compuesto probablemente antes del 152 a.C. Si un estudioso del N.T. quiere entender al primitivo judaísmo, debe ponerse a la escucha de toda la literatura existente. Charlesworth critica la metodología de E. P. Sanders, al comparar judaísmo y cristianismo (Pablo) cada uno como una «religión entera», como «dos todos»; pues tal comparación de dos «esencias» no deja puesto a las diversidades fundamentales en el primitivo judaísmo. Denuncia que tiende a igualar los dos términos muy diferentes «judaísmo palestino» y «judaísmo rabínico». El primitivo judaísmo no era una filosofía, una teología o un sistema doctrinal, sino que está bien reflejado en miríadas de respuestas fieles (o infieles) a un Dios dinámicamente activo, confesado en el «Shema». Reconocer la fuerza centripeta del Templo no es confesar que el Templo fuera la norma para un judaísmo monolítico. Charlesworth está en contra de todo intento abstracto de extraer de los documentos existentes una teología sistemática del judaísmo primitivo. Estos libros han sido producidos desde crisis. Hay demasiadas «teologías» en estos escritos. Algunos documentos son muy conservadores. Otros, liberales. Unos pesimistas y otros optimistas. Nuestro autor insiste en que hay que usar el término «primitivo judaísmo» y no «tardío». Descarta también términos como «intertestamentario», «judaísmo normativo», «herejía», «ortodoxia», «judaísmo sectario». Ve como significativo para el concepto de canon, que en términos del canon del N.T. es claramente posterior al período de la historia de que tratamos, que en la Biblioteca Vaticana los Pseudoepígrafos quedan bajo el título «Sacra Scriptura». Lo que falta en el judaísmo rabínico y es tan característico del primitivo judaísmo, es la forma y función escatológica que penetra pensamiento y vida. Los judíos primitivos casi siempre pensaron en términos de escatología.

Los escritores del N.T. citan sólo dos colecciones de antiguos documentos judíos: el A.T. y los *Pseudepigrapha* del A.T. *Judas* es muy importante para percibir la influencia de la literatura del judaísmo primitivo sobre el cristianismo primitivo. Charlesworth insiste en una perspectiva válida desde la crítica histórica: los estudiosos del N.T. no tienen N.T.: tienen sólo documentos que estudiar, de los que 27 fueron mucho más tarde del s. I coleccionados

como canon. Sostiene también que el mayor desarrollo de pensamiento en el cristianismo primitivo ocurrió probablemente en Palestina entre el 30 y el 75; y no en otra parte del 75 al 150. La primera afirmación deja poco margen para la originalidad del pensamiento paulino y la segunda para la contribución de las deuteropaulinas. Ve como probable que *Heb* antedate al incendio de Jerusalén y señala que no hay ninguna razón costringente para fechar *Santiago* después del 70. Opina también que la comparación entre el *Apoc* y los documentos pseudoepígrafos confirman una fecha entre el 90 y el 95 para aquél.

Un amplio apéndice reseña el trabajo de los seminarios «SNTS pseudoepigrapha» de 1976 a 1986. Los *Test12Patr* tal como están son claramente cristianos; pero tienen un fundamento judío (Durham 1976). Milik ha fallado en su intento de mostrar que las Parábolas de Henoc están influidas por el N.T. (Tübingen 1977); son del s. I (Paris 1978). El concepto de Mesías no era central en la primitiva escatología judía; pero, en contraste, la cristología domina en la primitiva teología cristiana (Durham 1979). Otros seminarios se centraron en himnos, odas y oraciones (Toronto 1980), los Pseudoepígrafos y el Apocalipsis (Roma 1981), José y Asenet (Leuven 1982), 1 Henoc, Jubileos y el Canon (Canterbury 1983).

Esta obra es una buena introducción a la literatura pseudoepígrafa, que pondera el curso de la investigación y el estado actual de las soluciones más aceptadas desde las convicciones de un especialista reconocido. Concluye con amplias páginas de notas (pp. 142-187), según el vicio editorial creciente de separarlas del texto, glosario, bibliografía selecta e índices.

R. Trevijano

J. Neusner, *Le Judaïsme à l'aube du christianisme*. Traduit de l'américain par J.-P. Bagot (Paris: Les Éditions du Cerf 1986) 169 pp.

El autor, notorio especialista y publicista prolífico en el área del antiguo judaísmo rabínico, ofrece en este libro cinco capítulos correspondientes a cinco cursos, que, en su opinión, debería incluir todo programa de iniciación al estudio del cristianismo: 1. El universo del pueblo de Jesús. Israel en tierra de Israel. Roma en Palestina; 2. Sabio, sacerdote, mesías. Los tres tipos del judaísmo en tiempos de Jesús; 3. Los fariseos rivales de Jesús; 4. La figura de Hillel. Otro aspecto del problema histórico de Jesús; 5. El judaísmo tras la catástrofe. Las dos grandes tradiciones religiosas occidentales no se remiten sólo a las Escrituras, sino a esas Escrituras tal como las interpretan el N.T. o el Talmud babilónico. El problema capital para los cristianos era el del Mesías, mientras que para los judíos era el de la «Torah»; pero para unos y otros la cuestión crucial era la de la salvación. En el período que nos interesa no había nada que se pudiese considerar como un «judaísmo normativo», del que habría podido diferenciarse un grupo herético. Emergieron finalmente dos grupos: el de los cristianos y el de los rabinos herederos de los sabios fariseos.

En la persona de Jesús se encuentran fundidos los principales temas de la tradición judía. Las tres corrientes (sapiencial, sacerdotal, mesiánica) se fundían también en el ejército mesiánico de Bar Kokhba y en la comunidad esenia de Qumran. Encontramos en Jesús y en el rabino talmúdico una lectura absolutamente original de símbolos bien establecidos. En Israel la

historia de la piedad no es otra que la de las reorganizaciones y revisiones sucesivas de símbolos ya disponibles. El triple hogar desde el cual Neusner interpreta la existencia personal y nacional de Israel —el de los sacerdotes, el de los sabios y el de los mesianistas, profetas o apocalípticos— procede de la conciencia nacional y social del Israel antiguo. Numerosos judíos hicieron las tres cosas: acto de culto en el Templo, estudiar la Torah y combatir en los ejércitos del Mesías. El esquema mesiánico implicaba aquello de lo que el sacerdote y el sabio no se preocupaban: una apertura al mundo exterior, a la sociedad, a la nación, a la historia. En cambio la visión de la tradición sacerdotal, prolongada por el judaísmo rabinico, es esencialmente una aproximación metahistórica, que insiste sobre los acontecimientos trascendentes y la realización de un modo de vida eterno e inmutable, capaz de no dejarse sumergir por las olas de la historia. Los sacerdotes y los sabios se vuelven hacia el interior, hacia la vida cotidiana concreta de la comunidad.

Mucho de lo que se nos cuenta sobre los fariseos (Josefo, evangelios, legisladores rabinicos) refleja la situación de los que hablan; pero no de los fariseos reales. Es difícil conocer el aspecto teológico del judaísmo fariseo de antes del 70, porque los maestros rabinicos posteriores han revisado, al retomarlos, las creencias, ideas y valores anteriores a esa fecha. La imagen de los fariseos de los evangelios y la de los rabinos posteriores son fundamentalmente coherentes y difieren de la que nos propone Josefo. Una de las primeras reglas del compromiso fariseo se refería a la aplicación del ritual de pureza aún fuera del Templo, donde todo el mundo debía observarlo. Las invectivas evangélicas contra los fariseos traducen la competición y rivalidad que existía entre la comunidad por la que el Evangelio toma partido y otra comunidad de israelitas totalmente separada de la primera. En cuanto al personaje de Hillel, sólo después del 140 adquiere una posición personal independiente de la Casa que lleva su nombre. Es probable que viviese algún tiempo antes de la destrucción del Templo y que jugase un papel importante en la política del partido fariseo.

En el 70 d.C., como en el 586 a.C., no había alternativa: Dios es justo, luego hemos pecado. El ApocBaruc consideraba la redención, tras el castigo del pecado, como una esperanza inmediata que debía realizarse a corto plazo. En tanto que, salvo en su último suspiro, Yohanan ben Zakkai no indicó nunca que esperaba la redención en un próximo futuro. Tenía un programa detallado y práctico para devolver su alma al judaísmo y reconstruir la vida social y política de la tierra de Israel. Como Josefo, Yohanan ve en el cumplimiento de la ley judía, tal como la interpretaban los fariseos, la condición del éxito en este mundo y la certidumbre de tener parte en el otro. Pero, a diferencia de Josefo, no se rindió a Roma sino que se quedó en medio de su pueblo sumergido en el sufrimiento. La simple declaración de que, con la destrucción del Templo, el reino de lo sacro se extendía a las dimensiones del mundo, constituía una revolución.

Podemos hacer nuestra la crítica de Charlesworth a Sanders: de que tiende a igualar los dos términos muy diferentes de «judaísmo palestino» y «judaísmo rabinico», señalando que es igualmente aplicable a esta obra de Neusner. Salvo en su referencia del c. 5 al ApocBaruc omite prácticamente la literatura pseudoepigrafa. Casi sólo alude al movimiento apocalíptico como un elemento del mesianismo, al que presta poca atención. Es cierto que apocalipticismo y mesianismo no han tenido para el judaísmo posterior la relevancia que han tenido para el cristianismo; pero, para que el contenido correspondiese al título: «el judaísmo al alborar el cristianismo», se echan

de menos otros capítulos sobre la apocalíptica, el mesianismo y el judaísmo helenístico. O un título más restringido: «El judaísmo rabinico...».

Neusner concluye su capítulo sobre los fariseos señalando que la vieja animosidad entre cristianos y judíos ha desaparecido y vemos florecer un nuevo sentido de humildad compartida ante Dios. Antes de acabar el libro destaca que judíos y cristianos separadamente piensan sobre la misma trayectoria y llegan a conclusiones asombrosamente concordantes. Es hora de que se encuentren una vez más con toda humildad ante el Dios vivo estos herederos de las antiguas Escrituras y de la esperanza del antiguo Israel. Hacemos nuestro este deseo, del que el libro que reseñamos es una admirable realización.

R. Trevijano

J. Peláez del Rosal, *Los milagros de Jesús en los Evangelios Sinópticos. Morfología e Interpretación* (Valencia: Institución San Jerónimo 1984) 175 pp.

El autor divide su obra en dos partes. La *primera*, más breve (pp. 1-55), dedicada a 'Cuestiones preliminares', comprende: A) Nociones de forma, relato y milagro. B) Estudio de la forma de los relatos de milagro: en Dibelius y Bultmann; en V. Propp, cuyo estudio sobre la morfología de los cuentos maravillosos de la literatura rusa seguirá en el estudio de los relatos de milagros en los Sinópticos. C) En cuanto a la clasificación de los relatos de milagro, recorre el panorama histórico (Santos Padres, S. Agustín, Sto. Tomás de Aquino, Benedicto XIV, época racionalista, siglos XVIII-XIX) y menciona las aportaciones de G. Theissen, R. Pesch y X. L. Dufour.

La *segunda parte*, que ocupa la mayor parte del libro (pp. 57-146), después de unas precisiones metodológicas en relación con el procedimiento de Propp y de señalar los límites de su trabajo (no entra en discusión sobre la historicidad, sino que estudia la forma de los relatos en orden a su interpretación), dedica un amplio capítulo a cada uno de los Sinópticos.

A) *Análisis funcional de los relatos de milagro del Evangelio de Marcos*. Señala diez funciones: situación inicial, adversidad, información, desplazamiento, locución, confrontación, reparación, demostración, orden y reacción. No en todos los relatos se dan las diez, pero hay tres sin las cuales no hay relato de milagro: adversidad, reparación y demostración. Una función puede manifestarse de diversos modos; ello da carácter de individualidad y originalidad a los relatos. Atendiendo a ciertas constantes funcionales comunes clasifica los relatos en cuatro tipos; en cada uno de ellos se da una función característica y alguna ausencia significativa. Así resultan: relatos de 'encuentro', de 'confrontación', de 'mediación' (información) y de 'manifestación' (éstos —multiplicación de los panes y Jesús caminando sobre las aguas— presentan características muy distintas por lo que afirma su no pertenencia a este género de relatos).

B) *Análisis funcional de los relatos de milagro del Evangelio de Mateo con relación a Marcos*. Después de constatar los relatos de milagro que omite y que añade, constata las funciones que omite, que añade y las variantes morfológicas de una función común a ambos. De ellos concluye las características de los relatos de milagro de Mt: valor paradigmático, configuración del relato como encuentro personal de Cristo con el paciente y su situación en contexto de seguimiento; «en ningún caso se realiza el milagro en contex-

to de enseñanza. Mt distingue bien entre la enseñanza y los milagros: cada una de estas actividades tiene su lugar bien definido» (p. 125).

C) *Análisis funcional de los relatos de milagro del Evangelio de Lucas con relación a Marcos*. Aplicado el procedimiento utilizado a propósito de Mt, constata como características de Lc: abundan los relatos de confrontación, que le da matiz apologetico y demostrativo; y como nota más característica señala la 'reacción' (admiración, alabanza, temor). Merecen especial atención los relatos propios en que aparece más de relieve su originalidad y personalidad.

En la *Conclusión global* (pp. 147-165), cuyo amplio desarrollo requeriría un trabajo tan extenso como la obra presente y que resultaría ciertamente más gratificante, advierte el autor, se limita a un esbozo, a grandes rasgos, de los cuatro tipos de milagros indicados y sintetiza los datos de interpretación esparcidos a lo largo de los análisis precedentes: el milagro como encuentro personal de Jesús y el paciente (aspecto dominante en Mt); el milagro como confrontación entre dos poderes antagónicos (aspecto dominante en Lc); el milagro y mediación (antes de la reparación hay un mediador, gracias a cuya intervención se obtiene) (aspecto dominante en Mc). Los relatos de 'información' invitan a una lectura menos historicista de los milagros en los Evangelios Sinópticos.

Concluye con una nota amplia bibliográfica (cita a veces traducción del original a otras lenguas y no constata la que existe en castellano, v. gr. Monden, Mussner). Sigue a este volumen otro de 77 páginas subtítulo 'Siglas, Fórmulas y corpus del texto', que con su disposición paradigmática y sintagmática resulta de suma utilidad práctica.

Se trata de un estudio original que, al poner de relieve las funcionalidades de los relatos de milagros, contribuye a una mayor comprensión de los mismos. Es, por lo mismo, una obra meritoria y digna del mayor elogio. No creemos, sin embargo, que este procedimiento demuestre irrelevantes otras clasificaciones, de modo que venga a ser, como se ha escrito, «la única plataforma válida para la interpretación de los relatos de milagros. Todas son más o menos útiles y aportan algo. Y ni todas juntas podrán hacernos captar en su plenitud la profundidad de los dichos y hechos de Jesús. El autor debería emprender, sino lo estuviera haciendo ya, la tarea que indica en la p. 149: una segunda obra sobre la interpretación de los relatos de milagro a la luz del estudio morfológico (de la que presenta a veces ya buenas indicaciones), sin soslayar el problema histórico. Completaría su benemérita labor.

Gabriel Pérez

V. Mora, *Le refus d'Israël. Matthieu 27, 25* (Paris: Edit. du Cerf 1986) 182 pp.

Vicent Mora, profesor durante muchos años de NT y actualmente Superior del monasterio benedictino de Tabgha (Israel), realiza un amplio estudio de Mt 27, 25: *Y todo el pueblo respondió: Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos*. Comprende una Introducción y siete capítulos.

En la *Introducción* (pp. 6-15) expone la mentalidad cristiana sobre este texto, propio de Mt, (automaldición del pueblo judío que habrá de soportar hasta el final de los tiempos, y le ha privado de su condición de pueblo escogido, pasando a ser la Iglesia el 'verdadero Israel') advierte que prescin-

dirá de la historia del texto, que desborda la tarea de una persona, y se centrará en la historia del texto a la luz de Mt.

El c. I (*El rechazo de Israel: el hecho*), encuadrado el texto en su contexto (el gesto de Pilatos, y el relato de la pasión de Mc y Mt), estudia las tres expresiones: *su sangre* (no es fórmula de maldición, sino grave responsabilidad de un acto); *sobre nosotros* y *sobre nuestros hijos* (la comunidad presente que asume la responsabilidad; no necesariamente las generaciones futuras); *todo el pueblo* (si bien puede en sí designar la muchedumbre, en este texto, visto a la luz de Mt expresa 'todo el pueblo de Israel'). Advierte que el rechazo aparece a lo largo de todo el evangelio. El c. II (*Las consecuencias del rechazo para Israel*), frente a una catequesis cristiana que las ha exagerado, el autor las limita a una parte del pueblo y su historia. Recorre textos que presentan el rechazo de Israel y apertura a los gentiles y que miran a la suerte eterna; otros que ponen de relieve las consecuencias del rechazo de Cristo para el pueblo de Israel. Concluye que el castigo no concierne a todos los judíos, ni se extenderá hasta el fin de los tiempos. La 'generación' de Mt 23, 36 se refiere a la que sufrió el castigo de la destrucción de Jerusalén y del Templo. No hay alusión a deportación alguna, ni se dice que los judíos no puedan un día reconstruir el Templo, como han reedificado la Ciudad y el Estado. El verdadero castigo es que, desaparece Jesús y el Templo cesa de ser lugar de gracia, de la presencia de Dios, viniendo a ser Cristo el Templo eterno que soñaron los judíos. Castigo que deja abierta la puerta a la esperanza (23, 29), aunque no tan claramente como Rm 11, 25-32). El c. III presenta *Las consecuencias del rechazo de Israel para la Iglesia cristiana. El estatuto teológico de Israel*. Advierte a lo largo del evangelio la oposición, hostilidad y finalmente la ruptura entre la Sinagoga y la Iglesia. A la pregunta ¿es Israel siempre el pueblo de Dios? responde, frente a la opinión de H. Frankemöle, que la destrucción de Jerusalén no cuestiona la supervivencia de Israel, ni su estatuto teológico, que en Mt queda en la sombra. Pero su rechazo ha impedido que Israel viniera a ser lo que tenía que haber sido: el centro del universo cristiano, que ha venido a ser la Iglesia. Un día Israel encontrará en Cristo la plenitud de su identidad.

El c. IV estudia *Las causas divinas del rechazo de Israel*. Como el profeta, el evangelista se preocupa más de las causas divinas que de las humanas. Para Mt la causa fundamental de la muerte de Jesús es el plan de Dios, ya revelado en el AT (cf. el tan frecuente 'era necesario...'). Los judíos estuvieron al servicio de una causa que les sobrepasaba. Pero ello no excusa de investigar los factores humanos. Es el objeto del c. V: *Las causas humanas del rechazo de Israel*. Señala: las turbas, que ocupan un lugar importante en Mt, cuya adhesión a Jesús, si son las del Domingo de Ramos, no fue tan firme que atravesara las tinieblas de la pasión y los sumos sacerdotes y ancianos del pueblo, principales responsables. El hecho de que no mencione a los fariseos, dada su continua oposición a lo largo del evangelio, indica que no tuvieron papel especial.

El c. VI se pregunta: *Su sangre sobre nosotros. ¿Historia o mito?* Si bien la frase es redaccional de Mt responde a una oposición real de la muchedumbre. Un triple motivo lleva a Mateo a extender a 'todo el pueblo' la respuesta de la muchedumbre (después de mencionar la posición de J. Isaac y del Vat. II, *Nostra aetate* n. 4): la generalización propia de Mt (repite constantemente el 'todo'), la mentalidad profética oriental en que el pueblo forma un todo unido a sus jefes y la situación histórica que contempla Mateo

en la que el judaísmo, después del año 70, se encierra en una actitud de rechazo total frente a Cristo y la Iglesia cristiana. El c. VII: *Los puntos de vista de Mateo*, resume los resultados de su investigación. Se pregunta ¿por qué Mt insiste tanto en el rechazo de Israel? La respuesta va en una triple dirección: las tensiones que Mateo vive entre la Sinagoga y la Iglesia, prolongación de la historia bíblica en la que la respuesta de Israel a Dios fue tan frecuentemente negativa y la advertencia a los cristianos de que no se crean tan privilegiados que no puedan ser un día objeto de similar rechazo. Concluye excusando a Mateo de antijudaísmo. Con su actitud trata de inculcar a los discípulos de Jesús los valores más elevados y más constantes del judaísmo: gracia, praxis y juicio de Dios.

Un buen estudio que sigue muy de cerca los textos bíblicos, plantea y trata de resolver problemas delicados con una claridad que hace el libro asequible a todos. Pone de relieve un tema que si no es el central de Mt aparece aquí y allá a todo lo largo del Evangelio. Nos parece que pone las cosas en su justo punto, con lo que favorece el acercamiento de judíos y cristianos, o al menos remueve obstáculos. En la p. 47 cita el estudio de S. Muñoz Iglesias de 1957. Posteriormente éste ha escrito numerosos artículos sobre los Evangelios de la Infancia, y actualmente publica una extensa obra en tres volúmenes en la BAC.

Gabriel Pérez

*A cause de l'Évangile. Etudes sur les Synoptiques et les Actes offertes au P. Jaques Dupont O.S.B., à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire*, Lectio divina 123 (Paris: Cerf-Publications de Saint-André 1985) 832 pp.

Las páginas preliminares (I-X) constatan los nombres de un amplio distinguido 'Comité de honor y de patronazgo', y la 'Tabula gratulatoria' con 198 nombres de bibliotecas, Bibliotecas e Instituciones. El P. Refoulé evoca los motivos que justifican este homenaje: se trata de un 'maestro' de una erudición prodigiosa y rigor científico ejemplar, de un profundo creyente, testigo de fe, que ha sabido vulgarizar sus propias investigaciones, con lo que ha contribuido a la renovación bíblica y teológica y marcado particularmente a las Iglesias de Bélgica y Francia desde 1945.

Constituyen esta obra-homenaje 38 artículos, en francés, alemán e inglés referentes a los Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles. Preceden una nota biográfica *Las etapas de la vida de un monje exégeta* (Th. Ghesquière); *Exégesis y servicio de la Iglesia hoy* (Card. Danneels) y *Abba y relación de Jesús a Dios como Padre* (J. A. Fitzmyer). Siguen *sobre Mateo*: Mt 5-6, contraste y unidad (M. Bouttier), el Padre nuestro en Mt (G. Schneider), origen de Mt 16, 16-19 (P. Grelot), Pedro en Mt (R. Schnackenburg), la Iglesia en Mt (J. Gnllka), parábola del siervo sin entrañas: Mt 18, 23-35 (I. Broer), parábola de los talentos, Mt 25, 14-30, o de las minas (Lc 19, 11-28 (A. Puig i Tàrrsch), presencia del Señor resucitado Mt 28, 16-20 (L. Dufour), Sobre *Marcos*: parábola de la semilla, Mc 4, 3-9 (G. Lohfink), dos milagros, testimonios de fe, Mc 5, 21-43 (M. Gourges), Jesús y pureza ritual. 7, 15 (J. D. G. Dunn), tradición y redacción de Mc 11, 25 (J. Schlosser), el doble precepto del amor, Mc 12, 28-34 (K. Kertelge). Sobre *Lucas*: el arte de componer de Lucas (B. Standaert), realidad y profecía en la obra de Lucas (F. Bovon), historia y profecía en Pseudo-Filon (P. M. Bogaert), pneumatología



logía en Lc y Jn (M. A. Chevallier), los viajes Lc 2, 41-50 y 24, 13-33 (L. Le-grand), Jess de Nazaret, Lc 4, 16-30 (J.N. Aletti), Lc 6, 5 en C. Bezae (J. De-lobel), Fuego he venido a traer...»: Lc 12, 49 (C. P. März), el Hijo del hombre en Lc 13, 34 s y 11, 29 s (D. Zeller), el macarismo de Lc 14, 14 (C. Cavallin), el Dinero injusto (C. Focant), el pobre Lázaro, relación entre Lc 6, 19-31 y Jn 11, 1-46 (J. Kremer), lectura y relectura de Lc 18, 31-22, 6 (J. Lambrecht), parábola del pretendiente a la realeza, Lc 19 19, 11-28 (I. de la Potterie), historificación de Lc 24 (J. Ponthot), un relato lucano: Lc 24, 36-43 (F. Neiryneck), Sobre los *Hechos*: dichos de Jesús en Hch (C. Barrett), el Reino de Israel en Hch 1, 6 y 19, 18 (E. Grässer), la fórmula bautismal en Hch (L. Hartman), Hch ('Unidad' de la Fac. Teol. de Paris), tradición y composición en Hch 10, 36-43 (A. Weiser), Pablo en Efeso (M. Carrez), discurso de Mileto, Hch 20, 18-35 (P. R. Tragan), ¿Pablo sanedrita? Hch 26, 10 (S. Légasse).

Concluye con la amplia nota bibliográfica de la obra de Dupont, que va desde el año 1946 al 1985, en 18 apretadas páginas.

Se trata de un homenaje, digno reconocimiento, a uno de los biblistas más estudiosos y eruditos que ha trasvasado sus amplios conocimientos a numerosas publicaciones que han marcado los estudios bíblicos, particularmente respecto de las Bienaventuranzas y Hechos de los Apóstoles. Un conjunto de colegas italianos han publicado un homenaje similar: *Testimonium Christi. Scritti in onore di Jacques Dupont* (Brescia, Paideia Editrice) 1985, con 23 artículos en lengua italiana.

Gabriel Pérez

Chr. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1985) XI, 164 pp.

La primera parte trata de *Pablo como perseguidor*. Inmediatamente tras la conversión de Pablo (h. 32 d.C.) ya hay una tradición comunitaria sobre Pablo citada en Gal 1, 23. Los elementos más antiguos en el desarrollo de la tradición sobre Saulo discernibles en Act 8, 3; 9, 1-2; 22, 19 (aquí el autor sigue a K. Löning) dan una imagen verosímil y confirmada por el mismo Pablo. Gal 1, 22 excluye que haya actuado como perseguidor en Jerusalén; debió ser en Damasco (Gal 1, 17b) y contra una comunidad cristiana de «helenistas» fugitivos de Jerusalén. Pablo no deja lugar a duda de que fue el celo por la Tora lo que le excitó contra los cristianos (Gal 1, 13-14; Flp 3, 5-6), contra una comunidad de Jesús crítica de la Ley como la representada por los helenistas. El Pablo anterior al suceso de Damasco era un fariseo que vivía con la comprensión y el celo farisaico por la Ley. El otro factor que excitó más aún al fariseo Pablo fue la predicación del Jesús crucificado como Mesías. Nuestro autor subraya la importancia del campo semántico «cruz» en las paulinas. Cuando Pablo habla de la «cruz de Cristo» se muestra más interesado por el significado presente del crucificado que por el suceso histórico de la crucifixión. Sólo en él se encuentran las expresiones «discurso de la cruz», «escándalo de la cruz». Nunca habla de la cruz independientemente de sus consecuencias teológicas y antropológicas. Pablo puede retomar el lenguaje de la tradición cristiana anterior (que se interesa más por el alcance de la muerte de Jesús que por el modo de esa muerte); pero, cuando habla de por sí, no habla simplemente de muerte sino de muerte en cruz de Jesús. Esto tiene para él suma importancia. Gal 2, 19 es muy

aclarador de esta comprensión paulina. Pablo debió familiarizarse con Dt 21, 22-23 como argumento anticristiano (cf. Act 5, 30; 10, 39) conocido en la sinagoga. En la proclamación de uno maldito por la Ley había visto un ataque al corazón del judaísmo. El Jesús crucificado rechazado antes con pasión pasó más tarde a ser, afirmado de modo igualmente apasionado, el centro del pensamiento paulino.

La segunda parte analiza *el proceso de la vocación*. Son extrañamente escuetas las alusiones directas de Pablo en Gal 1, 15-16; 1 Cor 9, 1-2; 15, 8; 2 Cor 4, 6; aunque hay otras muchas en que el suceso queda en el transfondo. Pablo habla del suceso de Damasco sólo en contexto polémico en defensa de la validez de su predicación y apostolado. Los datos de Pablo ponen en primer plano una visión (1 Cor 9, 1; 15, 8; 2 Cor 4, 6) y, como suceso de vocación, una audición. Si se quiere dar cuenta de la experiencia de Pablo no hay que ponerla en vinculación causal con una enfermedad o una alucinación. Pablo no relaciona la captación de la verdad cristiana por los otros hombres con su visión. Recurre sólo a ella para defender su apostolado. Su conocimiento de Cristo con sus consecuencias no sólo es válido independientemente de su visión, sino que también debe recibirse y realizarse con medios independientes de la visión. En 1 Cor 9, 1 Pablo afirma que ha visto a Cristo con una antigua fórmula de testigos pascuales (cf. Jn 20, 18,25); pero con un contenido que no es exactamente el mismo (no se trata de un reconocimiento). También en 1 Cor 15, 8 recoge lenguaje pascual del primitivo cristianismo para describir su experiencia. No es esta la perspectiva de Act ni la de 1 Tim 1, 12-16. En el tiempo neotestamentario Pablo se ha quedado solo en su descripción del suceso de Damasco como acontecimiento pascual. En Gal 1, 15-16 Pablo expresa la altura de su reclamo al poner en paralelo su vocación con la de los profetas (Is 49, 1.5-6). Desde el contexto histórico religioso en que Pablo vivía hay que presuponer que esa visión iba determinada por una aparición luminosa. Lo expresa así 2 Cor 4, 6. Ha visto el esplendor luminoso de Dios en el rostro de Cristo. Pablo es el único de los testigos a quien la cristofanía pascual acarrea la quiebra total de su opinión y actitud anterior respecto a Jesús, sus seguidores y su predicación. El captar que el crucificado era el Cristo debe haber sido inmediato al suceso de Damasco. El título de Cristo ya se había afianzado en las expresiones sobre la muerte de Jesús del cristianismo más temprano: al ejecutado como falso Mesías Dios lo había mostrado por la resurrección como verdadero. Queda la cuestión de si otros títulos cristológicos (Hijo de Dios, Imagen de Dios) entraron en el pensamiento de Pablo de inmediato tras la experiencia de Damasco o sólo más tarde. Dietzfelbinger considera que la forma más temprana de la «Novelle» sobre la vocación de Pablo (Act 9, 1-19a) debió fraguar en Damasco mismo todavía en vida de Pablo. Descarta la teoría de que Pablo estuviera preparado para su conversión por su propia experiencia angustiada de observante (reflejada en Rom 7, 7-25); pues contradice lo que Pablo dice de sí mismo (Flp 3, 6; Gal 1, 14). El «yo» de Rom 7 no es el del hombre que reflexiona sobre sí mismo. Habla aquí como el hombre «en Cristo» que describe la situación objetiva del hombre bajo la Ley.

Trata en tercer lugar de las *consecuencias de la vocación*. El tema de la Ley domina en Pablo más que en los otros escritores del NT y siempre en polémica. Donde más afilada queda la alternativa es en Rom 6, 14. Contraponen antitéticamente a la Tora, Cristo, la promesa, la gracia, la fe. En su nueva perspectiva no es Jesús sino la Tora la portadora de maldición. Puede que Flp 3, 7-8 refleje su quiebra anímica en Damasco. El poder y es-

fera de la Ley han salido a luz por la muerte en cruz de Jesús con su carácter de maldición (Gal 2, 19; Rom 7, 4). En el acontecimiento de Damasco ha conocido la obra de la Tora en Cristo como obra de destrucción; de ahí debía sacar la consecuencia de que también para él, Pablo, había obrado destructivamente. Toda una serie de expresiones paulinas tenían que sonar a oídos judíos y judeocristianos contemporáneos como apostasía de la Tora y del Dios de la Tora. Algunas se acercan a la expresión moderna del nihilismo. Pero Pablo no es un nihilista ni un escéptico antiguo (Flp 3, 4b-11). Es consciente del problema: ha de pensar a la vez en la Tora como Tora de Dios y como fuerza mortal (Rom 8, 2). Ofrece la solución en Rom 7, 7-13. La Ley, el gran don de Dios para la vida, fue falsificada como instrumento de muerte. Dibuja la historia de la Tora como la de una toma de posesión por el pecado humano. La intención de vida incluida por Dios en la Tora, falsificada por el pecado como medio de muerte, ha confluído en el acontecimiento de Cristo. El creyente sabe que por Cristo ha encontrado fin la historia sostenida por la Tora (Rom 10, 4). Si la comunidad cristiana pensaba estar al final del antiguo Eón, Pablo piensa que el nuevo Eón ya ha comenzado. El fiel vive como nueva creación en el presente Eón malo (Gal 1, 4). Pablo llega a la representación peculiar de que el nuevo Eón ya ha irrumpido con sus energías en el viejo Eón que perdura (1 Cor 15, 24-26). El mundo no es todavía nueva creación; pero la nueva creación ya está en el mundo.

Nuestro autor ve el centro de la cristología paulina en el Cristo crucificado. Es el suceso de la historia humana en que se hace concretamente visible la maldición de la Ley. Esta visión de la muerte de Jesús queda en el NT limitada a Pablo. Tiene sus raíces en la pasión con que Pablo se sublevaba, antes del suceso de Damasco, contra el mensaje del Crucificado. El maldito por la Ley es el en verdad Cristo e Hijo de Dios. Pablo ha entendido así la resurrección como el acto con que el poder y sabiduría de Dios triunfa sobre la necedad humana (1 Cor 1, 23-24). Si se quiere situar a Pablo en una de las corrientes misioneras del cristianismo más primitivo, queda sin duda en el área de la teología de misión iniciada por el círculo de Esteban (Rom 10, 12). Porque Pablo ha experimentado, más que todos los otros primitivos misioneros cristianos conocidos, que Cristo es el fin de la Tora. Por ello defiende con más apasionamiento que nadie lo que depende de la derogación de la Tora: la libertad de la misión a los paganos y la justificación por obra exclusiva de Dios. Por eso se considera el misionero de las gentes por antonomasia (Rom 11, 13; 15, 16). Act 9, 19b-25 queda lejos del Pablo histórico. El episodio narrado en 2 Cor 11, 32-33 (mencionado en Act 9, 23-25) se debe —como muestra el contexto de 2 Cor 11— a su actividad como predicador (que no debía ser como la de los judeocristianos conservadores). Además Pablo no había perseguido a cristianos sin más, sino a cristianos críticos de la Ley. Esta es la predicación que hizo suya abriendo el camino a los no judíos. Hay que distinguir entre la comisión de Pablo a una predicación desde la perspectiva del fin de la Tora (que niega conscientemente la frontera puesta por esta entre judíos y paganos) y el rango apostólico que, con posterioridad, Pablo reclama: antes ya del concilio apostólico; quizás por primera vez en la primera visita a Jerusalén (Gal 1, 18).

Nuestro autor arguye su tesis con solidez. Su exposición es precisa aunque no se detenga en análisis escolares. Está al tanto de las discusiones actuales, sin sobrecarga de erudición. Toca incidentalmente muchas cuestiones importantes, que resuelve a veces con demasiada brevedad. En nuestra opinión el fallo principal es que mantiene una concepción demasiado

monolítica de la Tora; sin tener en cuenta la amplia serie de significados que tiene el término Ley para Pablo y sin reconocer suficientemente la variedad y cambio que se da en su pensamiento. Su estudio concluido en 1983 no ha llegado a tener en cuenta p.e. el de W. D. Davies (*Essays in honour of C. K. Barret*, London 1982, 4-16) o la monografía de H. Räisänen, *Paul and the Law*, Tübingen 1983. Con todo es un libro que recomendamos a los interesados por la vida y el pensamiento del Apóstol.

R. Trevijano

G. Lyons, *Pauline Autobiography. Toward a New Understanding*, SBL DS 73 (Atlanta, Georgia: Scholar Press 1985) XII, 273 pp.

La introducción destaca que se ha prestado poca atención al fenómeno literario y función de las notas autobiográficas en las cartas de Pablo. Notas que son paralelas en muchos aspectos a otras expresiones autobiográficas en la antigüedad. El c. 1 *La Autobiografía en la Antigüedad* destaca que la autobiografía no es un género sino una actitud literaria. Los escritores autobiográficos han recurrido a toda una serie de géneros y métodos literarios y retóricos. El sistema de clasificación más apropiado para las antiguas autobiografías puede encontrarse en los géneros y subespecies de la retórica. El género retórico más apropiado a las disgresiones autobiográficas era el epideíctico. También es ampliamente biográfica o autobiográfica la apología personal del género forense. Pero, pese a su forma superficial, el motivo real autobiográfico de Isócratas parece haber sido más la glorificación de sí mismo que la autodefensa. El *De corona* de Demóstenes es otro ejemplo, algo posterior, de una autobiografía forense. La razón por la que Cicerón escribió autobiográficamente, como para todos los políticos antiguos, surgió de su interés por el juicio de la historia. Los rasgos dudosos de la autobiografía de Josefo parecen tener su origen en el doble motivo aparente, defenderse y alabarse, y su doble auditorio: sus protectores romanos y sus anteriores compatriotas judíos. Por su novedad en la afirmación del individuo frente a la comunidad y su petulancia intrínseca la autobiografía ofendía las sensibilidades del mundo antiguo. Las afirmaciones autobiográficas que, en un nivel superficial, parecen tener una función apologética, pueden ser sólo un recurso retórico para lograr otro objetivo. Hay acuerdo entre los exegetas sobre que las aseveraciones autobiográficas de Pablo tienen de lleno su hogar en la antigüedad, en la medida en que no son puramente historias personales informativas sino que sirven a otros motivos.

El c. 2 *Una crítica de aproximaciones actuales a las notas autobiográficas de Pablo demostrada en Gálatas*, entra en el fondo de la cuestión. Está ampliamente difundido el supuesto de que Pablo escribe autobiográficamente sólo de modo infrecuente, incidental, reluctante, y casi siempre apologéticamente. Pablo estaría respondiendo a las acusaciones de sus adversarios. Las respuestas a quiénes son los adversarios de Pablo son a lo más reconstrucciones históricas que no hay que identificar con la exégesis crítica. Se mira al texto como a un espejo de la situación concreta. Este «*mirror reading*» surge de la presunción de que lo que Pablo niega lo han afirmado sus adversarios y viceversa. Puede cuestionarse esta aproximación a la interpretación de Gal desde varias bases. No hay medio de deducir conclusivamente cuáles de las negaciones de Pablo responden a acusaciones reales y cuáles son meramente retóricas. Queda todavía por probar que Gal sea de hecho

una carta apologética. Las formulaciones negativas y antitéticas, dentro y fuera de situaciones autobiográficas, en el corpus paulino, son frecuentemente, si no siempre, ejemplos de tautología pleonástica usados por el interés en la claridad, que no es necesario entender como réplica a acusaciones. Sea que las notas autobiográficas de Gal 1 y 2 se entiendan como apologéticas o epideícticas, la llamada a imitación en 4, 12-20 y la parenesis en 5, 1 ss. dan a la carta un carácter decididamente deliberativo. Lyons cuestiona pues lo que da por supuesto un consensus de la investigación neotestamentaria: que las notas autobiográficas de Pablo son casi siempre uniformemente apologéticas.

El autor analiza en el c. 3 *La función de las notas autobiográficas de Pablo en su carta a los Gálatas*. Las notas autobiográficas deben de entenderse como en las vidas de los filósofos, más interesadas por la ética que por la historia. Un principio importante organizador de la narración autobiográfica y de la carta en conjunto es el contraste: «antes-ahora» y la antítesis: «hombre-Dios». El contraste temporal para los gálatas es doble: entre la esclavitud de su pasado antes de Cristo y la libertad de su presente desde Cristo; y entre este presente y el futuro que parecen inclinados a seguir, que es realmente un retorno a la esclavitud. La narración autobiográfica de Pablo anticipa y da énfasis paradigmático al argumento de la carta entera, al contrastar el pasado, el presente y los dos posibles futuros. Pablo refiere el incidente de Antioquía no para depreciar a Pedro sino para ilustrar a sus lectores sobre lo fácil que era dejar de lado la gracia de Dios y pervertir el evangelio; pero Gal 2 10-12 no explica históricamente cómo los gálatas han llegado a estar en peligro de abandonar a Dios. La carta no ofrece una etiología de la crisis en Galacia. Está claro que esa perversión del evangelio (1, 8-9) llega a la exigencia de la circuncisión como una mejora de la simple fe (cf. 3, 1-5; 5, 1-12). La presentación que Pablo hace de sí mismo como un representante ideal del evangelio es comparable al reclamo del filósofo de ser una corporización de su filosofía. Pablo presenta su «autobiografía» como un paradigma del evangelio de la libertad cristiana.

Por último expone en el c. 4 *La función de las notas autobiográficas de Pablo en 1 Tesalonicenses*. Las notas en 1 Tes 1-3 son muy diferentes de las de Gal 1-2; pero tienen llamativa semejanza con Gal 4, 12-20 por participar en una serie de *topoi* philophrónicos. La opinión ampliamente mantenida de que Pablo responde apologéticamente a acusaciones concretas no ha llevado a ningún acuerdo claro sobre la identidad de los presuntos adversarios o la naturaleza específica de las acusaciones. Como en Gal las acusaciones de los adversarios en 1 Tes son reconstruidas característicamente apelando a un «mirror reading» de formulaciones antitéticas seleccionadas. Pero las construcciones antitéticas requieren una explicación literaria y retórica más que una histórica. La amplitud con que esas notas autobiográficas tienen una función decididamente parenética cuestiona la idea de que surgen de una situación polémica en que debe de negar acusaciones.

La *conclusión* vuelve a presentar esta tesis como un intento de atender al fenómeno literario y función de las notas autobiográficas de Pablo. Investigación necesaria, dado que la preocupación de la investigación paulina por cuestiones históricas ha llevado a un descuido general de las cuestiones literarias antecedentes. El consensus actual de los estudiosos sobre la función polémica de esas notas se debe a presupuestos metodológicos e históricos, no a los datos textuales. Entre los factores que han llevado a la investigación moderna a este malentendido básico está el fallo en apreciar adecuada-

mente las diferencias entre la autobiografía antigua y la moderna. La aparente reluctancia de Pablo para escribir autobiográficamente, pese a la frecuencia con que lo hace, probablemente se debe, más que a una disposición esencialmente humilde, a sus intentos por evitar ofender la sensibilidad antigua, que encontraba la autobiografía petulante. Por ello Pablo emplea los «antídotos» convencionales de antiguos biógrafos, de los que el más prominente es la utilización frecuente de construcciones antitéticas. Estas formulaciones, frecuentes no sólo en secciones autobiográficas sino a lo largo de las cartas de Pablo, reflejan su propio estilo argumentativo y no son meramente sus adaptaciones de formulaciones opuestas. Las notas autobiográficas de Pablo no funcionan para distinguirle de sus conversos, ni para defender su persona o autoridad, sino para establecer su «ethos» como una encarnación del evangelio de Jesucristo.

Se advierte que el estudio de G. Lyons es una «dissertation». La exposición trasluce a veces el trabajo escolar que marca demasiado los pasos que va a seguir. Para algunos puntos de detiene en minuciosos análisis filológicos. Ha controlado con mucha amplitud la literatura secundaria (cf. bibliografía: pp. 229-59) en inglés o alemán (la francesa ya escasamente). Pero ha presentado así una tesis muy sólida. Su estudio se sitúa en la línea muy actual de retorno al análisis literario de los textos en cuanto textos. Es un reto a muchas reconstrucciones históricas sobre hipótesis fundadas en otras hipótesis. No entra sino incidentalmente (cf. pp. 76-79) en la discusión sobre quiénes son los adversarios de Pablo; pero pone seriamente en cuestión uno de los presupuestos principales por los que se ha buscado afanosamente la identificación de tales adversarios.

R. Trevijano

J. Murphy-O'Connor, *Corinthe au temps de Saint Paul d'après les textes et l'archéologie*. Traduction française de J. Prignaud (Paris: Les Éditions du Cerf 1986) 297 pp.

El autor proporciona una colección completa, de la que no se disponía, de los materiales de primera mano hechos accesibles al lector en traducción, testimonios de 21 autores griegos y latinos en orden cronológico del s. I a.C. al s. II d.C., y de los últimos hallazgos arqueológicos. Sólo quiebra ese orden cronológico Pausanias, que vino a Corinto un siglo después de Pablo; pero su texto constituye la guía más antigua de la ciudad y sus alrededores. La ciudad descrita por Pausanias (tras el terremoto del 77) difiere de la que Pablo conoció; pero los trabajos arqueológicos de la Escuela Americana desde 1896 permiten decir cuales de los edificios y monumentos mencionados por Pausanias existían ya a mediados del s. I. Muchos de los textos recogidos proveen pocos datos para reconstruir el mapa físico, social y cultural de la ciudad. Ya desde Cicerón abundan las referencias a los bronces de Corinto; pero sólo la descripción de Vitruvio sobre el empleo de los vasos de bronce como cajas de resonancia en teatros provee una ilustración del «bronce sonoro» de 1 Cor 13, 1. Algunos pasajes de Dion Crisóstomo evocan 1 Cor 9, 25 y no es inverosímil que la misma razón que ha empujado a Diógenes/Dión haya conducido también a Pablo a hacer de Corinto el centro de su ministerio. La discusión de Plutarco sobre la composición de la corona del vencedor en los Juegos Istmicos interesa para 1 Cor 9, 25. La descripción que da de los beneficios del entrenamiento hace eco a 1 Cor

9, 24-27. En otro texto se da la misma situación que la evocada en 1 Cor 10, 27-30: la carne no figuraba normalmente en un menú sino con ocasión de sacrificios. La noticia de Suetonio sobre la restauración de Acaya como provincia senatorial por Claudio el 44 justifica el título de procónsul dado a Galión en Act 18, 12.

La segunda parte trata de cuándo llegó Pablo a Corinto. La evasión de Pablo de Damasco en poder de Aretas IV (2 Cor 11, 32-33), que murió entre el 38 y el 40 tuvo lugar después de la muerte de Tiberio el 16.3.37; pues Damasco estuvo en poder de los romanos por lo menos hasta entonces. Act 18, 1-2 sugiere que la llegada de Pablo a Corinto siguió de cerca a la de Aquila y Priscila, cuya presencia en Corinto es explicada por el decreto de Claudio. La datación del edicto depende de tres textos: Suetonio, *Claudio* 25; Dión Casio, *Historia* 60, 6.6; Orosio, *Historia* 7, 6.15-16. Este es el único texto que da como fecha precisa el noveno año de Claudio: 20.1.49 a 24.1.50. Las dudas sobre la confianza que se puede dar a Orosio quedan reforzadas por el silencio de Tácito. En Dión Casio el pasaje se encuentra en el contexto de los acontecimientos del primer año de Claudio, el 41. El núcleo histórico de los relatos de Suetonio y Dión podría ser que, por las turbulencias en una sinagoga romana a propósito de Cristo, Claudio expulsó a los misioneros que no eran ciudadanos romanos y retiró temporalmente a esa comunidad el derecho de reunión y esto se fecharía el 41. Murphy-O'Connor identifica la visita de Pablo a Jerusalén de Act 18, 18-22 con la segunda visita de Gal 2, 1 (14 años después de la primera, a fines del 37); luego Pablo debió de dejar Corinto en el 51 y haber llegado el 49. No estamos de acuerdo con esta reconstrucción pues pensamos que hay que identificar el segundo viaje a Jerusalén de Gal 2 1-10 con el que Act 11, 27-30; 12, 25 y Act 15, 1-5.22-23.30 narra como dos distintos y que nuestro autor pasa por alto sin más explicaciones. El primer viaje, tres años después de la conversión (Gal 1, 17-20), pudo ser el 37. El segundo a los catorce años (Gal 2, 1), a contar no desde el anterior sino desde la conversión. Situándolo después del «primer viaje misionero» de Act 13-14 puede mantenerse la fecha de llegada a Corinto el 49. Tiene razón nuestro autor al notar que la inexactitud de Act 18, 1-2 (respecto a la fecha del decreto de Claudio) es paralela a la de Lc 2, 2; ya que el censo de Quirino tuvo lugar el 6-7 d.C. La base principal para fechar la llegada de Pablo a Corinto el 49 y su comparecencia ante el procónsul Galión entre julio y octubre del 51 se encuentra en la carta de Claudio en beneficio de Delfos, cuyos fragmentos han sido descubiertos y publicados entre 1905 y 1970. Ha sido escrita después de la 26 aclamación de Claudio como emperador. Parecen fidedignos los cálculos precisos de Murphy-O'Connor y su conclusión de que el encuentro de Galión con Pablo debió ser entre julio y octubre del 51.

La tercera parte, arqueología, tiene particular interés al señalar que las dimensiones medias para cuatro casas de la clase superior de la época (una en Corinto) son 55 m<sup>2</sup> para el atrium y 36 m<sup>2</sup> el triclinium. El número máximo de personas en el atrium queda entre 30 y 40. La iglesia «en la casa de» sería pues un subgrupo de la comunidad. Una reunión de toda la iglesia se haría acogiendo a unos en el triclinium y a los demás en el atrio, con la consiguiente discriminación (cf. 1 Cor 11, 17-34), incrementada por el diverso menú (mezquindad en las invitaciones que denuncian Plinio el Joven, Juvenal y Marcial). No se ha propuesto nada que de cuenta mejor del detalle de 1 Cor 11, 17-34. No resulta tan convincente el remitir a tres comedores en el Asclepieion de Corinto, donde se han encontrado exvotos de terracota

representando los miembros curados, como incentivo sugerente de la imagen opuesta del cuerpo en 1 Cor 12, 12-31. No hay dificultad en aceptar que el taller en que Pablo trabajaba el cuero se prestaba a ser centro misionero. O que una carta de presentación escrita a mano, como la recibida por Apolo (Act 18, 27) era práctica corriente en el mundo helenístico (cf. 2 Cor 3, 1). Es más llamativo que la idea de recomendarse a sí mismo, la de la publicidad y las recomendaciones escritas sobre piedra (2 Cor 3, 3), queda ilustrada por monumentos de Corinto: como la doble inscripción de Gnaeus Babbius Philinus en el friso y en el pedestal de un pequeño monumento.

Un apéndice presenta el texto griego de la inscripción de Galión basado sobre 9 fragmentos, siendo así que la versión tradicional se basaba sólo sobre 4. A propósito de la bibliografía hay que notar el mérito de la traducción que remite a las versiones francesas correspondientes a los diversos textos. En cambio en lo que atañe a los estudios y comentarios se limita a reproducir la bibliografía del original en francés, como puede verse por las citas de las obras de Conzelmann, Deissmann etc., en versión inglesa. El libro, cuyo interés hemos ponderado a lo largo de la reseña, también nuestro disentiendo en algún punto, concluye con índices de citas escriturísticas, de autores clásicos y general.

R. Trevijano

G. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15*, FRLANT 138 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986) 337 pp.

El autor indica ya en la introducción que 1 Cor 15, 45-46 le dan la clave para responder a la cuestión sobre la posición corintia. Trata primero de 1 Cor 15, 12 y la historia previa. Dado que en el c. 15, como en la entera 1 Cor Pablo habla a toda la comunidad, dice que hay que ver en los τινες del v. 12 por lo menos a los líderes teológicos de la comunidad. Contrasta el v. 12 con las tres explicaciones posibles (negación de toda posibilidad de salvación postmortal, negación de una resurrección futura por considerarla ya presente, rechazo de la corporeidad de la resurrección), y, previamente, con la teoría de la «mala comprensión» paulina. Respecto a esta última, los vv. 35-50 muestran que Pablo sabe algo de los trasfondos dualistas de la negación corintia. En cuanto a la presunta negación de toda salvación postmortal, el indicio más fuerte contra tal explicación queda en vv. 29 y 35 ss. En lo que atañe a la negación del futuro de la resurrección, Sellin arguye con razón que si hubiera espiritualizado el concepto de ἀνάστασις no habría sido preciso rechazarla. Además tal explicación choca con los vv. 13-19. Queda como última posible explicación la negación de la resurrección por la corporeidad vinculada con ella. El v. 12 sólo permite esta cuarta explicación, que encaja también con los vv. 35 ss y 29. Hay que contar pues con un dualismo antropológico en Corinto. A Sellin no le parece satisfactorio el recurso al dualismo platónico cuerpo-alma: por su fundamentación ontológica y no religiosa, y porque el concepto ψυχή (o νοῦς) no desempeña en 1 Cor el papel que cabría esperar en ese caso. Arguye que tanto la antítesis πνεῦμα y ψυχή como también la contraposición Adán-Cristo puede encontrar una explicación a partir de la tradición judeo-helenística representada por Filón.

Sellin juzga que la resurrección de Jesús y la resurrección general de los muertos del tiempo final no habrían sido pensadas conjuntamente en la



época más antigua. Cree que es Pablo quien desarrolla por primera vez tal analogía en 1 Tes 4, 14 ss. Con ello queda atrás la representación de la Parusia como modelo de salvación; pero esto lo encontramos por primera vez en 1 Cor 6, 14. ¿Cómo puede Pablo —se pregunta— dar por supuesto algo que sus adversarios rechazan? Su respuesta es que 1 Cor 6, 14 y 1 Cor 15 no pueden corresponder a la misma carta. 1 Cor 6, 14 pertenecería a la «carta previa» mencionada en 5, 9. Considera que corresponden a la carta previa 11, 2-34; 5 1-8; 6, 12-20; 9, 24-10, 22; 6, 1-11. Se trata (aparte de 11, 2-34) de problemas de la vida cristiana en un ambiente pagano. 1 Cor 6, 1-11 es la sección central de la carta previa que provoca el malentendido que Pablo quiere corregir en 5, 9. Opinamos que estas atribuciones de grandes secciones de 1 Cor (= Cor B) a Cor A —bastante frecuentes desde el comentario de J. Weiss (1910)— se fundan en presupuestos apriorísticos (como el de la unidad temática de Cor A). ¿Por qué no añadir 2 Cor 1, 8-11 como anterior a la alusión de 1 Cor 15, 32? Según Sellin Pablo se contrapone en 6, 12 ss. a una concepción que ve πνεῦμα y σῶμα como contrapartidas que se excluyen. En contra Pablo subraya que el hombre existe como σῶμα. Es Filón quien ha encarrilado dualísticamente la terminología estoica. El sabio de Filón es el pneumático. Ya desde 1 Cor 6 se percibe una contraposición con el dualismo *soma-pneuma* que domina la correspondencia corintia hasta 2 Cor 5. Nuestro autor conecta la teología sapiencial corintia con Apolo. Este fue quien trajo a Corinto el pneumatismo sapiencial judeohelenístico. 1 Cor 1-4 podría corresponder a una tercera carta a Corinto y en tal caso 1 Cor 6, 12 describiría una situación anterior a la agudización de la problemática en torno a Apolo.

Un segundo apartado analiza *el trasfondo histórico religioso: 1 Cor 15, 45 s.* Pablo llega a acuñar el concepto, absurdo para oídos corintios, de σῶμα πνευματικόν, que da la respuesta a la pregunta del v. 35. El v. 45 juega con una interpretación dualista de Gen 2, 7. Pablo presupone un esquema según el cual hay dos hombres primordiales: primero un «pneumático», luego uno «psíquico». El motivo de la doble creación del hombre (Gen 1 27; 2, 7) se encuentra tanto en la obra de Filón sobre la legislación (*Op*) como en su comentario alegórico. En *Op* 134-135 no hay ninguna relación soteriológica de la Idea-Hombre a Adán. El hombre primordial terreno, Adán, intermedio de cuerpo y alma, tiene como tal la opción entre una existencia terrena y otra espiritual. En cambio en el comentario alegórico es ambivalente la misma existencia espiritual del hombre. El *Nous* terreno es Adán (el hombre terreno) el celeste es el Hombre celeste de Gen 1, 27. El hombre (más exactamente el *Nous*) es inmortal sólo en la medida en que es inspirado por el Pneuma. Gen 2, 7 pasa a ser un paradigma de la redención. Desde *All I* 132 resulta comprensible cómo se pudo llegar a una valoración negativa de la ψυχή (tal como se expresa en 1 Cor 15, 46). El hombre celeste es una figura que ha de entenderse desde la soteriología. Los τέλει, los pneumáticos, corporizan al hombre celeste. Adán es potencialmente inmortal, pero todavía necesitado de redención. Sólo el *Nous* puede recibir al Pneuma. El cuerpo obstaculiza al *Nous* en su redención. El *Nous/Anthropos celeste* es no sólo ejemplar del redimido, sino fuente y medio de la redención. Esta consiste en el conocimiento, que traslada al hombre de lo perecedero a la esfera de lo imperecedero, en que todo es Espíritu. Hacerse espíritu significa desmundanizarse sobre todo desligarse del cuerpo. El *Nous* terreno se mantiene mortal (aún sin vinculación con el cuerpo) si Dios no le proporciona el Pneuma. La ruptura propia, el paso de una situación on-

tológica a otra, ocurre ya en vida del hombre. Por eso la muerte no tiene ninguna importancia decisiva para el sabio. El redimido ya no es cuerpo y alma, *σῶμα* y *νοῦς* sino Pneuma. El hombre es, pues, o terreno o enteramente Pneuma. Sellin considera que Filón no ha desarrollado él mismo la ontología y soteriología discernible en sus escritos, sino que queda en una tradición alejandrina (Sab, Aristóbulo), en que ideas neopitagóricas y del platonismo medio determinan la exégesis del A.T. Pero una serie de rasgos peculiares que Pablo critica o relativiza en los corintios, se reencuentran en Filón. Se aclara así el enigma de la cristología corintia: Cristo, como el sabio por antonomasia, ha llegado a ser un Logos, el verdadero «hombre» y con ello portador de salvación para los demás hombres. 1 Cor 15, 48 debe de entenderse como aclaración polémica del v. 45. Lo que sostienen los corintios ontológicamente, lo cambia Pablo escatológicamente. Está inclinado a reconvertir la alegoría ontológica (dos hombres primordiales) en tipología escatológica (dos Adán). Sellin señala que la explicación gnóstica (Reitzenstein, Jonas) de la contraposición «psíquico-pneumático» es insatisfactoria. La mejor explicación queda en derivarla de la antítesis en la utilización de Gen 2, 7. Pablo es el testimonio más antiguo de esta terminología (1 Cor 2, 15); pero ya *ψυχή* en sentido negativo queda atestiguado por Filón. Respecto al problema de una «gnosis» corintia, Sellin concluye que ni Filón puede contarse entre los gnósticos (por su concepción de la creación del mundo), ni lo pueden ser los corintios. El gnosticismo constituye una evolución posterior del pneumatismo sapiencial. Los motivos predilectos del gnosticismo se encuentran en buena parte ya en Filón; pero la dirección va exclusivamente de Filón a la gnosis y no a la inversa. Sellin opina que el gnosticismo pudo surgir paralelamente en la diáspora judeohelenística y en el cristianismo y muy pronto se influyeron mutuamente. Ambos son ramas de la antropología dualista sapiencial. Los negadores corintios son pneumáticos de proveniencia judía alejandrina.

La tercera sección de esta obra analiza la *argumentación paulina en 1 Cor 15 (Exégesis)*. En el trasfondo de la comparación de cuerpos (vv. 36-44a), como en 2 Cor 5, queda un dualismo cuerpo-espíritu como el representado por Filón de la forma más crasa. Sobre todo vv. 42-44a dejan claro que se trata de un dualismo de existencia pneumática y terrena. Los vv. 44b-50 expresan que entre la existencia-Adán y la existencia-Cristo/Pneuma no hay continuidad, no hay constante antropológica. La conclusión de vv. 51-58 desata las antítesis dualistas de cuño helenista. Los vv. 51 ss. muestran que ha de entenderse 1 Cor 15 como respuesta a un dualismo antropológico. Queda claro por vv. 53-54a que el modo de existencia físico (terreno) del hombre es explicado por Pablo como desnudez. Inverte la metáfora filoniana (redención como desnudez): ahora como mortales estamos desnudos.

En 1 Cor 15, 1-34 Pablo expone la necesidad teológica de la resurrección de los muertos. La base de la argumentación queda en la eficacia del *kyrgma* (vv. 1-11). En el v. 8 Pablo no se denomina «abortivo» como apóstol, sino con respecto a su existencia precristiana. La metáfora está tomada del círculo de ideas de la antropología corintia: uno que vive sólo biológicamente (como hombre natural) está espiritualmente muerto. Los vv. 12-19 desarrollan la consecuencia cristológica de la negación de la resurrección de los muertos. Los vv. 20-28, la dimensión cósmica de la resurrección de Cristo. La contraposición con los corintios (en línea con U. Luz y D. J. Doughty, frente a la de E. Käsemann y J. M. Robinson) no atañe al problema del presente y futuro de la salvación, sino al modo y manera de la existencia cris-

tiana como tal (en presente y futuro). La apocalíptica no sirve a Pablo para subrayar una reserva escatológica, sino para destacar una consecuencia soteriológica. Los vv. 20-28 son más bien el esbozo paulino contra una teología que limita la salvación al *voûç* en su relación con el Pneuma y abandona el mundo a sí mismo. Los vv. 29-34 presentan las consecuencias existenciales de la negación.

Hemos leído la obra de Sellin después de publicado nuestro estudio sobre el mismo tema en *Salmant* 33 (1986) 275-302. La diferencia es sustancial. Veíamos en 1 Cor 15 la corrección de Pablo, que había enseñado un dualismo ético, a las consecuencias escatológicas que habían deducido algunos corintios desde su dualismo antropológico. Pablo corrige este último e instruye sobre un dualismo escatológico matizado. Lo hace desde una comprensión unitaria de escatología, soteriología y cristología, que le parece cuestionada por los negadores de 1 Cor 15, 12. Mantenemos esta explicación, convencidos de que «non sunt multiplicanda entia sine necessitate». Sellin trata de precisar el carácter del dualismo antropológico de los corintios y su derivación, probablemente a través de Apolo, del pneumatismo sapiencial alejandrino. Es la explicación ya adelantada por R. A. Horsley; pero sin llegar al extremo de éste al entender que los corintios veían a Cristo sólo como un *mistagogo* de la Sabiduría. No somos especialistas de Filón como para poder discutir ahora la reconstrucción que ofrece Sellin sobre el pneumatismo sapiencial filoniano; aunque sí dudamos que sea de tan clara aplicación al caso de los corintios. Tampoco estamos de acuerdo con el recurso a la distribución de 1 Cor entre dos o tres cartas, que nos produce la impresión de un «*deus ex machina*» para facilitar la tesis. Nos distanciamos también de Sellin en el carácter de la polémica, que entendemos como una discusión «intra muros ecclesiae» (cf. 1 Cor 1, 5-9; 15, 31), más que como una contradicción a una grave tergiversación del mensaje evangélico. Pero coincidimos con él no sólo en la opción por la última de las cuatro posibilidades de interpretación de 1 Cor 15, 12, sino en otros aspectos accesorios, como el descartar el gnosticismo en Corinto.

R. Trevijano

V. Mannucci, *La Biblia como Palabra de Dios. Introducción General a la Sagrada Escritura* (Bilbao: Desclée de Brouwer 1985) 364 pp.

Sobre los contenidos y cualidades de este excelente manual de Introducción General a la Sagrada Escritura cf. mi recensión en *Salm* 30 (1983) 94-6. El hecho de que se haya publicado ya la sexta edición italiana indica la aceptación y el interés que tenía la traducción de esta obra a nuestra lengua, y en este sentido hay que agradecer a la editorial Desclée su servicio. Desgraciadamente éste no ha sido todo lo bueno que podía y debía ser. Y a ello me voy a referir en esta nota, que se centra en la presentación y traducción españolas de un libro que, por estar destinado a servir de manual en seminarios y facultades de Teología, debían haber sido particularmente cuidadas. No ha sido así, por desgracia. Veamos en concreto por qué.

En primer lugar voy a referirme a las notas bibliográficas. Un esfuerzo de adaptación, tanto por parte del traductor, como de la editorial, para poner las ediciones españolas de los libros citados por el autor, hubiera sido bienvenido por parte sobre todo del alumno que ha de usar el manual. Se ha hecho esto casi únicamente en la bibliografía general y en las bibliogra-

fias al comienzo de cada capítulo; también en algún caso aislado, al citar algunas ediciones y traducciones españolas de los Padres de la Iglesia (p. e. p. 24). Pero ahí acaba todo. Ni siquiera las obras de uso fácil para el estudiante y que existen en castellano, han sido citadas en esta lengua; pensamos p. e. en el comentario al Génesis de G. von Rad (cf. p. 18 y *passim*), el *Mysterium Salutis* (p. 18 y *passim*), la *Teología de la Revelación* de R. Latourelle (ibid., aunque sí se cita la traducción en p. 27), los artículos de *Concilium* (p. 161), los del diccionario *Sacramentum Mundi* (p. 18 y *passim*), etc. Se llega incluso a casos tan curiosos, como el de conservar la cita de la obra de L. Alonso Schökel, *Il dinamismo della Tradizione*, sin percatarse de que en este libro no se hace otra cosa que traducir al italiano las páginas de este autor, que se encuentran en el Comentario a la Dei Verbum dirigido por él en la BAC (cf. p. e. p. 39 y *passim*); y se retraduce del italiano la obra del mismo, *La palabra inspirada*, poniendo en nota el título español y las páginas de la edición italiana (cf. p. e. las pp. 165-168). En este apartado la obra deja mucho que desear.

Pero hay algo todavía más grave por sus consecuencias para el alumno. En efecto, se traduce el texto de la Dei Verbum (y de los esquemas previos) directamente de la versión italiana, en lugar de hacer una traducción directa del latín o de tomar una de las traducciones existentes en nuestra lengua. Y aun esto se hace mal, dando un sentido contrario al que tiene el texto conciliar. P. e. en p. 153, se traduce DV 11 así: «Por la composición de los Libros Sagrados, Dios enaltece y se sirve de los hombres por la posesión de sus facultades y capacidad...»; compárese con la versión del Comentario de la BAC a la Dei Verbum: «En la composición de los Libros Sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos...». Cf. también la mala traducción de otro párrafo del mismo n. 11 de DV en p. 237 (final) y 238 (columna V). En esto tampoco se puede alabar al traductor.

Lo peor de todo, con ser ya bastante serio lo dicho, es que parece que el traductor no conoce bien la lengua italiana. No es una o dos veces, sino demasiadas, las que esto ocurre, con lo que el texto se hace incomprensible o dice lo contrario de lo que el autor quería. Veamos algunos ejemplos más llamativos. P. 158: «se ha diventato» por: han acontecido; p. 194: Gdt, abreviatura italiana de Jdt (dos veces); p. 237: «miliario» por: miliar o mojón; p. 238: «portada» (portata) por: importancia; p. 240: «sorprendente» (soppressa) por: suprimida; p. 240: «no trata de resaltar» (se ne mette in risalto) por: se pone de relieve; p. 240: «por medio de una definición meramente negativa...» (da una formulazione finora negativa) por: de un formulación hasta ahora negativa; p. 241: «sobre la demanda de König» (sulla scia di König) por: en la línea de König; p. 243: «el proyecto revelatorio» por: revelador; p. 244 l. última y 245, l. 1-6: totalmente mal traducido e incomprensible; p. 245: «atender» por: estar atento; p. 247: «Demos» (demmo) por: Ya dimos; p. 248: «Haifa» (dos veces) por: Jaffa; p. 249: «intentar» (prendere) por: tomar; p. 251: párrafo 2º, todo él mal traducido; p. 253: «El antiguo» por: Lo antiguo; p. 263: «el P. Ricoeur» por P(aul) Ricoeur; p. 274: «interpretar no equivale simplemente con la recuperación» por: no coincide simplemente con la recuperación; p. 275: «inspirada al tardío Heidegger» por: inspirada en el último Heidegger; mal también el párrafo 4º de la misma página; p. 280: «en 1957 desconoce en Londres» (escono) por: se publican en Londres; p. 281: «invertibrar» por: vertebrar; p. 286, párrafo final: todo mal traducido; p. 291, n. 67: «de la que P. S. trama elogios» (tesse elogi) por: hizo grandes elo-

gios; p. 292: «los maestros del recelo» por: los maestros de la sospecha; todo este párrafo está mal traducido; p. 300: «se animó a formular» (si accingeva a formulare) por: se disponía a formular; p. 301: «habernos dado» (avervi dato) por: haberla dado; p. 301: «cuando la Comisión» (anche se la C.) por: aunque la Comisión; pp. 302-3: he contado hasta doce faltas de traducción; p. 306: «tenemos algo que hacer» (abbiamo a che fare) por: entramos en relación con; p. 307: mal traducido el párrafo final; p. 309: hay que rehacerla entera; etc. etc.

Me parece sencillamente excesivo. Si a esto se añade la gran cantidad de erratas de imprenta (aunque uno no sabe si son de imprenta o del traductor algunas de ellas, como p. e. el insistente «recavar» por recabar de pp. 115, 247, 252...), la conclusión a que se llega es que se ha hecho un mal favor a los estudiantes, y al lector en general, que quieran estudiar la Introducción General a la Sagrada Escritura. El libro resulta así oscuro casi siempre, falseado muchas veces y sin saber exactamente cuál es el pensamiento del autor en no pocos casos. Por tanto no nos queda más remedio que pedir a la Editorial, por el bien de los estudiantes y por el propio prestigio de los editores, que prepare una nueva edición correcta, que escoja un traductor verdaderamente conocedor de la lengua original, que cuide más la corrección de las pruebas, que añada las obras españolas donde las hay y con su paginación exacta y que, si quiere hacerlo bien de verdad, recoja los ejemplares aún en venta de esta edición, que no hace ningún favor a nadie.

J. M. Sánchez Caro

P. D. Hanson, *L'Écriture une et diverse. Interprétation théologique* (Paris: Les Éditions du Cerf 1985) 178 pp.

Este libro, que corresponde al n. 122 de la conocida colección «Lectio Divina», es la traducción de *The Diversity of Scripture. A Theological Interpretation*, publicado en Philadelphia, Pensilvania, USA, por la Fortress Press en 1982. Su autor es el teólogo y escriturista sueco-americano de confesión luterana Paul D. Hanson, profesor de Antiguo Testamento en la Harvard University de Cambridge, Massachusetts. Se trata de un ensayo de teología bíblica centrado en la cuestión, que tanto preocupa desde hace bastantes años, de la unidad y diversidad de la Escritura. Trata de situarse entre dos líneas divergentes de interpretación: la inmovilista, que supone que en la Sagrada Escritura se nos dan unos esquemas inamovibles para siempre y por supuesto irrenunciables, pues están teñidos de la inerrancia de la Escritura divina, y la escéptica, que no reconoce una línea posible de interpretación bíblica, pues en la Escritura se dan muchas, variadas e irreconciliables líneas teológicas de interpretación de la realidad. El autor rechaza tanto la armonización superficial, que intenta la primera corriente de pensamiento (propia, aunque no exclusiva, de todos los integristas o fundamentalismos bíblicos), como la renuncia a construir una teología bíblica, una visión teológica de la realidad a partir de la Biblia (propia, aunque tampoco exclusiva, de no pocos biblistas cultivadores de los métodos histórico-críticos). Su aportación específica consiste en ahondar en las tensiones («polarities» en la lengua original, «antagonismes» en la traducción francesa) propias de los escritos bíblicos. Analiza dos tensiones específicas del Antiguo Testamento: la tensión estructura/reforma, que él descubre sobre todo en el antagonismo

reyes/profetías, y la tensión visión ideal/pragmatismo, que encuentra representada sobre todo en la apocalíptica continuadora del impulso profético y el sacerdocio comprometido en la realización política. A partir de aquí, expone cómo Jesús, el Mesías, habría encarnado en sí mismo ambas tensiones, legando esta herencia, incómoda, pero enriquecedora a su Iglesia. En la segunda parte de su ensayo intenta una aplicación de lo expuesto a la realidad actual de la vida cristiana, presentando dos casos concretos: cómo el mantenimiento de esta tensión nos ayuda a un mantenimiento y a un purificación constante de los símbolos religiosos derivados de la Biblia, de manera que no se constituyan en ídolos justificadores de la opresión, ni sucumban sin más a las críticas, tantas veces justificadas, de su uso partidista; y un intento de presentar el ámbito en que a partir de la Biblia habría que llegar a tomar decisiones concretas sobre problemas actuales y determinados, sorteando dos extremos, a saber, tanto la absurda pretensión de que todo encuentra una solución y una receta en la Biblia, como la tentación de huir de la realidad y refugiarse en un idealismo descomprometido.

Una exposición tan inevitablemente sistemática impide presentar todos los matices tan ricos e interesantes de este ensayo. Tanto el análisis, lleno de sugerencia y sabiduría, de las dos tensiones tipo, como el estilo de interpretación de la realidad a partir de la Biblia, interpretada a partir de los presupuestos ofrecidos, suponen un tomar en serio la diversidad de las corrientes bíblicas en el interior mismo del Libro santo, así como un reconocimiento de cuanto nos ha enseñado la exégesis crítica y la reflexión hermenéutica actuales. Sobresale en todo el ensayo una apreciable orientación ecuménica, así como una equilibrada descripción del papel de la comunidad creyente en este proceso de interpretación. Sobre todo esto último es digno de resaltar en un teólogo y escriturista de confesión luterana, y refleja la recuperación que los biblistas norteamericanos de confesión protestante están llevando a cabo del papel de la comunidad en la interpretación de la *Sagrada Escritura*. En su conjunto es un ensayo sugestivo, equilibrado y lleno de matices, que se leerá con interés y provecho, y que puede ayudar a ir encontrando el camino de solución a la crisis de la teología bíblica, nacida del descubrimiento de las distintas, y a veces aparentemente irreconciliables, teologías existentes dentro de la misma Biblia. Pero, y esto no es menos interesante, ayudará también a descubrir cómo puede llevarse a cabo un diálogo entre interpretaciones tan distantes de la Escritura, como las que hacen los diversos movimientos de liberación actuales dentro de la Iglesia y las de los exégetas y pastores de Iglesias más tradicionales en Europa y Norteamérica, evitando anatemas rápidos e irreflexivos de los unos a los otros y armonizaciones superficiales que a nada conducen. Y esto último, sin duda, es uno de los mayores atractivos que tiene la lectura de este ensayo.

J. M. Sánchez Caro

J. A. Sanders, *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism* (Filadelfia: Fortress Press 1984) XVIII+78 pp.

He aquí un pequeño libro, que es, sin embargo, muy interesante. El autor, conocido por sus estudios sobre el canon y especialmente por su intento de promocionar lo que denomina «canonical criticism», y que podemos traducir como análisis histórico del canon o crítica canónica, expone en las

breves páginas de esta conocida colección de «Guides to Biblical Scholarship», su proyecto. Lo hace de manera compendiada y relativamente clara. Por el interés que tiene este método para el biblista español, haremos una síntesis relativamente amplia de su exposición, a la que añadiré algunas observaciones finales.

El punto de partida es la relación entre el canon bíblico y la comunidad en que nace; ambos van unidos y no se pueden entender separados. Este ha sido el gran fallo de parte importante de la actual crítica literaria e histórica de la Biblia, que prácticamente ha «descanonizado» la Biblia y ha prescindido de la comunidad creyente, que es su contexto natural, la de ayer y la de hoy. De aquí se ha llegado a ciertos excesos, como el considerar sólo importante lo que es «históricamente original», despreciando el resto. De aquí también una cierta mala comprensión de la inspiración bíblica, demasiado centrada en la obra del autor bíblico. El modelo de la crítica canónica defiende una actuación del Espíritu que va desde el autor original del primer texto, hasta la forma final canónica de la Biblia. En este sentido recuerda con razón el autor, que no es canónico el profeta Jeremías, sino el libro que nos ha llegado con su nombre. Y subraya que sólo de este modo puede entenderse que la Biblia sea toda Palabra de Dios.

¿Supone esto un abandono de todos los progresos conseguidos con los métodos histórico-críticos? De ninguna manera. Lo que propone es usarlos de diferente modo. Y eso es lo que intenta la crítica canónica, que ha aprendido mucho, tanto de ellos, como de la última aplicación de la hermenéutica a la Escritura. En cierto modo, prosigue el autor, la crítica canónica es una nueva disciplina bíblica que se debe usar al lado de las ya conocidas. Su objeto es ofrecer una serie de instrumentos, que ayuden a leer la Biblia a través de la comprensión que de ella ha tenido en el pasado el proceso canónico; además de ofrecer una orientación para reavivar y revitalizar el verdadero concepto de canon, como libro de las sinagogas y de las iglesias.

Pero, ¿en qué consiste esta crítica canónica? Se compone sustancialmente de dos actividades principales: el estudio del proceso canónico y la práctica de la hermenéutica canónica. El proceso canónico es la historia del canon, pero no la historia externa, sino la historia interna del canon a partir de la misma Biblia. Se lleva a cabo mediante la actuación de una perspectiva particular. Lo característico del canon es su adaptabilidad y su estabilidad. El texto o la tradición canónica surge cuando uno u otro se recitan repetidamente, hasta fijarse en una fórmula concreta; pero a la vez adquiere un nuevo significado el mismo texto según que varíen las circunstancias históricas o sociológicas de la comunidad que lo repite: es adaptable a la vida de la comunidad, tiene una pluralidad de sentidos o significados. La tarea de este método nuevo consistiría en descubrir la función de las tradiciones autorizadas (con autoridad) en las comunidades creyentes. Lo que se pregunta no es qué forma literaria tiene tal texto, cuál es su redacción primitiva; sino qué autoridad o valor pone el que transmite la tradición en esa tradición, cómo la usa. Para descubrir esto utiliza una técnica semejante a la técnica midrástica judía: intenta descubrir los nuevos usos y significados que la comunidad va dando, según su historia, al texto o tradición autorizados. Se descubre así que la función del canon ha sido siempre la de responder a las dos cuestiones, esencial y existencial de la comunidad: cuál es la identidad de esa comunidad, qué es, y cómo debe actuar, cuál es su estilo propio de vida. Por tanto, el proceso canónico (canonical process) se compone esencialmente de selectividad de textos o tradiciones y de repetición de esos

textos y tradiciones con una interpretación propia. La selectividad se haría en el interior de las comunidades, sin intervención de autoridades que deciden; se hace a través del tiempo, es un proceso. El paso siguiente sería la repetición de esos textos así seleccionados. Y finalmente la comunidad daría un carácter sagrado a esos textos que ha seleccionado, transmitiéndolo a otras generaciones. Así es como empezaría a existir el canon propiamente dicho. No sólo la forma final del canon (aquí el autor entra en polémica con el camino seguido por B. S. Childs), sino las diversas formas canónicas que se han ido sucediendo a lo largo de la historia hasta su estadio final.

La segunda tarea de la crítica canónica es la hermenéutica canónica (canonical hermeneuticals). Se trataría de buscar la forma canónica de un texto o tradición a partir de la interpretación o hermenéutica, que los autores bíblicos y los mismos textos escritos dan a ese texto. Para ello es preciso investigar dos puntos. El primero consiste en buscar las tradiciones propias de la comunidad o propias del saber de otros pueblos, que se reflejan en un determinado pasaje; es decir, tratar de hallar lo que son tradiciones propias de la comunidad y lo que son adaptaciones o préstamos de otros contextos extracomunitarios. El segundo punto consiste en investigar cómo funcionan esas tradiciones en un pasaje bíblico determinado: es decir, descubrir cómo han sido adaptadas y qué significado nuevo tienen. Esa adaptación, afirma el autor, a partir de estudios ya hechos, parece seguir un cuádruple proceso: su transformación en tradiciones monoteístas, su interpretación o hermenéutica teocéntrica (todo se refiere a Dios), su referencia a un Dios que tiene especial preferencia por lo débil y desposeído, su peculiar modo de adaptar y dar un nuevo significado a la sabiduría de otros pueblos, consistente en despojarlas de su politeísmo, expresarlas monoteísticamente, referirlas a Yahveh y, finalmente, referirlas a Israel. Estos puntos, advierte el autor, no siempre se dan completos. Pero marcan un itinerario que se debe recorrer con cada texto.

Con ambos procedimientos se logra no sólo reconstruir en cierto modo el itinerario o proceso canónico de la Sagrada Escritura, sino que se descubren las claves para leer canónicamente la Escritura, al percibir las claves de la adaptación del texto a las circunstancias concretas de la comunidad, tanto sociológicas como históricas. No obstante, el método no está aún totalmente precisado y queda aún trabajo por hacer. Varias tareas señala el autor como pendientes: es necesario más estudio e investigación sobre el período de la clausura del canon; es preciso continuar el trabajo de develar la hermenéutica oculta en cada línea de la Biblia; hay que analizar la estructura de libros bíblicos enteros o al menos conjuntos amplios; es necesario establecer una clasificación canónica aceptable de las nuevas significaciones que han ido asumiendo los conceptos, figuras o textos en el proceso de formación del canon bíblico; habría que intentar la búsqueda de un pasaje bíblico que pueda ser leído, si es que esto es posible, con un sentido unívoco siempre y no pueda ser interpretado de manera distinta a partir de distintas hermenéuticas; conviene precisar siempre cómo funcionaba cualquier tradición en el texto y qué tipo de interpretación se derivó de ello.

Peró quizá lo principal que es preciso hacer es continuar el estudio de casos concretos, aplicando el método señalado, de modo que se puedan ir elaborando reglas inductivamente. Para ello el autor propone el empleo de la historia de las tradiciones y el uso del midrás comparativo, sin perder jamás la atención al tipo de interpretaciones que esa tradición va generando en los nuevos contextos en que es repetidamente recitada por la comu-



nidad. Esto se puede hacer, afirma el autor, con lo que él llama el método del triángulo. Es decir, un análisis del texto, en el que siempre se tenga en cuenta la interrelación de tres factores claves en el proceso canónico: 1) el texto tradición, que se recita repetidamente; aquí es preciso estudiar a fondo su significado, y para ello es útil la crítica literaria; 2) el contexto histórico y sociológico al que se dirige el texto, teniendo especialmente en cuenta las necesidades de la comunidad a la que habla el texto; 3) la Palabra de Dios, que actúa como nexo entre el texto y el contexto (antiguo o actual), que acontece en la conexión de texto y contexto: esa Palabra de Dios es distinta según que es distinto el contexto y también, naturalmente, según quiere el Espíritu, que es siempre libérrimo.

Hasta aquí la más bien larga exposición del contenido de la obra de Sanders. ¿Qué decir de ella y, en general, de la crítica canónica, que describe y propugna? En primer lugar, merece esta manera de afrontar el conocimiento de la Biblia una valoración positiva y esto por varias razones: se rescata una manera de leer la Biblia como conjunto, frente a la fragmentación a que puede llevarnos, y de hecho nos ha llevado, un exceso en el uso de los métodos histórico-críticos; se pone de relieve la importancia de la cuestión del canon desde un punto de vista bastante original, frente a relativismos excesivos, como los de ciertos exegetas y los de J. Barr últimamente; es también positiva la integración que hace de los hallazgos de la crítica bíblica en la cuestión del canon, frente a fundamentalismo o integrismos hoy revividos; además incorpora de modo natural la hermenéutica a la cuestión del canon, sin caer en los excesos de ciertas defensas de un canon dentro del canon; sobre todo recupera la dimensión comunitaria, como exigencia para abordar la cuestión del canon e interpretar la Biblia, frente a una exégesis que trabaja con el texto aislado de ella.

Pero, naturalmente, la lectura de este libro, y de otras de sus obras, nos suscitan también preguntas inevitables. ¿No está nuestro autor ofreciendo algo tan obvio, al menos en el catolicismo, como es la necesidad de leer la Escritura Sagrada en el contexto comunitario natural a la Biblia, que hoy es para un cristiano la Iglesia? ¿No es esto lo que, sin tan complicados vericuetos están llevando a cabo otros biblistas a partir de una aplicación de la hermenéutica contemporánea, que nos ha descubierto la pluralidad de sentidos en los textos y nos invita a «relecturas» constantes incluso en el interior mismo de la Biblia (cf. p.e. los trabajos de Dreyfus)? Por otro lado, ¿no habría que precisar mejor cómo interviene Dios en todo este proceso canónico? Y, ¿cómo se insertan en este proceso las decisiones de la autoridad a la hora de proponer autorizadamente un canon bíblico concreto a la comunidad? Por lo demás, me temo que desde el lado protestante, se le achacará a Sanders, que está «catolizado» sin darse cuenta, al proponer un factor extrabíblico, la comunidad, la Iglesia, a la hora de determinar el canon bíblico.

Sea como sea, la iniciativa es de gran interés y merece seguirse atentamente. Perdone el lector esta larga recensión. Pero considero que, si le ha ayudado a descubrir un nuevo movimiento naciente, que no carece de interés para el exegeta católico, habrá merecido la pena a pesar de todo.

J. M. Sánchez Caro