

1) ESTUDIOS PAULINOS

R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*. WUNT 71 (Tübingen: J.C.B. Mohr 1994) XIV, 509 pp.

Puesto que la historia del cristianismo primitivo y la configuración de sus convicciones teológicas quedan vinculados inseparablemente, la cronología paulina entra en los prolegómenos de la teología neotestamentaria. El autor pasa revista a la investigación crítica, con abundancia de cuadros sinópticos, y constata que, si bien los últimos esbozos cronológicos propuestos coinciden en su escepticismo con respecto a la validez del encuadre histórico de Hch, hasta ahora tampoco han llevado a unos resultados de alguna manera concordantes; tanto en lo que atañe a la secuencia de las cartas paulinas, como al curso de su misión y a las fechas concretas.

En la investigación más reciente, la mayoría de los investigadores reduce los viajes a Jerusalén a los tres atestiguados por las paulinas (Gal 1,18; 2,1; Rom 15,26-28); pero aún mantiene partidarios Lucas con sus cinco viajes. El panorama de la historia de la investigación deja claros dos movimientos contrarios. Tras el descubrimiento de la inscripción de Galión, el desarrollo llevó a una concentración en las determinaciones temporales. Los intentos del último decenio por liberarse del encuadre de Hch han llevado más bien a nueva confusión. A Riesner le parece justificado hablar sólo de una *relativa* prioridad de las cartas paulinas sobre los datos cronológicos de Hch. Sin los datos de Hch parece imposible obtener fechas concretas de la cronología paulina. Las grandes variaciones entre las diversas propuestas se deben sobre todo a que los investigadores ligan sus reconstrucciones a uno o dos sucesos particulares.

Nuestro autor toma como punto de partida el claro consenso de la investigación sobre la autenticidad (ya que no la unidad) de Rom, 1-2 Cor, Gal, Flp, 1 Tes y Flm. La primera parte de su trabajo: «Primitiva cronología paulina - De Jerusalén a Acaya» intenta transmitir fechas concretas o relativas de la actividad del Apóstol relacionando datos de las paulinas y Hch con certezas de fuera del N.T.

Procede mediante un análisis detenido del amplio abanico de las opciones propuestas por investigadores recientes. Provee también una confrontación minuciosa de un amplio elenco de fuentes antiguas. Analiza con rigor las posturas que descarta; sin que ello obste a que, a veces, algunas de sus propias perspectivas parezcan apoyarse también en conjeturas. En lugar de enumerar todas las cuestiones que va planteando, optamos por señalar sus respuestas a algunas de las más significativas:

Sobre *la fecha de la crucifixión de Jesús*, si bien antes se mencionaban como fechas posibles todos los años entre el 26 y el 36, en el último decenio suelen darse cuatro de los que quedan entre el 28 y el 33: 36, 27, 33 y 30. Regularmente el punto de partida del cálculo son los datos de los evangelios, que encajan mejor con el 30, que con el 27 o el 33. Con independencia de éstos, pueden manejarse con alguna seguridad dos corrientes de tradición. En la tradición litúrgica, siempre muy conservadora, el ciclo pascual de Hipólito, que reproduce la del siglo II, presupone probablemente el a. 30 como fecha de la muerte de Jesús. Lo mismo vale del antiguo ciclo pascual alejandrino, de interesantes conexiones con el calendario solar esenio. Estaba también muy difundida la fecha del consulado de Rubellius y Fufius Geminus (a. 29), de la que Tertuliano es el primer testigo; pero esta tradición, procedente de Egipto (donde los años comenzaban el 29 de Agosto), puede también remitir a la pascua del 30. Riesner concluye que una consideración crítica de la tradición eclesiástica antigua remite al 7 de Abril del 30; la fecha a la que se inclinan la mayoría de los investigadores actuales.

El intermedio de seis o siete años entre la crucifixión de Jesús y la lapidación de Esteban aparece en más de una tradición. Esto encajaría con la colocación del martirio de Esteban en el intervalo sin procurador del 36/37; pero también Pilato pudo ser condescendiente con el Sanedrín el a. 31, tras la caída de Sejano, y tampoco se precisa una actuación del Sanedrín en un caso de tumulto con linchamiento.

Sobre *la fecha de la vocación de Pablo*, una antigua tradición extiende las apariciones del Resucitado durante año y medio y otra coloca la vocación de Pablo el segundo año tras la Ascensión. Si se mantiene la vinculación histórica entre el martirio de Esteban y la vocación de Pablo nos quedamos en la alternativa entre el 31/32 o el 36/37. A Riesner le parece más fundada la tradición que coloca la vocación del Apóstol el año segundo tras la crucifixión, que se encuentra en numerosas fuentes antiguas parcialmente independientes. A partir de 2 Cor 11,32-33 sólo se deduce que Pablo tuvo que huir de Damasco antes de la muerte del rey nabateo Aretas IV (a. 40). Tras su dispersión de Jerusalén (sospecha que el 31/32), los helenistas pasaron en diversas etapas a la misión a los paganos. Intentos misionales en el suelo materno judío o en su vecindad inmediata pudieron motivar las medidas persecutorias de Herodes Agripa I al comienzo de su reinado, el 41 o, a más tardar, el 42. Riesner conjetura que el origen de la misión petrino-paulina a partir de una situación de persecución dificultó una solución fundamentalmente teológica de las

cuestiones pendientes, que deberían contar con asentimiento general y que aquí queda una de las raíces del conflicto frente al que se encontró Pablo.

Sobre *el edicto de Claudio* traza el cuadro siguiente. Fue una medida de castigo por los choques violentos que suscitó la predicación mesiánica cristiana, incluyendo profecías apocalípticas, en las sinagogas romanas. Suetonio y Hch coinciden en que hubo expulsiones que alcanzaron posiblemente a un amplio círculo de personas. Queda insegura la relación de estos sucesos con la prohibición de asambleas mencionada por Cassius Dio. Si la ejecución del edicto se redujo a una expulsión en grado menor, se hace comprensible el silencio de Josefo, Tácito y Dio. Una datación por Dio de la medida prohibitiva el 41 no es del todo segura por el contexto literario y no puede utilizarse como punto fijo de la cronología paulina. En cambio hay una congruencia no intencionada, y por eso mismo más de atender, de Hch y Orosio con la fecha del 49. Un edicto antijudío dicho año encaja con lo que sabemos de la política religiosa de Claudio en su última época, la situación peculiar en Roma y el resto de la historia del cristianismo primitivo.

Tras discutir los datos epigráficos y literarios llega al 51/52 d.C. como fecha más tardía del año de proconsulado de Galión en Acaya y señala la posibilidad de que dejase el cargo, antes del fin anual de la navegación, en octubre del 51. Consideraciones históricas le hablan a favor de que la presentación de Pablo, que llevaba ya año y medio en Corinto, ante el procónsul tuviera lugar hacia el comienzo del mandato de éste. Coloca así la llegada del Apóstol a la ciudad hacia febrero/marzo del 50. Una fecha para el abandono por Pablo de Éfeso al comienzo del 55 encaja bien con la demás cronología paulina. Coloca la detención de Pablo en Jerusalén en Pentecostés del 57. Félix habría ejercido como procurador en Palestina por lo menos desde el 52, y probablemente ya desde el 49, hasta el 59. Pablo habría llegado a Roma a comienzos del 60.

La segunda parte: «Estaciones de la estrategia misional paulina» intenta una correlación entre los datos cronológicos conseguidos, las fases de la actividad paulina visibles por sus cartas y el marco de Hch. En la primera secuencia de sucesión geográfica de las actividades del Apóstol, a partir de su retrospectiva autobiográfica en Gal, nuestro autor coloca Gal tras un tiempo indeterminado después de la segunda visita a Jerusalén de Gal 2,1; pero, curiosamente, pasa por alto el incidente de Antioquía (p. 205). Traza la segunda secuencia para la misión en Grecia a partir de 1 Tes: Filipos, Tesalónica, Atenas y 1 Tes. Presenta como más cuestionable una tercera secuencia vinculada con la colecta: Éfeso, 1 Cor, Troas, Macedonia, plan de visitas a Judea, Corinto y más allá, 2 Cor, Corinto, Rom, plan de viaje a Jerusalén, Roma y España. Si no queremos quedarnos en la constatación de tres secuencias descoordinadas, no queda sino intentar una combinación crítica con los datos de Hch y otros.

Junto a los motivos de la estrategia misional paulina observados por la investigación, trata de aclarar los movimientos geográficos de Pablo a

partir de sus cartas y de Hch; pero también busca entenderlos desde el trasfondo de una profecía sobre la misión escatológica como Is 66,19. La relación entre Rom 15,16-28 e Is 66,18-21 es clave de su argumentación. Sostiene que, según la concepción probable en aquel tiempo y las identificaciones rabínicas más tardías, los territorios indicados en Is 66,19 serían: Tarso, Cilicia, Lidia, Misia, Bitinia, Macedonia y el lejano oeste.

Frente a dos datos problemáticos (el censo de Quirino y la revuelta de Teudas), donde probablemente sigue a fuentes que acaso ya no podía verificar, Lucas ofrece determinaciones cronológicas que se muestran llenas de sentido al compararlas con los datos de la historia profana; y esto en al menos seis casos, tanto directamente (año 15 de Tiberio) como indirectamente (hambre bajo Claudio, muerte de Agripa I, edicto de Claudio, gobierno de Galión, rebelde egipcio, cambio de Felix a Festo). Aquí se apoyaría en su propia experiencia o en investigación directa. Riesner se adhiere con estas consideraciones a datar Hch (según dice, como la mayoría de los investigadores) hacia el 80. Estima que el autor de las secciones-nos del último viaje de Pablo (Hch 20-28) es el mismo de Hch. En cambio, sólo con las cartas de Pablo no se puede obtener ni aproximadamente una fecha firme de la vida del Apóstol. De aquí que los esbozos cronológicos de J. Knox, G. Lüdemann o N. Hyldahl no hayan conducido a resultados coincidentes ni convincentes. Riesner estima que hay que volver al consensus existente por unos 70 años desde el descubrimiento de la inscripción de Galión hasta los años 80 sobre el período medio de la actividad de Pablo. Lucas como historiador antiguo ha puesto su material al servicio de objetivos concretos. El problema historiográfico consiste no en que haya inventado, sino en que ha omitido con frecuencia lo que le parecía inapropiado o le quedaba de lado.

En la tercera parte: «Primitiva teología paulina - 1 Tes», trata de situar esta carta en su reconstrucción cronológica y de mostrar su coherencia teológica con las cartas más tardías. El relato lucano de la fundación de la comunidad de Tesalónica coincide notablemente con las circunstancias históricas, sociales y religiosas que conocemos por 1 Tes y que ilustran materiales contemporáneos. Pablo fundó la comunidad durante el invierno del 49/50 y tuvo que dejarla repentinamente tras un trimestre aproximadamente. Su mensaje fue malentendido como políticamente subversivo. La peculiaridad de 1 Tes se explica desde las circunstancias históricas. Como el Apóstol escribe a una comunidad que no había experimentado el influjo de otros maestros cristianos, no precisaba repetir aspectos fundamentales de su predicación fundacional. Los temas dogmáticos importantes, que tienen resonancia en la carta, no se diferencian en lo esencial de las expresiones de las cartas posteriores. Riesner concluye que la cronología fue un factor importante para el *desarrollo* de la teología paulina, pero no hay prueba de *quiebras* fundamentales.

El amplio dominio de las fuentes, la rigurosa confrontación con otros estudios y la seriedad de los análisis merecen la más atenta consideración. Riesner pone en relieve datos significativos como la coherencia entre

Hch 22,17-21 y Rom 15,19 que sitúa Jerusalén como punto de partida de la misión paulina. Sin embargo, su atención a la primera vista de Pablo cristiano a Jerusalén según Hch 9,26-30 (p. 232-235) queda descompensada por su omisión del dato contradictorio de Gal 1,19 (sólo una alusión marginal en p. 258). Es de suponer que todos los argumentos de nuestro autor no resulten igualmente convincentes. Su reivindicación de la fiabilidad de Hch quiebra un consenso de los últimos años. Nos permitimos destacar una carencia. Nos ha llamado la atención que Riesner no haya aprovechado la secuencia de datos de Flp.

Ramón Trevijano

C. J. Schlueter, *Filling up the Measure. Polemical Hyperbole in 1 Thessalonians 2.14-16*. JSNTS 98 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1994) 219 pp.

La aparente contradicción entre el duro juicio sobre los judíos en 1 Tes 2,14-16 y el puesto positivo que Rom 9-11 les reserva en el plan de salvación de Dios, que ha intrigado a muchos estudiosos, es el objeto de esta monografía. El autor pasa revista a soluciones tradicionales, incluyendo las teorías sobre la inautenticidad de 1 Tes 2,14-16 y los intentos de armonización con Rom. La hipótesis de su trabajo es que hay que considerar como exageraciones de retórica polémica a la mayor parte de las aseveraciones del texto. Argumenta que también en otras cartas Pablo amplifica con frecuencia sus puntos principales mediante el uso de la hipérbolo, exhibiendo varios niveles de intensidad polémica contra sus adversarios.

El c. 1 detalla el problema, tal como lo ha presentado en la introducción y reseña las soluciones que se le han dado. Por más de un siglo una serie de estudiosos han cuestionado la autenticidad de 1 Tes 2,14-16 por razones históricas, estilísticas y teológicas. Algunos del siglo XIX, comenzando por F. C. Baur, y comienzos del XX, rechazaron la carta entera; otros sólo 2,13-16 o parte de esta sección. En ese período no se llegó a un acuerdo ni sobre la cuestión de la autenticidad ni sobre el significado del pasaje.

El c. 2 recuerda como las cuestiones sobre la autenticidad surgieron de nuevo como resultado de la introducción de los análisis por ordenador en los estudios neotestamentarios a partir de los años sesenta; pero por los años setenta la teoría de múltiples cartas en 1 Tes (4 para Schmithals) ha cedido el puesto a la que afirma la autenticidad de 1 Tes. Si la teoría de la interpolación dejaba fuera las presuntas incompatibilidades teológicas, daba por supuesto que Pablo tenía que ser siempre consistente en su pensamiento sobre los judíos. Por otra parte renunciaba demasiado deprisa a la tarea de colocar el pasaje en la situación histórica de Pablo. Tampoco prestaba atención a la función de esos versículos dentro de la

unidad hermenéutica de la carta. Más análisis históricos, lingüísticos, de estructura y estilo, han corroborado la autenticidad del pasaje, si bien no hay acuerdo sobre el significado del v. 16c.

El c. 3 entra en la historicidad del sufrimiento aludido en 1 Tes 2,14-15, cuestionada por Pearson, quien sigue a Hare para quien no hubo persecución significativa de cristianos por los judíos en Judea antes de la guerra del 70. La posición de M. Hengel sobre la exactitud histórica del relato de Lucas queda poco clara. Nuestro autor está de acuerdo con él en que sabemos poco sobre la amplitud de la persecución de la iglesia en Jerusalén. E. P. Sanders, lo mismo que Knox y Lüdemann, piensa que Hch sólo puede ser usado con confianza cuando concuerda con las paulinas. Schlueter coincide con él en que lo que sabemos no apunta a una persecución amplia, ni nos lleva a pensar que la iglesia de Jerusalén admitió gentiles sin circuncisión. Tampoco ve probable que los tesalonicenses sufrieran una persecución severa. En su opinión, cuando Pearson considera las referencias a sufrimiento en 1 Tes 1,6 y 3,3 como un *topos* teológico y no realidad histórica, abre la pista a una nueva línea de investigación, aunque no llega a seguirla: la retórica. Estima que 1 Tes 2,14-16 es polémica basada en una oposición real muy reciente; una polémica que reclama exageración para reforzar a su comunidad.

El c. 4 se esfuerza por superar los intentos por armonizar teológicamente 1 Tes 2,14-16 con Rom 9-11 para considerar el primer pasaje en sí mismo. Presenta a J. Munck como uno de los ejemplos más claros e intrigantes del logro de tal armonización al igualar los términos de 2,16c con pasajes selectos de Rom 1 y 9-11. También Donfried iguala las aseveraciones negativas en las dos cartas y explica que la actitud positiva de Pablo para con los judíos en Rom es simplemente un aumento de lo que ya ha dicho antes. A su vez Neil equipara la visión de Pablo en ambas y explica las diferencias apelando a un cambio de humor. Son soluciones que ilustran una tendencia injustificable a la armonización teológica. En cambio, la solución que postula nuestro autor es el examen directo del material antes de eliminar o reorganizar pasajes.

El c. 5 comienza lo que presenta como una nueva aproximación al argüir que Pablo usa de hipérbole en un contexto polémico para ayudar a su comunidad a mantenerse firme frente a sus circunstancias históricas, que incluían un conflicto con sus compatriotas, que veían a la *ekklesia* de Tesalónica como un movimiento peligroso. Estima que en cada una de las cláusulas de 2,14-16 (salvo en lo de «impedir que hablemos a los gentiles para que se salven»), Pablo exagera un núcleo de historicidad.

El c. 6, 1 Tes 2,14-16 en el contexto de la polémica griega y romana, examina material literario aproximadamente contemporáneo de Pablo, como prueba del uso de la exageración al polemizar con adversarios. El contenido de la hipérbole polémica de Pablo guarda semejanzas con las obras de los retores griegos y romanos y de los predicadores cínicos; aunque en el lenguaje religioso y el encuadre escatológico queda más cerca de la hipérbole generalizada en la secta de Qumrán.

El c. 7 vuelve a la retórica de 1 Tes 2,14-16, usando los principios de amplificación e hipérbole, para determinar cómo Pablo busca persuadir a su iglesia para que se mantenga firme frente a la persecución. El movimiento de las frases lleva naturalmente al climax en el v. 16. Dentro del plan de la carta, el pasaje queda estructurado por dos series de tríadas y la función de la hipérbole polémica es corroborar la identidad de los tesa-lonicenses contra sus adversarios.

El c. 8 investiga otros casos de hipóboles polémicas en las cartas paulinas. Examina los términos de 2 Cor 11,21-29, el de «falsos hermanos» en Gal 2,4, las acusaciones contra los adversarios en 2 Cor 11,20, la comparación de la serpiente y la novia en 2 Cor 11,2-3, el cotejo de Pablo mismo como mejor que sus adversarios en 2 Cor 11,23-28 y aún Rom 1 y 2. Una lectura más matizada ofrece una aproximación fructífera para explicar el lenguaje exagerado de Pablo y su función en el argumento de amplias secciones. Mantiene la unidad del texto y más que tomar las aseveraciones polémicas de Pablo como su juicio final y absoluto, lleva a los intérpretes a ser conscientes de su habilidad para el lenguaje de un modo creativo en respuesta a situaciones reales y diversas.

El c. 9 examina el nivel paulino de intensidad retórica contra los judíos comparado con el que usa contra cristianos y lo mismo, en lo que atañe a los judíos, en Rom 2 y 9-11 en comparación con el de 1 Tes 2,14-16. Concluye que la polémica contra sus hermanos de raza no era más severa que la que dirige contra sus competidores cristianos (2 Cor 11 o Gal 2-5). El nivel de intensidad de sus vituperios se acrecienta cuando está enfrentando oposición dentro de la *ekklesía*. En lo que atañe al judaísmo su polémica decrece desde el tiempo en que escribió 1 Tes hasta que escribe Rom.

El c. 10 pondera el contexto de 1 Tes 2,14-16 en la carrera de Pablo para analizar cuatro puntos: 1) cómo el pasaje ilumina la relación de Pablo con el pueblo judío en una fase temprana de su carrera y queda en contraste con Rom 9-11; 2) cuál era el foco del conflicto entre Pablo y los judíos; 3) en qué medida era rígido el límite entre uno y otros; y 4) lo que nos dice la hipóbole polémica sobre Pablo mismo. La oposición a su carrera de misionero judío como apóstol de los gentiles no le venía desde fuera de su marco religioso sino desde dentro. Si bien en el siglo I había varios judaísmos, hay que reconocer las diferencias entre Pablo y sus hermanos judíos. Con todo no se daba todavía una separación rígida entre el movimiento de Pablo y el judaísmo. Las persecuciones contra Pablo han de verse como prueba de que estaba todavía dentro del judaísmo. Esta oposición no debe ser subrayada en demasía, pues para equilibrar la perspectiva histórica hay que tener en cuenta la competición con otros cristianos. El conflicto, en sí y de por sí, no indica un corte de relaciones entre ambos grupos, sino que remite a relaciones vivas, que cambian con las circunstancias. Las variaciones de Pablo en sus afirmaciones son las propias de un ser humano cuya retórica refleja su compromiso apasionado con sus iglesias y la obra de Dios.

No nos resulta convincente la reconstrucción de la situación histórica a la que responde 1 Tes 2,14-16 por la que opta nuestro autor. Vemos que no ha tenido acceso a algunos estudios recientes sobre la sección, como los de H.-W. Kuhn (en Treballe - Vegas, Leiden 1992), T. Holtz (Tübingen 1991) y F. D. Gilliard (*NTS* 1989). En consecuencia nos parece que exagera la medida de hipérbole polémica que se da en las aseveraciones del texto paulino. Sin embargo estimamos un logro de este estudio el haber puesto de relieve que en muchas de las expresiones polémicas del Apóstol puede darse la retórica de la hipérbole en alguna medida.

Ramón Trevijano

B. S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics. A Study of 1 Corinthians 5-7*. AGAJU 22 (Leiden: E. J. Brill 1994) XII, 248 pp.

La primera parte enfoca la dependencia de la ética paulina respecto a las Escrituras. El c. 1 sirve de introducción.

La opinión de Harnack (1928) de que la Escritura no desempeñó un papel importante en la formación de la ética paulina se ha mantenido hasta nuestros días. Lo que Pablo mismo dice en 1 Cor 10,11 ¿es sólo incidental y no indicativo de la práctica paulina? El presente estudio trata de responder a esta cuestión. Los estudios sobre el uso del A.T. por parte de Pablo se han concentrado sobre su utilización de la Escritura para explicar y defender su doctrina. Los estudios sobre la ética paulina no prestan mucha atención a la cuestión de fuentes y antecedentes en general y a la Escritura como fuente en particular. La enorme literatura sobre la debatida cuestión de la actitud de Pablo para con la Ley de Moisés enfoca casi exclusivamente las aseveraciones de Pablo sobre la Ley, más que el uso que puede haber hecho de la Ley. Rosner sólo sabe de tres estudiosos (A. von Harnack, A. Lindemann y T. Holtz) que hayan centrado su investigación sobre el estatus de la Escritura como una fuente de la ética paulina; pero sólo en artículos y llegando a diferentes conclusiones. Sólo Holtz reconoce una deuda significativa de la ética paulina con la Escritura. Un cuarto estudio, el de P. J. Tompson (1990), cuestiona tres presupuestos tradicionales de la investigación paulina: 1) que el centro de su pensamiento es una polémica contra la Ley; 2) que la Ley no tiene ya para él ningún significado práctico y 3) que la antigua literatura judía no es fuente explicativa de sus cartas. Tompson ha mostrado particularmente que Pablo mantiene una relación fundamentalmente positiva con la *halakhá*, la tradición legal del judaísmo. La obra de Tompson coincide con el presente estudio en su interés por el segundo presupuesto; pero se concentra sobre pasajes paulinos diferentes. Además este estudio enfoca en primer lugar la dependencia escriturística y luego la influencia de la enseñanza moral judía relacionada. No es tan comprehensivo como el de Tompson, por concentrarse en 1 Cor 5-7, pero es más radical al tomar como

punto de partida la Escritura y no la *halaká* judía. No se concentra en las cuestiones de cómo o por qué Pablo usa la Escritura para la ética, sino en la anterior y más fundamental de si Pablo depende de la Escritura para la ética en 1 Cor 5-7. Sigue criterios objetivos (tales como acuerdo verbal, recurrencia, indicadores de tradición, canal de recepción, coherencia temática, fuentes alternativas) para la identificación y valoración de las pruebas de la dependencia de Pablo respecto a la Escritura. Su argumento no se queda en casos aislados, sino en el peso acumulado por las pruebas. Sostiene la tesis de que, pese a las relativamente pocas citas de la Escritura en la ética paulina, aquella constituye una fuente crucial y formativa. En palabras del mismo Pablo la Escritura fue «escrita para nuestra instrucción ética» (1 Cor 10,11; Rom 15,4). En 1 Cor 5-7, por lo menos, la deuda con la Escritura es mucho mayor de lo que se ha supuesto a menudo.

El c. 2 analiza la dependencia indirecta de la influencia escriturística a través de la enseñanza moral judía. Hay fenómenos análogos en el primitivo arte cristiano, los Padres de la Iglesia, las modernas teorías hermenéuticas y los estudios sobre el uso paulino del A.T. en la exposición de su doctrina. El subrayado de una mediación judía, para el conocimiento y comprensión de las Escrituras por Pablo, está en línea con lo que dicen muchos filósofos sobre lo que integra cualquier conocimiento y comprensión. Seguramente la comprensión de las Escrituras por el apóstol cristiano Pablo debe más a sus conexiones cristianas que a sus raíces judías; pero las fuentes judías son más numerosas que las cristianas en el siglo I (especialmente antes de Pablo). Además Pablo ha justificado el modificar y seguir tempranas modificaciones cristianas de la interpretación judía de pasajes bíblicos en lo referente a la cristología, ya que judíos y cristianos disputaban la identidad del Cristo. Tenía menos razones para cambiar exégesis judía largamente afianzada sobre cuestiones de conducta. Las Escrituras no sólo influyeron directamente en la ética paulina mediante su uso de la Escritura, sino también indirectamente por su familiaridad con la enseñanza moral judía, que a su vez destilaba y desarrollaba la Escritura.

La segunda parte investiga en detalle la deuda de Pablo con la Escritura en 1 Cor 5-7. El c. 3 muestra que hay vínculos significativos, probablemente por mutua dependencia respecto a las leyes pentateúcales de exclusión (Dt 23), entre Esdras y Pablo en la exclusión de pecadores (1 Cor 5,1-13). Las tres razones principales para exclusión de la comunidad que enseña la Escritura son la quiebra de la alianza, asociación culpable y preservación de la santidad. Los tres motivos quedan reflejados en Esd 7-10 y en la instrucción paulina. 1 Cor 5,1-13 es además un caso en que convergen un conjunto interrelacionado de ideas escriturísticas.

El c. 4 pondera la relación entre Moisés (Ex 18,13-26 y Dt 1,9-17) y Pablo en la designación de jueces (1 Cor 6,1-11). Leer este pasaje con este trasfondo da cierta luz sobre algunos de sus problemas exegéticos. Pese a la ausencia de citas explícitas, los datos apoyan la conclusión de que las

Escrituras fueron una fuente formativa indispensable de 6,1-11. Además de seguir la tradición del nombramiento de jueces por Moisés, Pablo usa los motivos escriturísticos del sufrimiento del justo y de la buena reputación ante los de fuera. Se atiene a la creencia escriturística sobre el papel judicial de los santos en el *Eschaton* y utiliza recursos escriturísticos como el de recordar a la gente su pasado vergonzoso.

El c. 5 traza una conexión literaria en la huida de la inmoralidad entre José (Gen 39) y Pablo (6,12-20). En el corazón de la llamada de Pablo a pureza sexual en 6,12-20 está la idea de que Dios es el esposo del fiel (6,16-17) y su redentor/dueño (6,20). La misma combinación de ideas que en Os 3,1-3 e Is 54,5. Una mirada seria a Gen 2,24 en 1 Cor 6,16 lo muestra como eje de buena parte del argumento del párrafo entero. Pablo escribió 6,18a teniendo en mente tanto *Test.Ruben* 5,5 como el ejemplo de José (Gen 39). La imagen de la inhabitación de Dios en relación con la castidad del fiel individual (6,19) es reminiscente de *Test.José* 10,1-3. Los *TestXIIIPatr* atestiguan una interpretación tradicional de Gen 39 que también influyó sobre Pablo.

El c. 6 analiza la conexión literaria entre la Torá y Pablo sobre el tema del matrimonio (7,1-40). Aunque no haya referencias explícitas, hay buenas razones para pensar que varios textos clave (Gen 2,24; Ex 19,15; 21,10 y Dt 2,5-7; 24,1-5) han influido directa o indirectamente, vía la mediación judía, en la formación de esta enseñanza paulina. Esta impresión queda confirmada por las semejanzas con el tratado rabínico (*m. Gittin*) basado sobre Dt 24.

El c. 7 concluye que las líneas principales de la ética paulina se retrotraen de modo fiable a la Escritura, en la mayoría de los casos por medio de fuentes judías. Pablo está lleno de la Escritura que le guía al dar forma y contenido a su instrucción ética, pero que le deja a la par libre para ser genuinamente creativo. Pablo parece participar de la opinión común judía de su tiempo de que el Pentateuco es el texto bíblico fundamental. Al regular la conducta en las iglesias, depende de las Escrituras en general y del Dt en particular. En su apropiación de la Escritura para la ética son fundamentales su visión de Cristo y de la Iglesia. Cuando Pablo se ve obligado a defender la legitimidad de la nueva comunidad y la continuidad con la Escritura es cuando vemos que la cita con más frecuencia (cf. Rom 9-11). Puesto que este propósito apologético falta cuando trata de regular comportamientos, es de esperar que cite la Escritura con menos frecuencia y menos explícitamente. En 1 Cor 4,6; 9,10; 10,6.11; 14,34 y Rom 7,12; 15,4, Pablo confiesa su honda dependencia de la Escritura en cuanto maestro ético cristiano. El descubrimiento de que la Escritura fue, en la mente de Pablo, «escrita para nuestra instrucción», tiene considerables implicaciones tanto para el estudio de los orígenes cristianos como para la interpretación del N.T.

Un apéndice trata del origen y significado de 1 Cor 10,22b. Ve el probable origen en Dt 32 especialmente en los *targumim*. Este versículo, en línea con 1 Cor 5,13b y 11,29-32, ha de verse como un texto que trata de la disciplina de la Iglesia en los términos más fuertes.

Aunque no todas las alusiones detectadas tengan la misma fuerza probativa, no cabe duda de que este estudio constituye un serio reto a la difundida opinión de que la dependencia escriturística de la ética paulina es desatendible e incidental. Se alinea con el sector creciente de exegetas que subrayan *la experiencia personal y la herencia religiosa* de Pablo, especialmente su educación judía y su deuda con las Escrituras, en contraste con los que han destacado más el *contexto* paulino, apelando a la influencia del helenismo y otros factores externos a sus cartas. Es el caso de la obra de Deming, que presentamos a continuación.

Ramón Trevijano

W. Deming, *Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*. SNTS MS 83 (Cambridge: Cambridge University Press 1995) XIV, 265 pp.

La introducción expone la tesis de este estudio. 1 Cor 7 es una de las discusiones sobre matrimonio y celibato que más han influido en la entera tradición cristiana. Uno de los resultados de la intensa investigación reciente sobre el capítulo es que la mayoría de los intérpretes actuales apoyan una visión de Pablo semejante a la adelantada por algunos de sus comentaristas más tempranos de la era patristica. La de que el Apóstol tenía una baja opinión del matrimonio y en consecuencia animaba a sus lectores en la dirección de un ascetismo sexual, al rechazo de la propia naturaleza erótica para llegar a ser más santo o próximo a Dios. Pero esta perspectiva deja sin explicar muchos aspectos importantes de 1 Cor 7. La dificultad principal, en opinión de Deming, es que los intérpretes han perdido el contacto con buena parte del encuadre conceptual de la discusión paulina. El objetivo de este estudio es ofrecer una nueva perspectiva, basada en la hipótesis de que Pablo saca sus conceptos básicos sobre el matrimonio y sus alternativas de un debate, con siglos de antigüedad, modelado por las vicisitudes políticas e intelectuales del mundo helenístico. En tiempo de Pablo la línea que separaba a los antagonistas de este debate iba de una posición estoica a la cínica. Ambas coincidían primariamente en ver la vida matrimonial como un asunto de deber y responsabilidad para con la comunidad humana más amplia, no como el punto de partida de la actividad sexual en la vida del individuo. Los estoicos favorecían el matrimonio porque lo estimaban como un medio de salvación para las ciudades-estado. Los cínicos, por el contrario, renunciaban a las instituciones de la ciudad-estado, incluyendo el matrimonio. Argüían que, evitando el lecho conyugal, una persona se aseguraba el tiempo libre necesario para dedicarse a la filosofía y lograr la virtud y el bienestar. Aunque se daba también un cierto cruce de líneas entre los campos estoico y cínico. Pablo, como los estoicos y los cínicos, define el matrimonio principalmente en términos de responsabilidad, no de actividad sexual, y

toma una posición, como la híbrida de algunos estoicos, de que en ciertas circunstancias, los deberes de la vida matrimonial interfieren con la adhesión a una causa superior; en el caso de Pablo, Cristo. Como, hacia el cambio del siglo I al II, los intelectuales apartaron su atención de la ciudad-estado a las nociones de imperios terrenos y cósmicos, sopesaron también los beneficios de una vida puramente espiritual frente a los males de una existencia meramente física. En este contexto el matrimonio dejó de ser visto como un medio para comprometerse en la comunidad local y pasó a simbolizar un vínculo ominoso con el mundo material. En línea con estos desarrollos, los Padres de la Iglesia comenzaron a ver 1 Cor 7 con nuevos ojos y a Pablo como uno de los primeros campeones del ascetismo sexual.

Nuestro autor comienza por pasar revista crítica a la opinión de los estudiosos sobre la motivación del celibato en 1 Cor 7, para determinar qué opciones interpretativas quedan abiertas. Acaso el primero en conectar las aseveraciones de Pablo sobre matrimonio y celibato con el pensamiento estoico y cínico fue Clemente Alejandrino en el siglo II. Las obras recientes que han argüido esto mismo son, a la par, imprecisas, por su pobre presentación del material estoico y cínico, e incompletas, por ceñirse a pequeñas secciones de la discusión paulina. Dos estudiosos han sugerido un contexto judeohelenístico para el celibato en 1 Cor 7. D. Balch, tomando como punto de arranque la teología ascética de Filón, estima que los corintios practicaron el ascetismo para recibir revelaciones. R. Horsley, basándose primariamente en Sab y Filón, propone que los corintios renunciaron al matrimonio físico para participar en un «matrimonio espiritual» con la personificación de la sabiduría divina, Sophia. Otros, como P. Brown, han sugerido una explicación sociológica: algunos corintios optaron por apartarse de las estructuras sociales que juzgaron causas del desorden general en la comunidad y una de ellas era el matrimonio. Otros suponen una teología ascética surgida de una confusión de los corintios respecto a las enseñanzas paulinas sobre santidad y escatología (J. Weiss, K. Niederwimmer). Otro camino ha sido el retrotraer el origen cristiano del celibato en 1 Cor 7 al «entusiasmo» espiritual de la Iglesia primitiva (W. Lütgert, E. Käsemann). Son varios los que, en lugar de mirar sólo a la Iglesia primitiva en busca de claves que expliquen el celibato en 1 Cor 7, han formulado teorías basadas sobre prácticas ascéticas del cristianismo de los siglos II al IV. Algunos han intentado entenderlo como un reflejo del pensamiento gnóstico, arguyendo que fue motivado por ideas gnósticas de dualismo material y devaluación de la existencia física. H. Achelis remitía a casos de «matrimonio espiritual» desde el siglo II. Ninguno de los autores examinados ofrece un material comparativo realmente decisivo. Los textos de Filón, Sab, Apuleyo, catálogos helenísticos de vicios, reseñas de grupos gnósticos y posibles ejemplos de *subintroductae* en el siglo II, se quedan cortos para proveer paralelos al celibato atestiguado en 1 Cor 7. Además todas esas teorías dependen de la interpretación de sólo unos pocos versículos del capítulo. Presumen que el mejor modo de comprender 1 Cor 7 es situarlo dentro de una «tra-

yectoria» de pensamiento judeocristiano sobre sexualidad, que lleva directamente al ascetismo de la Iglesia posterior.

En segundo lugar nuestro autor examina la serie entera de posiciones estoicas y cínicas sobre la cuestión del matrimonio para mostrar, punto por punto, cómo este material se relaciona con afirmaciones específicas de 1 Cor 7 y cómo esas tradiciones han modelado tanto el pensamiento de Pablo como el de los corintios. Pasa revista a los textos que atestiguan ese debate, muchos de los cuales proceden del siglo I d.C. e incluyen varios autores judíos y cristianos. Selecciona esos textos por creer que representan una cosmovisión que informa también la discusión paulina en 1 Cor 7. Su interés principal ha sido delinear el encaudre filosófico y teológico de la posición de cada autor para recobrar algo de su cosmovisión. El resultado de este análisis es una consideración uniforme del matrimonio como una serie de responsabilidades hacia la propia esposa, casa y comunidad. Que una persona aceptase o no esas responsabilidades dependía de su adhesión a un orden o vocación más alta. A partir de aquí se decidía la incumbencia del matrimonio, si era deseable y beneficioso, o bien era preferible el celibato, a la luz de las obligaciones que tenían precedencia sobre el matrimonio. No jugaban ningún papel consideraciones tales como una evaluación negativa de la sexualidad humana o la abstinencia sexual como objetivo del celibato.

En tercer lugar analiza los elementos estoicos y cínicos de 1 Cor 7. Localiza esquemas mentales, estructuras argumentativas, terminología y frases, tomadas directa o indirectamente de las tradiciones estoica y cínicas, para explicar cómo funcionan en la discusión paulina con los corintios. Sin hacer un comentario verso por verso, entra de lleno en lo intrincado de los pasajes examinados para hacer accesible el capítulo entero desde una nueva perspectiva. Está claro que Pablo no maneja esos principios en forma puramente filosófica sino que los reconcilia con su agenda teológica distintiva, a la par que los fusiona con otras perspectivas judeocristianas, específicamente, las cosmovisiones sapiencial y apocalíptica.

Por último trata de dejar claros tres aspectos importantes de 1 Cor 7: *a)* la identidad del auditorio paulino; *b)* su propia comprensión de matrimonio y celibato; *c)* su puesto en la historia del ascetismo cristiano. Arguye que la teología de los corintios según 1 Cor 7 representa una forma de pensamiento sincretista, que unía filosofía estoica popularizada con tradiciones apocalípticas y sapienciales. Pablo está muy lejos de cualquier comprensión del matrimonio basada en la práctica del ascetismo sexual y ha de ser colocado antes y fuera de la historia del ascetismo cristiano. Su interés primordial, al promover el celibato en Corinto, era mantener a su comunidad, durante un tiempo de severa tribulación, lo más libre posible de las distracciones asociadas con la vida matrimonial en el mundo antiguo. Nuestro autor insiste en que, al entrar en el siglo II, los autores cristianos comenzaron a promocionar una concepción substancialmente diferente del celibato. Continuaron teniendo eco entre los líderes eclesiásticos los ideales estoicos y cínicos de asegurar un estilo de vida libre de res-

pensabilidades maritales; pero cayó en el camino tanto el argumento estoico de que circunstancias adversas ponen un obstáculo al matrimonio como el argumento paulino basado en expectativas apocalípticas. Muchos cristianos, a partir del siglo II, extrajeron sus motivaciones para el celibato desde un ámbito muy diferente, desde el dualismo cuerpo-alma. Si bien este dualismo había sido una parte del pensamiento filosófico griego, al menos desde los tiempos de Platón, toma un nuevo significado en el siglo II, al surgir por primera vez a la superficie en el mundo de las ideas. Fue ampliamente propuesto por neoplatónicos y neopitagóricos y muchos cristianos influyentes lo incorporaron también a sus teologías. Deming reitera que la discusión paulina no encaja en ninguna presunta trayectoria de pensamiento ascético. Más bien las toma de un depósito de ideas, que no es ni ascético, ni de origen judeocristiano, ni confluyente con mucho del pensamiento eclesiástico posterior, sino uno en que han quedado sumergidas muchas de las ansiedades básicas de la cultura griega en la edad helenística.

Su hipótesis, que la discusión de Pablo sobre matrimonio y celibato se entiende mejor sobre el trasfondo de la discusión estoica y cínica sobre estos tópicos, es —como nuestro autor mismo pondera— algo ya muy reconocido por exegetas paulinos. Si bien, como muestra el estudio que antes hemos presentado de Rosner, no hay que quedarse en ese solo trasfondo como factor exclusivo o determinante. Mérito indiscutible de nuestro autor es su amplia recolección y análisis de los materiales pertinentes. Echa en falta en muchos de sus predecesores el haberse ceñido a cortas secciones de 1 Cor 7 sin suficiente atención al conjunto. Nos parece que, a su vez, un fallo importante es el haberse concentrado sobre 1 Cor 7, sin suficiente atención a la unidad de la sección 1 Cor 5-7 y a 1 Cor en conjunto. También opinamos que su visión sobre la trayectoria del ascetismo cristiano resulta demasiado simplista o, al menos, precisa de matices.

Ramón Trevijano

Khio-khng Yeo, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10. A Formal Analysis with Preliminary Suggestions for a Chinese, Cross-Cultural Hermeneutic*. BIS 9 (Leiden: E. J. Brill 1995) XVI, 275 pp.

El c. 1 adelanta que el objetivo de este estudio es analizar la interacción retórica de Pablo con los corintios sobre las cuestiones de participación en la comida cultural (1 Cor 10,1-22), la comida de idolotitos (1 Cor 8,1-13; 10,23-11,1) y luego sugerir implicaciones potenciales para una hermenéutica de cruce cultural. Sostiene una doble tesis: 1) que Pablo responde a diferentes temas a partir de dos exigencias en 1 Cor 8 y 10. En 1 Cor 10,1-22 emplea retórica midrásica para exhortar a los corintios a huir de la idolatría. En 1 Cor 8,1-13 y 10,23-11,1 usa las retóricas del cono-

cimiento y del amor para crear un diálogo comunitario con el fin de que haya una interacción de «fuertes» y «débiles» sobre la cuestión de la comida de idolotitos; 2) argumenta que una lectura hermenéutica de cruce cultural de estos textos necesita considerar seriamente la cuestión, contexto y composición del auditorio, tanto antiguo como moderno.

El c. 2 esboza un panorama de los debates sobre las metodologías interpretativas de 1 Cor 8 y 10. La mayoría de los estudios que cita enfocan primariamente el contenido de la teología paulina. Considera que esto distorsiona lo que Pablo realmente quiere decir, porque no se tiene en cuenta *cómo* Pablo lo está diciendo. Cada una de las aproximaciones (teológica, histórico religiosa, sociológica, retórica) interpreta de modo diferente los textos paulinos, lo que revela multiplicidad de sentidos en las aseveraciones paulinas. Por eso se propone buscar una aproximación más adecuada y comprehensiva.

El c. 3 quiere mostrar que una aproximación retórico-hermenéutica provee al intérprete de un medio adecuado para comunicar el significado del texto a un auditorio moderno concreto. Describe varias cuestiones relacionadas con las hermenéuticas de cruce cultural y retórica (como religión y cultura, lenguaje religioso y hermenéutica, textos e intérpretes), convencido de que esta aproximación promueve una ampliación de la actividad social entre oyentes, locutores e intérpretes. Si bien este estudio retórico de 1 Cor 8 y 10 no tiene por qué apartarnos de un mensaje tradicional o de una lectura de la Escritura orientada a su contenido, puede generar y corroborar el ahondamiento permanente de valores personales, sociales y culturales del texto sagrado vivo.

El c. 4 define su aproximación al criticismo retórico, adoptando el modelo retórico clásico de Kennedy con algunos ajustes de método. Trata de delimitarlo y aclararlo en aspectos como criticismo retórico y criticismo literario formal, tradiciones retórica clásica y nueva, retórica greco-romana y judía, semántica (lingüística, semiótica) y sociología, enfocando el género retórico, intención y contexto. Arguye que la retórica paulina es multicultural, inclusiva de retóricas greco-romana, judía y cristiana. Estima por ello que una aproximación retórica pragmática es más adecuada que un estudio de los textos paulinos puramente estructural o formal. Reconoce que la reconstrucción de las situaciones históricas influye mucho en su interpretación de los textos. En los siguientes capítulos se va a dedicar a esta tarea de reconstrucción de las situaciones social, religiosa y cultural del auditorio corintio y a observar cómo las lecturas contextual y cultural de 1 Cor 8 y 10 iluminan las interacciones retóricas de Pablo con los corintios.

El c. 5 trata de identificar las unidades retóricas de 1 Cor 8 y 10, para mostrar que contienen dos unidades distintas, escritas en tiempos diversos y que tratan cuestiones diferentes. Para ello pasa revista a las teorías de unidad, partición y redacción desarrolladas por varios estudiosos. En su propia visión redaccional, se mantiene próximo al esquema de Jewett, aunque distingue no siete sino seis cartas en la correspondencia corintia

(A a F). La carta A estaría compuesta sólo de 1 Cor 11,2-34; la B incluiría 9,24-10,22, junto a otros textos de 1-2 Cor; la C a 7,1-8,13; 9,19-23; 10,23-11,1 y otras secciones de 1 Cor y la E a 1 Cor 9,1-18 y 2 Cor 10,1-13,3. Según Yeo, 1 Cor 8 y 10 aparentemente derivan de contextos diferentes, pero relacionados. La cuestión en 1 Cor 10,1-22 es para Pablo el responder a los «gnósticos» comprometidos en las comidas culturales paganas. La respuesta es una prohibición directa y absoluta de la idolatría y de participar en tales comidas. 1 Cor 8,1-13 y 10,23-11,1 trata la cuestión de la comida de idolotitos para los gnósticos y cristianos débiles de la iglesia corintia. Pablo se ve precisado a trascender las preocupaciones de los corintios y proveer respuestas con sensibilidad pastoral acomodadas a las necesidades de ambos auditorios. La interacción retórica en 1 Cor 8 y 10,23-11,1 es compleja y triangular, pues envuelve al menos tres partes: los gnósticos, los «débiles» y Pablo. En contraste la interacción en 1 Cor 10,1-22 es relativamente lineal, entre Pablo y su exégesis.

El c. 6 trata de reconstruir el mundo social de la comunidad corintia. Los datos internos de 1 Cor parecen indicar una situación con múltiples frentes y un auditorio complejo. Las diferencias étnicas y de rango social catalizaron obviamente las disputas y problemas. Los «débiles» escrupulosos de la comunidad eran menos ricos y poderosos que los «fuertes». Ambas nociones reflejan ciertas formas de conciencia respecto a honor y vergüenza.

El c. 7 describe el contexto religioso de Corinto. Los factores religiosos y la cosmovisión de los corintios son componentes significativos del contexto social. La situación de 1 Cor 8 y 10 queda mencionada explícitamente en 8,10 (el templo pagano) y en 10,23-11,1 (la casa privada). Yeo piensa que los «fuertes» pertenecían a la clase alta e intelectual latina y los «débiles» eran en su mayoría griegos y de clase baja y que el éxito de la misión paulina debe atribuirse parcialmente a la fácil transición desde los misterios al cristianismo. Quiere relacionar 1 Cor 6,12-20 con el culto a Afrodita de la prostitución sacra. Entiende que las divisiones guardan semejanza con el «culto a la personalidad» de los mistagogos en los cultos paganos. Sostiene que hay una relación real entre los misterios y la espiritualidad carismática. Como la participación en los misterios era cuestión de opción personal y un ejercicio de libertad individual, explica que la concepción mística de libertad y derecho puede haber ayudado a la aceptación de la concepción protognóstica de libertad y derecho.

El c. 8 avanza en el proceso de reconstrucción del auditorio de 1 Cor, que presenta una situación de radicalismos y problemas que han servido de incentivo a los estudiosos para proponer modelos explicativos de la situación del auditorio: el cristiano eclesiástico normal, el de la contraposición judíos-gentiles, el de las escuelas filósóficas, el de las religiones de misterio, el gnóstico o el protognóstico. Adopta este último (el modelo de Pearson y R. McL. Wilson) para establecer el vínculo entre la Sabiduría judeo-helenística del siglo I y las tradiciones filónicas como posible origen del gnosticismo. Considera clara la influencia del gnosticismo en 1 Cor 1-4.

La polémica paulina con Apolo le sugiere que la *apología* de Pablo en 1-4 está relacionada con la noción judeo alejandrina de *sophía* y la espiritualidad elitista de los corintios y que Hch apoya la hipótesis protognóstica sobre el auditorio en 1 Cor. Los «conocedores» son protognósticos educados en teología judeohelenística, especialmente la de Filón y la literatura sapiencial. Son los «espirituales», probablemente intelectuales de clase alta. Los «débiles» son probablemente gente de la clase baja comprometidos con los misterios paganos antes de hacerse cristianos. El conflicto de causas que originaron la controversia envolvía posturas de conocimiento, derecho, monoteísmo, conciencia y libertad. Para Pablo las cuestiones surgidas de este conflicto atañían al conocimiento (teología) y al amor (ética).

El c. 9 caracteriza la hermenéutica retórica de Pablo en 1 Cor 10,1-22 (de la carta B) como un midrás hagádico sobre el huir de la idolatría: Pablo responde así al exceso protognóstico de confianza en la salvación y a su malentendido de la espiritualidad como un estilo de vida individualizado. El *peshet* hagádico en 1 Cor 10,1-22 contiene una lectura metafórica y tipológica del A.T. como *exemplum*. La persuasión retórica apela a la autoridad de las tradiciones judía y cristiana. La intención retórica es la de transformar las actitudes, conocimiento y valoraciones del auditorio mediante adhesión a los valores de una comunidad cultural. La interacción retórica ocurre primariamente entre Pablo y los *topoi* del A.T. al generar nuevas apologéticas para persuadir a los gnósticos a ser fieles a la comunidad y a Dios.

El c. 10 expone la retórica de conocimiento y amor en 1 Cor 8,1-13; 10,23-11,1 como un discurso comunitario sobre la comida de idolotitos, con diferente género retórico, topoi y estilo de los de 10,1-22. Pablo crea con tacto un diálogo comunitario mediante su interacción retórica con los «fuertes» y los «débiles». Pablo, intencionadamente, crea un acontecimiento retórico en la carta C por el que los gnósticos, los «débiles» y Pablo pueden comprometerse juntos en el proceso dialógico de edificación. Este proceso comunitario de transformación imita el acontecimiento inclusivo y salvífico de la cruz. Así tanto la retórica como la teología paulina están basadas en definitiva sobre la persona y el acontecimiento de Cristo.

El c. 11 esboza las implicaciones potenciales para una hermenéutica china, tratando de emular la retórica hermenéutica (en 1 Cor 10,1-22) en conocimiento y amor (1 Cor 8,1-13 y 10,23-11,1) de Pablo. Para ello recapitula la retórica paulina de conocimiento y amor desde una perspectiva china y propone una respuesta sugestiva a la cuestión del culto de los antepasados. La teología y retórica de Pablo le sugieren para la comunidad global que todas las tradiciones pueden participar en el proceso interpretativo donde la peculiaridad de cada uno queda diferenciada, afirmada y estimada, en tanto que los aspectos comunes son participados, identificados y celebrados por todos. Concluye que el objetivo de la retórica paulina es animar la confluencia de tradiciones para la edificación de la humanidad y la gloria de Dios.

Sin detenernos en matizaciones, la intención del libro y su caracterización del propósito de la retórica paulina merecen todas las simpatías. La obra que presentamos puede resultar particularmente útil para los interesados por el ejercicio de la aproximación retórica y los preocupados por las cuestiones hermenéuticas. Además, proporciona una reseña bien documentada de propuestas desde otras aproximaciones metodológicas. Sin embargo, a quienes busquen resultados exegéticos, éstos podrían parecerles un tanto magros. En la ciencia moderna el descubrimiento y valoración de nuevos métodos puede acabar resultando un fin en sí, a costa del objetivo para el que se querían tales métodos. Lo mismo que en pedagogía el ensimismamiento en los procedimientos más adecuados para una eficaz trasmisión podría derivar en una muy pobre trasmisión de contenidos. Sin duda los nuevos métodos pueden delinear perfiles muy atendibles; pero es demasiado frecuente que los rasgos delineados se conviertan en rasgones, por una excesiva acentuación del trazado. No nos parecen convincentes los criterios por los que nuestro autor secciona los textos y delimita su distribución de la correspondencia corintia. Opinamos que también su reconstrucción de la compleja identidad de la comunidad corintia queda demasiado marcada por presupuestos exegéticos.

Ramón Trevijano

S. J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*. WUNT 81 (Tübingen: J. C. Mohr 1995) XII, 497 pp.

La introducción presenta el debate actual en torno al contraste letra/espíritu y el contexto para resolverlo. En fecha reciente el legado y dominio de la interpretación de 2 Cor 3,6 por Orígenes y el método alegórico que apoyaba, han sido decisivamente sobrepujados por una interpretación realista o teológica del contraste «letra/espíritu», entendido casi universalmente en términos de la antítesis Ley/Evangelio heredada de la Reforma; pero, desde los estudios de C. H. Dodd y E. P. Sanders, los estudiosos paulinos se han ido preguntando si este moderno consenso no ha sido igualmente una herencia desafortunada. En definitiva, es la propia concepción que tiene Pablo de sí y de su ministerio como apóstol, comparado y contrastado con el ministerio de Moisés, lo que se convierte en la *crux interpretum* para entender la naturaleza del contraste letra/espíritu. Estamos en el centro mismo del pensamiento paulino.

La parte primera trata del contraste letra/espíritu dentro del contexto de la vocación apostólica de Pablo. El c. 1 examina la suficiencia y vocación de Moisés. En tiempo de Pablo la vocación y figura de Moisés había adquirido un significado teológico y apologético que, no sólo explica la estructura argumental de 3,4-6, sino que provee una clave importante

para entender su defensa de su ministerio apostólico en 3,7-18 y 4,1-6. En los relatos de vocación de Moisés y de los profetas (Gedeón, Isaías, Jeremías, Ezequiel) el motivo de la objeción/obstáculo desempeña un papel central estructural y teológicamente, con su resolución en la actividad adicional de Yavé más allá de la teofanía, que provee también la plataforma desde la que se despliega la afirmación teológica central del relato de vocación. Es este motivo el que demuestra que la vocación del profeta es un resultado de la sola gracia electiva de Dios, pues en cada caso la respuesta del profeta deja claro que en sí y de por sí sería incapaz de la tarea. El énfasis negativo, en el motivo del obstáculo sobre la insuficiencia del profeta, implica y destaca un énfasis positivo sobre la suficiencia del profeta como un resultado de la gracia de Dios. La existencia de este molde literario de «suficiencia, pese a la propia insuficiencia, por la gracia de Dios» llega a ser parte integrante del reclamo profético de autoridad. Desde un punto de vista canónico atestigua también la autoridad aceptada del mismo Moisés como primer y principal profeta mediador de Dios. En la literatura pseudépigrafa y qumránica, la autoridad de Moisés como legislador y primer profeta llega a ser un presupuesto canónico y legitimador para los que quieren hablar autoritativamente al pueblo de Dios. En la literatura apologética del judaísmo (Filón, Josefo), el énfasis de los LXX, sobre la suficiencia de Moisés pese a su insuficiencia, ya no está en el núcleo del relato. Para Filón es el único digno de recibir la palabra de Dios por su innata y superior naturaleza moral y Josefo retrotrae la autoridad de Moisés a su posesión del poder taumatúrgico divino. En la literatura rabínica el mismo Moisés es el presupuesto legitimador de la identidad y autoridad de los rabinos como maestros de la Ley.

El c. 2 pondera la suficiencia y vocación de Pablo (2 Cor 3,4-6). El sumario paulino en 3,4-6 confirma que el molde mosaico-profético de «suficiencia, pese a la insuficiencia, por la gracia de Dios», que era evidente en los relatos bíblicos de vocación e implícito en el argumento paulino de 2,14-16, se hace explícito cuando el tema *ἰκανός* es resumido en 3,5-6a. La suficiencia, que Pablo afirmaba ser suya en 2,16s y que apoyaba entonces con la prueba de su sufrimiento y de la operación del Espíritu en 2,14-3,3, se ancla ahora apropiadamente en la fuente, tanto de su llamada como de su ministerio resultante, Dios mismo. Así la aseveración de 3,5-6a recapitula el punto de partida en 2,14. Pablo debe su ministerio a su conversión-llamada de Dios que le ha hecho el esclavo de Cristo. Es la presentación de su propia vocación en términos de la vocación de Moisés lo que ocasiona el argumento subsiguiente desde la «letra» al «Espíritu» en 3,6bc; lo mismo que su alusión a la vocación de Moisés en 2,16b ocasionó su argumentación desde el Espíritu en 3,1-3. Sobre el trasfondo de Jer 31,31-34 la afirmación de Pablo en 2 Cor 3,6 de que es un servidor de la «nueva alianza», confirma y sumariza la estructura de su pensamiento y confianza en su ministerio que refleja la correspondencia corintia como un todo. Pablo deja explícito en 3,6a que ve que su ministerio apostólico del Espíritu, en cumplimiento de Ez 11,19 y 36,26s con su foco en la operación del Espíritu en el corazón renovado, ha de ser conceptualizado a una con su

papel como un servidor de la nueva alianza en cumplimiento de Jer 31,31-34. Pablo «sirve» o «entrega» la «carta de Cristo» (= la conversión de los corintios) por medio del Espíritu (3,3b) como un «servidor» de la nueva alianza, construida sobre la muerte redentora de Cristo (1 Cor 11, 25), que es lo que ha hecho posible el perdón de los pecados y la recepción del Espíritu con un corazón renovado. En 2 Cor 3,7-18 quedará claro que, en contraste con la experiencia de Israel en el desierto y después, encontrar la gloria de Dios en Cristo por el poder del Espíritu pasa a ser ahora el verdadero foco de lo que significa ser el pueblo de la nueva alianza «que permanece» (2 Cor 3,11). De acuerdo con Ez 36,25s y Jer 31,31-34, el contraste letra/Espíritu en 3,6b no es simplemente entre la Ley en su forma escrita, con sus mandamientos, y el Espíritu, que invalidaría la anterior. El problema no es con la Ley misma sino con la gente cuyo corazón quedó endurecido bajo la alianza del Sinaí. La elección por Pablo de «letra» para designar la Ley en 3,6 se explica por lo tanto mejor desde la expectación profética de un tiempo en que la Ley no quedaría meramente en la expresión de la voluntad de Dios rechazada por un pueblo rebelde. El contraste letra/Espíritu no es, pues, entre Ley y Evangelio, sino que es el contraste escatológico que queda en el centro de la comprensión escriturística de la historia de redención y la concepción correspondiente de las dos edades dentro de las que se desenvuelve. A diferencia de Qumrán, para Pablo y el entero N.T. la comunidad de la nueva alianza es creada por el Mesías mismo en medio de este mundo malo y en anticipación de su redención final como parte de su escatología distintiva. Para Pablo la experiencia presente del Espíritu es una participación proleptica en la nueva edad venidera que ha sido ya inaugurada en Cristo. El contraste letra/Espíritu es entre la Ley misma sin el Espíritu, como era (y es: cf. 3,14s) experimentada por la mayoría de los israelitas bajo la alianza del Sinaí, y la Ley con el Espíritu, tal como está siendo experimentada ahora por los que están bajo la nueva alianza en Cristo. Moisés fue llamado para mediar la Ley a un pueblo de cerviz endurecida que no podía obedecerla. Pablo ha sido llamado para mediar el Espíritu, derramado ahora como un resultado de la cruz de Cristo, a una gente cuyos corazones han sido transformados para obedecer las estipulaciones de alianza de la Ley.

La segunda parte examina el contraste letra/Espíritu dentro del contexto de la segunda entrega de la Ley. El c. 3 trata del ministerio de Moisés: Ex 32-34 en la tradición canónica. Antes de volver su atención a la interpretación paulina de la tradición bíblica, pasa revista a los modos en que los temas de Ex 34,29 ss. fueron entendidos y reinterpretados en la tradición canónica y postbíblica. Parte esencial de esta historia es la tradición hebrea tal como fue entendida en su adaptación septuagintal y su impacto al establecer algunos vínculos cruciales entre las varias tradiciones canónicas. Una lectura sincrónica de Ex 32-34, enfocando su forma narrativa final y los temas teológicos explícitos, es el primer paso necesario para aproximarse a la recepción paulina de este texto en 2 Cor 3. Teológicamente, Ex 32-34 puede verse como la afirmación culminante de la autoridad y papel mediador de Moisés, retratado en Ex 19,9 y 20,19 y desa-

rrollado a lo largo del Pentateuco. Igualmente significativo es que esta afirmación tiene lugar después del pecado de Israel con el becerro de oro. El problema con Israel no es su desobediencia ocasional sino su depravación moral. Los temas de pecado, juicio y restauración proveen la estructura teológica de la narración en Ex 32-34 y de su climax en 34,29-35. Moisés lleva el velo en reconocimiento de que la alianza ha sido restaurada pese al estado pecaminoso de Israel, pero también como resultado de que, por ese estado pecaminoso, la alianza no puede ser restaurada del todo. Más que a la necesidad de un velo para proteger y separar al pueblo de la gloria de Dios por razón de sus corazones endurecidos, Is 25,6-8 y 60,1-5 apuntan a un tiempo en que los corazones del resto fiel se alegrarán de su presencia y las naciones serán arrastradas a su gloria.

El c. 4 enfoca el ministerio del Espíritu de Pablo y el ministerio de muerte de Moisés (2 Cor 3,7-11). Pablo siguiendo el curso del relato del A.T. afirma que la consecuencia de la δόξα que irradiaba de la faz de Moisés era que los israelitas no eran capaces de contemplarla atentamente. La razón del temor de los israelitas en Ex 34,30 queda clara dentro del amplio contexto de Ex 32-34 LXX: el pueblo, en cuanto pecador (Ex 33,3.5), teme morir si queda expuesto a la presencia de Dios de un modo inmediato. Moisés se quita el velo no sólo para autenticar su mensaje, sino también para indicar que la alianza ha sido renovada como una expresión de la misericordia de Dios. Luego debe recolocarse el velo como una expresión del continuado juicio de Dios sobre su pueblo, que se mantiene de dura cerviz. Es el ministerio de Moisés, no la Ley *per se*, el que puede ser asociado apropiadamente con «muerte», puesto que era la mediación mosaica de la gloria de Dios en su faz la que traía consigo el juicio de Dios sobre un pueblo rebelde. En 3,7c Pablo indica precisamente la punta de Ex 34,29-35: que aunque la gloria de Dios estaba de nuevo en medio de Israel, sin embargo quedaba preservada de destruir al pueblo. El velo de Moisés ponía a la gloria de Dios un fin en términos de lo que habría de realizar si no fuese velada: el juicio y destrucción de Israel. El hecho de que la gloria sobre la faz de Moisés haya de quedar velada subraya la punta tanto de Ex 32-34 como de 2 Cor 3,7: que debido a la naturaleza endurecida de Israel, tal como se manifestó en su pecado con el becerro de oro, la mediación mosaica de la gloria de Dios es ahora un ministerio de muerte. En 3,7-8 Pablo apela a dos fuentes de validez indiscutida. Para su descripción del ministerio de muerte se apoya en el relato escriturístico de la experiencia de Israel en respuesta a Moisés. Para su correspondiente descripción del ministerio del Espíritu apela a la propia experiencia de los corintios en respuesta al ministerio apostólico de Pablo. La comparación del v. 9 deja claro que si el ministerio de Moisés de mediar una gloria velada, como una expresión del juicio decretado por Dios contra Israel, sin embargo vino todavía en gloria, el de Pablo debe abundar mucho más en gloria como expresión de la justicia salvadora de Dios en Cristo (cf. 2 Cor 5,18-21). Con miras a las objetivos y actuaciones de Dios en la historia redentora (3,7-9), el alborear de la nueva alianza indica que la era escatológica de salvación ha comenzado. Como en 2 Cor 3,3.6, la

punta del v. 10 es escatológica. El cumplimiento escatológico proléptico tiene ya lugar en el presente (3,11), en el ministerio apostólico del Espíritu como resultado de la nueva alianza en Cristo. La punta principal de 3,7-11 es la afirmación del v. 8 de que el ministerio del Espíritu ciertamente existe en gloria.

El c. 5 trata de la audacia de Pablo y el velo de Moisés (2 Cor 3,12-18). Primero traza el contraste esencial entre los ministerios de Moisés y Pablo (2 Cor 3,12-13). Pablo es confiado (3,4) y osado (3,12) porque sabe que es un mediador de la gloria de Dios en cuanto revelada en y a través del ministerio de la nueva alianza en la nueva edad. En tanto que Moisés tenía que velarse como un acto de juicio y misericordia hacia un pueblo rebelde, Pablo no necesita velarse ante un pueblo cuya disposición ante Dios y su voluntad ha sido radicalmente cambiada. La designación «antigua alianza» (3,14) es la descripción paulina de la alianza del Sinaí, ministrada por Moisés, en vista de la «nueva alianza» inaugurada por Cristo y ministrada por Pablo. El Apóstol concluye que lo mismo que Moisés estaba velado debido a la condición endurecida de Israel, puede decirse que «el mismo velo» está sobre el corazón de Israel donde quiera continúa leyéndose la Ley (= nueva alianza) que Moisés medió (3,14.15). Pablo comienza y acaba su argumento en 3,7-18 delineando un contraste entre el endurecimiento de Israel, revelado primero en su pecado con el becerro de oro (3,7.13-14), y la obra escatológica del Espíritu entre judíos y gentiles (3,8.15-18). En el v. 16 parafrasea Ex 34,34a demostrando que su pensamiento sigue intercalado con un comentario verso por verso de Ex 32-34. El uso tipológico de la experiencia de Moisés ante el Señor en la tienda del encuentro explica las diferencias entre la adaptación paulina del texto y su forma en la tradición de los LXX. Pablo considera que Moisés es el prototipo de los que dentro del resto de Israel le siguen «hacia el Señor». En el v. 17 Pablo no está identificando Cristo y el Espíritu sino dejando claro que la experiencia de Yavé por Moisés en la tienda del encuentro es equivalente a la experiencia del Espíritu corriente en el ministerio de Pablo. La fuerza del argumento queda en que Pablo está confiado en que el Espíritu experimentado en su ministerio es el Espíritu del único verdadero Dios, revelado primero en la alianza del Sinaí, porque la consecuencia es una vida vivida en libertad para obedecer a la Ley de Dios. El modo de vida de la comunidad de la nueva alianza en Cristo prueba la genuina naturaleza de su encuentro ahora con Yavé experimentado como resultado del ministerio de Pablo. Como en el v. 16, la comparación con Moisés en el v. 18 continúa siendo positiva, en contraste con la comparación negativa entre el ministerio de Pablo y el ministerio de Moisés en 3,12s. La experiencia del fiel, como la de Moisés en Ex 34, es la contrapartida positiva a la de Israel en su condición endurecida retratada en 3,13. El v. 18 es otro ejemplo de la convicción de Pablo sobre la realidad presente de la edad escatológica futura. La experiencia del poder de la resurrección de Cristo en el Espíritu muestra ser genuina no en manifestaciones extáticas o místicas sino en sus transformaciones éticas. La experiencia transformante de la gloria de Dios en la faz de Cristo dentro de la Iglesia es el comienzo

del cumplimiento escatológico de la restauración de Israel prometida en Is, Jer y Ex, en la que Dios habitaría de nuevo en medio de su pueblo. La transformación descrita en el v. 18 es la prueba y fundamento de la subsiguiente afirmación de Pablo en 2 Cor 5,14-17 de que la «nueva creación» escatológica ha sido ya inaugurada por la muerte y resurrección de Cristo.

Como conclusión: el encuadre «historia de salvación» del pensamiento de Pablo. Ya no puede mantenerse la categorización de 2 Cor 3 como depósito de aseveraciones tanto positivas como negativas sobre la Ley. El contraste letra/Espíritu y los ministerios distintos de Moisés y Pablo basados en él son expresiones de la función de la Ley dentro de un contraste «historia de salvación» entre Israel, que recibe la Ley de Dios sin el Espíritu, y la Iglesia, que ahora vive por el poder del mismo Espíritu en obediencia a la Ley. Lo que vincula esta historia no es un contraste entre la Ley (o alguna derivación de ella) y el Evangelio, sino el contraste entre encontrar o no encontrar la gloria de Dios, o entre la ausencia o presencia del Espíritu de Dios entre y con su pueblo de alianza. En lugar de introducir una cuña entre la oposición a Pablo en Galacia y Corinto, el papel apologético de 2 Cor 3 atestigua la unidad esencial del frente contra el que Pablo tenía que defenderse a lo largo de su ministerio. En ambos casos el reclamo de los «judaizantes» era condicionar la promesa del Espíritu al sometimiento a las estipulaciones tanto de la antigua como de la nueva alianza. Para Pablo abogar por tal síntesis era negar el significado de la vida y muerte de Cristo como inauguración del ministerio de la nueva alianza del Espíritu.

Este estudio, enriquecido y abultado por numerosos excursus sobre trasfondos bíblicos y del antiguo judaísmo, desarrolla amplios y a veces reiterados análisis sobre uno de los textos más intrincados y discutidos por la exégesis paulina. Contiene muchas aportaciones válidas y frecuentemente novedosas. El lector podrá encontrar muchas observaciones pertinentes y otras más discutibles. Opinamos por e.j. que la sección, más que polémica antijudaizante, es una reflexión sobre el por qué del fracaso de la misión judía. Quizás entre los logros más generales de esta obra se pueda destacar su apreciación minuciosa del comentario continuado de Pablo a un texto del A.T., y su colocación de la teología del Apóstol en un contexto apropiado (la tradición bíblica y judía) y en el encuadre de su perspectiva de la historia de la salvación.

Ramón Trevijano