

1) SAGRADA ESCRITURA

J. M. Casciaro (ed.), *Sagrada Biblia. Pentateuco. Traducción y notas* (Pamplona: Eunsa 1997) 935 pp.

La «Sagrada Biblia», realizada por profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra —conocida por ello generalmente como «La Biblia de Navarra»—, sigue su curso, después de haber completado ya todo el Nuevo Testamento. El pasado año se presentó el primer volumen del AT, que corresponde al Pentateuco. Fiel a las orientaciones de esta Biblia, contiene amplias introducciones y numerosas y abundantes notas. La página de texto bíblico está siempre dividida en tres partes: el texto de la traducción castellana en caracteres más grandes y legibles, acompañado de las citas de los lugares paralelos, una sección de amplias notas y explicaciones a dos columnas y tipo de letra menor, y el texto latino de la versión Neovulgata a pie de página, en letra aún más pequeña.

Hablemos primero de las introducciones. Tras una brevísima presentación de página y media y una no más larga «nota preliminar», en la que se ofrecen de manera esquemática los criterios seguidos en la traducción —fidelidad al original hebreo de la BHS, incluso a las formas propias de expresión de la lengua hebrea, redacción castellana fluida e inteligible al lector medio, mantenimiento de terminología más conocida y usual donde ha sido posible— se encuentra el lector con una amplia introducción doctrinal sobre el valor del AT en la Biblia y en la Iglesia (11-18). En ella se subraya la necesidad de interpretar o leer el AT, tanto en sí mismo como desde una perspectiva cristiana, según las orientaciones del concilio Vaticano II. Sigue una larga introducción al Pentateuco (19-30), en la que se presentan los elementos literarios fundamentales de este conjunto de libros, su contenido narrativo y los aspectos doctrinales básicos.

Inmediatamente se presentan cada uno de los cinco libros del Pentateuco con sus respectivas introducciones, en la misma línea que la introducción general al Pentateuco, sin olvidar la estructura básica de cada libro bíblico, su marco histórico, contenido doctrinal y perspectiva desde el NT.

Por lo que se refiere a las notas, su extensión varía mucho, como es natural, según los textos bíblicos. Amplísimas en los primeros capítulos del

Génesis (en los once primeros las notas alcanzan una extensión casi cuatro veces la del texto bíblico) y del Éxodo, amplias a la mayoría de los textos (en torno a tres veces la extensión del texto bíblico) y pocas o inexistentes en pasajes de menor importancia, como pueden ser los relativos a la construcción del templo en Ex 35 sg. La proporción de las notas responde siempre a la importancia doctrinal e histórica mayor o menor de los textos y puede decirse que, en general y como media, viene a ser equivalente a tres veces el texto bíblico, lo que de hecho supone un verdadero comentario breve y general al texto, en algunos casos concretos más detallado.

Las notas, amplias como acabo de decir, están redactadas no como apreciaciones a versículos concretos, sino más bien como comentarios compendiosos del texto. A la vez que se aclaran algunos significados o expresiones más dudosas, se da una interpretación del texto desde una perspectiva teológica y doctrinal, teniendo siempre como guías el *Catecismo de la Iglesia Católica*, la doctrina de Juan Pablo II y el Magisterio de la Iglesia en general, además de ilustrar numerosos pasajes y muchas afirmaciones con textos del beato Jose María Escrivá y, en algunos casos, de los Padres de la Iglesia. Todos estos textos se citan literalmente y con generosidad. El resultado es, en muchos casos —y desde luego siempre por lo que se refiere a lo que podríamos llamar textos de mayor importancia— un verdadero comentario doctrinal, compendioso y esencial, de estos cinco primeros libros bíblicos. Este tipo de comentario es particularmente cuidado y de alto contenido doctrinal por lo que se refiere a los primeros capítulos del Génesis y del Éxodo, así como a los capítulos relativos al decálogo (Ex 19; Dt 5-6). Junto a atinadas observaciones de tipo crítico, siempre presentadas con sobriedad, en estos y otros casos se ofrece un verdadero comentario teológico y espiritual al texto, haciendo referencia con frecuencia —lo cual es, sin duda, un elemento bien positivo— a la interpretación de muchos de esos textos desde el NT o desde la tradición patristica. Esta dimensión espiritual y moral (en el sentido de fundamentar la moralidad del cristiano), que es legítima, algunas veces se ofrece traída un poco «por los pelos». Un caso interesante, por ejemplo, es el comentario a las dos versiones del Decálogo (Ex 20 y Dt 5), donde las referencias mutuas son escasas y parece haberse aprovechado la ocasión, aparte de señalar algunas concretas diferencias, para ampliar materialmente el comentario a cada uno de los mandamientos.

Vaya por delante que este tipo de notas-comentario es perfectamente legítimo y se sitúa en la línea de los comentarios o glosas espirituales y ascéticos que, desde el judaísmo y la patristica, llegan hasta nuestros días. Se trata, pues, de una opción concreta y legítima, que caracteriza la publicación de esta Biblia y que en este caso se lleva a cabo en cada una de sus páginas con total consecuencia. Bien es verdad, que, dada la extensión de las notas, que en algunos momentos son un verdadero comentario, quizá hubiera sido conveniente una palabra matizada y sobria sobre la historicidad de lo relatado, para evitar posibles confusiones en el lector. Pienso, p. ej., en todo lo que se refiere al nacimiento de Moisés en las notas a Ex 2 (p. 284 sg.), donde la impresión que se da es que el relato, aparte detalles, narra de forma realmente histórica el nacimiento de Moisés. Así tam-

bién en algunos otros pasajes de la historia de Moisés y, previamente, de los patriarcas; cf., p. ej., Gn 12, donde no se hace ninguna observación crítica sobre el contenido histórico de lo narrado en este capítulo, ni siquiera en lo relativo al episodio de su bajada a Egipto, Gn 12, 10-20, y a sus dobletes en el mismo Génesis. De hecho, se hacen observaciones de este tipo de vez en cuando, alguna de ellas no del todo exacta, como cuando se habla de la gran antigüedad del cántico de Moisés (en las notas a Ex 15). En este caso, si la afirmación se refiere al estribillo de 15, 21, posiblemente sea correcta, pero no puede afirmarse una antigüedad contemporánea del suceso, para todo el cántico (Ex 15, 1-18), al menos, no ha podido demostrarse convincentemente hasta ahora. Aparte de que lo sucedido concretamente es muy difícil de datar y de precisar desde el punto de vista histórico.

No es el caso de seguir ahora por este camino. Ciertamente, las notas de la Biblia no deben llenarse de observaciones críticas, no siempre útiles y pertinentes para el ordinario lector de la Sagrada Escritura. Pero, al ser tan extensas en este caso las notas, no hubiera estado de más alguna observación de tipo general sobre las dificultades de controlar históricamente estos datos, para que el lector fuera comprendiendo también la complejidad del valor histórico de estos textos —piénsese, por ejemplo, en la narración de las diez plagas de Egipto, pero hay muchísimos casos más como éste— y comprendiera igualmente que muchas de las reflexiones teológicas y espirituales, que se hacen en las notas, no dependen necesariamente de que se acepte una historicidad total y completa de todos y cada uno de los textos. Probablemente, unas observaciones prudentes en esta línea ayudarían en muchos casos a los lectores, cuando tengan que enfrentarse con otras lecturas y otras opiniones críticas. La experiencia de un historicismo bíblico mantenido a ultranza —que no es el caso de estas notas— y cuyo extremo son quizá las populares «historias sagradas» de otro tiempo, es que el cristiano lector de la Biblia corre el peligro de identificar innecesariamente verdad bíblica con verdad plenamente histórica, produciéndose después, cuando llega el momento de confrontarse con otras posturas críticas, o una actitud fundamentalista de defensa a ultranza de la historicidad bíblica, o una pérdida de la fe, al perder la confianza en el texto bíblico.

En cuanto al texto, su traducción castellana se lee sin especial dificultad, es correcta y responde bien a los criterios establecidos: fidelidad al texto bíblico, literalidad, pero respetando el curso y la intelección de la frase castellana, y conexión siempre que es posible con la versión Neovulgata. Se sigue como regla general el texto de la BHS, aunque se eligen otras variantes, especialmente de los LXX en algunos casos, que se advierten en nota. En no pocas de estas ocasiones, se trata de conformarse a la opción de la Neovulgata, aunque esto no es regla general. La lectura castellana, como digo, se hace sin dificultad. El lenguaje, sin ser especialmente bello, es por lo general correcto y agradable. Se notan más dificultades a la hora de trasladar los acentos líricos de algunos poemas, como el cántico de Miriam (Ex 15) y el cántico de Moisés (Dt 32); donde se observa más

dificultad para captar este acento es en la bendición de Moisés (Dt 33), en que el texto castellano no acaba de estar a la altura del original. En todo caso, la opción hecha por la fidelidad a la letra es legítima y el resultado, en líneas generales, es aceptable.

Por supuesto, se podrían discutir algunas traducciones, pero se trata en general de textos difíciles y opinables, sobre los que difícilmente se llega a un acuerdo. Por eso no es el caso de hacerlo aquí. Escojamos solamente algún texto, que, en el curso de mi lectura del Deuteronomio, me parecen mejorables. Así, Dt 5,5: «estábais asustados», ¿se trata de susto o del temor de Dios en el Sinaí, que, por supuesto, incluye también el susto? La expresión castellana «estábais asustados» no parece recoger la dimensión religiosa de ese susto o temor sacro. En el cántico de Moisés se habla de que Dios «le sale al encuentro en tierra yerma, / en el desierto, en el aullido de la soledad» (Dt 32, 10). La traducción aquí, demasiado literalmente cercana a la materialidad del texto hebreo y a la Neovulgata, apenas si hace sentido en nuestra lengua. En Dt 34, 3 el texto dice «Sojar», mientras que en la nota se habla de «Soar», conviene poner ambos textos de acuerdo. Por otra parte, en Dt 34, 11, la construcción gramatical no parece del todo correcta, pues no se percibe con claridad el sujeto de la frase. Son pequeñeces, de las que probablemente, habiendo leído con más detalle, se habrían encontrado más. Pero eso no empece la labor realizada, que en su conjunto es buena.

Al final del volumen se añade una lista de autores y obras citados en las introducciones y notas, pero sin índices que permitan localizarlos; asimismo se ofrece seguida la estructuración literaria del Pentateuco que se ha empleado para presentar esta versión. La edición externa es digna y cuidada, tanto lo que se refiere a tipos de letra, como a la encuadernación. La presentación del texto bíblico, cuidando los diálogos y la disposición de la página y con un tamaño de letra muy de agradecer, facilita mucho su lectura. Las notas, a pesar del tamaño de letra y de ahorrar todo el espacio posible, se leen bien, al estar organizadas en dos columnas. El texto de la Neovulgata está dispuesto de manera que sirva más bien de control que de lectura, pues esta última se hace muy difícil y fatigosa, tanto por el tamaño de la letra, como por su disposición. Pero comprendo que otra opción hubiera significado aumentar notablemente el número de páginas de este volumen, que aun así pasa de las novecientas.

No me queda, pues, sino saludar esta nueva traducción y presentación del Pentateuco, que enriquece las letras españolas, así como nuestro panorama bíblico. Mis felicitaciones a todo el equipo y mi aliento para llevar la obra a término.

José Manuel Sánchez Caro

S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Plenitudo Temporis 4 (Salamanca: Univ. Pontificia 1998) 474 pp.

Versión corregida y disminuida, como conviene, de la tesis doctoral bajo la dirección del profesor Dr. Ramón Trevijano, defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, en la primavera de 1997. Además de los métodos clásicos de crítica histórico-literaria, dados por supuestos, el autor ha querido utilizar en su elaboración «una metodología relativamente novedosa en el campo de los estudios bíblicos: la que se sirve de las ciencias sociales para reconstruir el universo de significados que compartían los autores y destinatarios de los textos del Nuevo Testamento» (*Prólogo*, 19). Le ha valido de ayuda especial la obra del Dr. D. Bruce J. Malina y del *Context Group*, del que el Dr. Guijarro se siente deudor en plano académico y personal.

La metodología novedosa a que el autor se refiere es, básicamente, la *antropología cultural* que viene siendo utilizado con rigor, desde hace algunos decenios, en el mundo anglosajón, especialmente en los Estados Unidos de América. Desde esa perspectiva, la aportación básica del trabajo está en la utilización sistemática y consecuente de un *método social* muy definido por los aspectos culturales.

La aplicación de las ciencias sociales al estudio de la Biblia es un lugar común en todo el siglo xx, desde la escuela de la historia de las religiones, pasando por la historia de las formas, hasta los análisis marxistas de los años sesenta y setenta. Pero la *escuela de la historia de las religiones* fue muy dogmática. La *historia de las formas* se fijó quizá demasiado en los componentes ideológicos y espirituales de la vida humana, buscando una tradición de visiones del mundo, más que una tradición de la vida. Por otra parte, los estudios de corte marxista han terminado siendo también excesivamente genéricos y dogmáticos (quizá aprióricos) para captar y expresar la novedad de un movimiento religioso de tipo integral como el de Jesús.

En ese aspecto, manteniéndose en la línea de casi toda la exégesis del siglo xx, el método de la *antropología cultural* tiene la ventaja de investigar los «conjuntos culturales», en el plano de la vida entera (religiosa, social, familiar), más que en el de las ideas. Por otra parte, tomado en sí mismo, ese método ha querido y quiere mantener una «epojé» fenomenológica estricta: no quiere demostrar nada, ni ponerse al servicio de ninguna institución, iglesia o movimiento social, como pudiera ser el marxismo. El tiempo de las ideologías y cambios debe haber pasado: los observadores culturales pueden y deben situarse de manera neutral, no valorativa, ante los datos de un conjunto cultural.

Hay en este método una especie de *distancia fenomenológica* que resulta muy valiosa, aunque tiene también grandes riesgos: tiende a olvidarse del «círculo hermenéutico» en que estamos siempre inmersos, puede

absolutizar inconscientemente nuestros parámetros culturales, interpretando los otros desde fuera, con la segura curiosidad del que ha descubierto el *Mediterráneo antiguo (o moderno)* y cuenta las formas de vida que allí había (o sigue habiendo). Es evidente que de esta manera descubre y pone de relieve aspectos que antes podían pasarse por alto.

Pues bien, empleando este método, el Dr. Guijarro ha realizado una meritoria labor de pionero, dentro del campo de los estudios bíblicos, en lengua castellana. Ciertamente, existen ya muy buenos ensayos iniciales, elaborados por autores como R. Aguirre, C. Bernabé y E. Arens. Pero no existía, que yo sepa, ningún trabajo sistemático, construido de forma unitaria, a modo de tesis armónica y de visión conjunta de la tradición sinóptica, en esta perspectiva. Sólo por ello, la obra del Dr. Guijarro, escrita en estilo académico, con un esquema riguroso y muy pedagógico, resulta importante entre nosotros. Con frase voluntariamente tópica, pero exacta, diremos que ella cubre un hueco en el campo de la estudios bíblicos; todos los que quieran servirse del método de la antropología cultural tendrán que consultarla.

Siendo una tesis doctoral estrictamente dicha, esta obra ofrece un *manual metodológico*, en línea de antropología bíblica. Desde ese fondo se entienden su visión introductoria (cap. 1.^o) y sus conclusiones (cap. 3.^o), lo mismo que el análisis concreto de los textos sobre la ruptura familiar (cap. 2.^o). El esquema es riguroso y válido, pero echo en falta una presentación más ceñida y programática de las aportaciones y limitaciones del método empleado, cosa que podría haberse realizado con facilidad y provecho, ampliando la parte introductoria (pp. 21-46).

El Dr. Guijarro tiene el convencimiento de que ha realizado un labor novedosa, no sólo en ese campo del método, sino también en la investigación del objeto estudiado, que, sin duda alguna, es el más apropiado para el método. Desde esa perspectiva, *mutatis mutandis*, su libro puede compararse con algunos trabajos clásicos de la exégesis de la tradición sinóptica, como el de R. Bultmann (*Geschichte der synoptischen Tradition*, 1921), que vinculan también el método (historia de las formas) y el tema (estudio histórico de la primera tradición cristiana).

De manera consecuente, el Dr. Guijarro ha puesto el método al servicio de una reconstrucción histórica de la tradición de Jesús y de las dos primeras generaciones de cristianos. Por eso ha escrito su obra con un fuerte interés *temático*: quiere descubrir y exponer la composición, sentido y ruptura de la familiar en tiempos de Jesús y en el primitivo cristianismo. Como era de esperar, el autor ha dedicado una amplia sección al tema de la familia en general, toda la primera parte de su obra, titulada *La familia en la sociedad helenístico-romana* (pp. 47-161). De esa forma se sitúa en el centro de interés de la antropología cultural, pues la familia ha sido el núcleo fundamental de la cultura y/o de la relación interhumana dentro del mundo antiguo.

Esta parte de la obra del Dr. Guijarro resulta ejemplar, tanto por su labor de compilación (recoge las conclusiones de la mejor bibliografía

sobre el tema), como por su capacidad de presentación de los temas y de síntesis global. De esa forma ha fijado, con suficiente amplitud y claridad, los diversos tipos de familia: *la extensa*, con la «casa» propiamente dicha, con hacienda propia, parientes vinculados y criados; *la pequeña*, formada sólo por los esposos y dos o tres hijos... Lógicamente, siguiendo lo que ya se había dicho en este campo, el Dr. Guijarro se ha ocupado de la estratificación social, destacando el sentido especial de la propiedad, el honorvergüenza, la vinculación genealógica, la función de la mujer, etc. Sus visiones de conjunto son significativas y útiles, por su carácter sistemático. Ciertamente, algunas de sus aportaciones sobre paternidad y honor, dualidad sexual y comensalidad, casa y parentesco, resultaban ya conocidas en castellano, por las obras traducidas del Dr. Malina o de otros autores de su escuela (y de fuera de su escuela), de manera que no resultaban tan necesario resaltarlas. Pero el Dr. Guijarro ha sabido recopilarlas de un modo conjunto, ofreciendo una especie de manual de antropología cultural, muy útil para lectores que se inicien en el tema.

Personalmente, le agradezco el hecho de que no haya utilizado el modelo demasiado genérico de «familia mediterránea», tan repetido en los discursos de los últimos años. Él se ha fijado más bien en la *familia en la sociedad helenístico-romana*, en el contexto de la tradición sinóptica; de esa forma, ha precisado el espacio de su tema. Pero aún así resulta quizá un poco extenso, pues el mundo *helenista-romano* ofrecía, como veremos, muchas variedades, que hubiera sido útil precisar. Por un lado, algunas de observaciones generales pueden resultar innecesarias en una obra como esta, y hubiera sido suficiente remitir a las obras más centradas en el tema. Por otro lado, debo indicar que echo en falta dos temas, que me parecen importantes para entender mejor los dichos y gestos de Jesús: el estudio más preciso de la familia judía en cuanto tal y los casos de ruptura familiar dentro de ella.

Más que la presentación genérica de la familia helenístico-romana, que sigue siendo un tema demasiado extenso, me hubiera gustado un estudio especializado sobre de la *familia judía estrictamente dicha*, tanto en el plano rural como en el urbano (al menos en Jerusalén). Los que nos hemos educado en las tesis de los años cincuenta sobre la distinción de fondo entre cultura palestina y helenista (en plano lingüístico, cultural, organizativo y cristológico), los que hemos venido observando el acercamiento de los mundos (judío y helenista), seguimos necesitando mayores precisiones. Puede ser un defecto de óptica, pero nos sentimos incómodos ante una gran introducción sobre la familia helenístico-romana para pasar después, directamente, a los conflictos familiares de la comunidad de Jesús. Nos hacen falta los nexos, de lo contrario nos perdemos. Es muy posible que el autor los tenga, y con seguridad los tiene, como muestra su conocimiento de las diversas hipótesis sobre el tema, de los autores de la *third quest* sobre la historia de Jesús, del *Jesus Seminar* y de los estudios especializados sobre el *Q People*. Pero a mí me hubiera gustado que, estudiando así las cosas, se hubieran objetivado y valorado las razones para ello.

Parece claro que entre helenismo y judaísmo había en tiempo de Jesús muchos elementos comunes, tanto en plano teológico-simbólico y cultural como social y familia. Pero el judaísmo había desarrollado un tipo de identidad social y familiar distinta, tanto en línea de conjunto (familia nacional) como en línea de unidades particulares: vinculación de los padres varones con los hijos, función de las madres y de las hijas, conexiones sacrales con los antepasados difuntos y vivos, función de los presbíteros, como representantes de la tradición, en las comunidades. etc. Dentro del mismo judaísmo había tensiones y formas familiares que podían haberse precisado.

Desde ese mismo fondo, hubiera sido conveniente un estudio más preciso de *los fenómenos de ruptura y desarraigo familiar* en el contexto judío (y galileo) en tiempos de Jesús, tanto en plano religioso como social (si es que ambos niveles pueden distinguirse). Pienso que los dichos de ruptura familiar de la primitiva tradición cristiana (pudiendo compararse en otro plano con algunas tradiciones cónicas) sólo se entienden desde el contexto teológico y social de unas relaciones familiares como las judías, dentro de una historia rica en conflictos como la israelita, no sólo en tiempo antiguo (como indican los textos de la Biblia Hebrea), sino en tiempos más cercanos a los de Jesús, como muestra, por ejemplo, ese espléndido observatorio del judaísmo que es la ruptura de los esenios de Qumrán. Me atrevo a sostener que la ruptura familiar que implica y suscita el surgimiento del discípulado y el proceso de la misión cristiana (pudiendo expandirse como se ha hecho hacia el conjunto del mundo helenista-romano, en los siglos II-III d. de C.), sólo puede entenderse en principio desde el fondo específico del judaísmo o de los judaísmos del tiempo de Jesús..

Un estudio más preciso de esos dos fenómenos citados (el carácter específico de la familia judío-galilea y las formas de ruptura familiar que existían ya en aquel ambiente) hubiera ayudado a entender mejor el tema, ya que la ruptura cristiana que el Dr. Guijarro estudia de un modo tan preciso constituye ante todo una novedad intra-judía. Por eso, hubiera sido conveniente que el autor analizara la obra de los grandes escritores judíos del tiempo (Filón y Flavio Josefo, lo mismo que algunos textos apocalípticos y rabínicos de los últimos años del Segundo Templo, con el fenómeno esenio, en sus diversas formas). Eso le hubiera ofrecido un conocimiento y valoración más precisa del tema. Ciertamente, las aportaciones del Dr. Guijarro resultan muy valiosas; pero situadas en el transfondo de la primera comunidad cristiana (al menos en Palestina) resultan quizá un poco genéricas. Pero éste no es un problema suyo; es muy posible que la antropología cultural en conjunto, tenga que afinar sus métodos y concretar sus campos y estilos de trabajo para ofrecer unas conclusiones más precisas y fiables, que resulten duraderas en el campo de los estudios bíblicos.

Pero vengamos al núcleo de la obra. Con la base del método (antropología cultural) y la certeza de la importancia del tema (familia y ruptura familiar), ha elaborado el Dr. Guijarro una preciosa tesis, *centrada en la segunda parte del libro*, que trata de los *dichos y apotegmas sobre la*

ruptura con la familia (pp. 163-315). Estas 150 páginas, tomadas en sí mismas, incluso separadas del capítulo anterior y del siguiente, justifican y con creces una tesis de exégesis y teología bíblica. Ellas constituyen el centro del trabajo personal (de la investigación) del Dr. Guijarro; ellas ofrecen la mejor síntesis de conjunto que conozco sobre el tema.

Estos son los textos que el Dr. Guijarro ha tomado como objeto de su estudio. 1. Dejar trabajo y padre (Mc 1, 16-20 par.). 2. La nueva familia de los discípulos de Jesús (Mc 10, 28-30 par.). 3. Entregados por los familiares (Mc 13, 12 par.). 4. Renunciar a las obligaciones familiares (Lc 9, 57-62; Mt 8, 18-22). 5. División entre los miembros de la casa (Lc 12-53; Mt 10, 34-36). 6. Odiar a los familiares (Lc 14, 26; Mt 10, 37). Estos textos, organizados estratégicamente en forma progresiva (de la tradición de Mc a la del Q) permiten situar y valorar el tema de la ruptura familiar como elemento clave del primitivo cristianismo

Son, como se ve, seis textos: los tres primeros provienen de Mc, los tres siguientes del Q, tradición histórico-literaria que el Dr. Guijarro asume con gran seguridad y estudia quizá con demasiada precisión (pudiendo olvidar que se trata de una hipótesis, no de un texto en sí, ni de una comunidad segura). Los seis textos transmiten, de formas distintas, una misma experiencia de ruptura familiar dentro de la tradición sinóptica. Habían sido ya estudiados, con enorme precisión y concisión, por S. C. Barton, *Discipleship and Family ties in Mark and Matthew*, SNTS MonSer 80, Cambridge UP 1994; pero Barton no había reconstruido de forma sistemática el sentido de la familia helenístico-romana, ni había planteado la problemática del Q (ni de Lc), ni había reconstruido los momentos sucesivos de la historia del cristianismo primitivo (segunda, tercera generación), como hace aquí el Dr. Guijarro. Por eso, su nueva obra (la del Dr. Guijarro), que recrea de un modo sistemático el objeto de estudio de Barton, ofreciendo una visión unitaria del tema, tanto en plano metodológico como histórico, y cubriendo un campo distinto de investigación, debe ser saludada con gozo y estudiada con pasión creadora por los exégetas bíblicos y los historiadores de la religión (del cristianismo).

Como indica el título de esta parte central de su libro, el autor utiliza, supongo que deliberadamente, la terminología clásica de Bultmann, para distinguir o definir las formas literarias (apoteogmas, dichos...), sin necesidad de justificarla en cada caso. De esta forma, el Dr. Guijarro asume la crítica literaria más tradicional (en esta caso la de la escuela de Bultmann), completándola desde las nuevas aportaciones de la antropología cultural, que le permiten precisar y situar las hipótesis y reconstrucciones anteriores. Lógicamente, su estudio es muy *tradicional* y académico, en el mejor sentido de la palabra: comienza en cada caso con el análisis histórico-literario de los textos, procurando llegar al primer estadio de la tradición sinóptica, y en lo posible al contexto de la vida de Jesús, para ocuparse después de los «escenarios de lectura» y para ofrecer, finalmente, una reconstrucción de los dichos y del tema en los diversos momentos de la comunidad primitiva.

Es significativo el hecho de que el Dr. Guijarro siga utilizando un método sensiblemente idéntico al que empleaba Bultmann hace casi ochenta años (en 1921, en la primera edición de su obra sobre los sinópticos). Eso significa que, a lo largo de todo el siglo xx, los principios de la exégesis sinóptica siguen siendo los mismos, como observará cualquiera que refresque la memoria estudiando con detención la obra clásica de Bultmann y comparándola con la de Guijarro. Ciertamente, hay muchas diferencias de detalle: donde Bultmann hablaba de comunidad palestina y helenista (con el intermedio del judeo-helenismo) se alude ahora a la primera y segunda generación; Bultmann se centraba en el aspecto verbal de los apotegmas, considerando el encuadre narrativo como normalmente secundario, mientras que ahora se concede más valor a esos encuadres; Bultmann acababa interpretando a Jesús como portador de la «palabra», mientras que ahora se le presenta más bien como iniciador de una ruptura social y familiar... Pero, dicho eso, el método empleado en cada caso para distinguir lo histórico y no histórico, lo primitivo y lo que ha sido recreado (o creado) por la tradición eclesial sigue siendo semejante (con el gran valor y el riesgo que ello implica).

Como he indicado ya, el Dr. Guijarro ha destacado la importancia de los diversos «escenarios de lectura» o contextos donde ha podido transmitirse el dicho o recuerdo de Jesús, con valor significativo para la comunidad. Esto es lo que Bultmann (por seguir con su ejemplo) hizo ya al ocuparse del *Sitz im Leben* o transfondo social (apologético, cultural, catequético, polémico...) de la tradición sinóptica. Ciertamente, hay una diferencia significativa. Bultmann y los exégetas de su escuela tenían un conocimiento más «legal» y teológico (ideológico) del judaísmo y de la Iglesia primitiva, de manera que acudían con más frecuencia a los dichos rabínicos; por el contrario, el Dr. Guijarro ha querido destacar el ámbito antropológico integral de los escenarios o *Sitz im Leben* de la Iglesia primitiva.

Desde ese fondo, el Dr. Guijarro se atreve a trazar, hipotéticamente, el sentido de los dichos y/o escenas (esto sí que es novedoso frente a Bultmann, menos dado a pasar de las connotaciones culturales a las históricas), no sólo en el contexto de Jesús y sus discípulos primeros, sino también en el proceso de la primera y segunda generación cristiana. Bultmann había hecho en su tiempo, algo semejante, con gran *audacia* y *riqueza*, ofreciendo una reconstrucción precisa de la historia doctrinal del cristianismo primitivo, desde el mensaje de Jesús hasta la redacción de los sinópticos. El Dr. Guijarro ha querido repetir el intento, centrándose en los dichos de ruptura familiar. Por eso, queremos destacar en su obra los dos rasgos ya dichos.

También la obra del Dr. Guijarro está llena de *audacia* positiva, pues se atreve a ofrecer, desde los textos de ruptura familiar y sus escenarios de fondo, una visión de conjunto de la historia de Jesús y del cristianismo primitivo. Su obra tiene una gran *riqueza* en la manera de encuadrarlos e interpretarlos, desde el punto de vista del surgimiento y ruptura familiar. Comprenderá el lector que me resulta absolutamente imposible mos-

trar esa riqueza en esta breve reseña, pues ello exigiría un trabajo comparativo mucho más preciso. Me contentaré con decir que el autor va realizando un trabajo riguroso, académicamente exacto, convincente, en la mayoría de los casos, aunque la misma amplitud del material y el intento de ofrecer una visión de conjunto de todos los estratos de la tradición limitan en algún momento la precisión de sus afirmaciones.

Uno de los rasgos más notables y discutibles de la obra es aquel donde el Dr. Guijarro se atreve a formular la historicidad o no historicidad de un texto o tradición. Así, afirma que en el fondo del texto de Mc 1, 16-20 par se puede «vislumbrar un fondo de historicidad» (p. 174); «la forma más antigua de este dicho (Mc 20, 28-30 par) procede de Jesús» (p. 203); por el contrario, conforme al autor «queda aclarado que el dicho (Mc 13, 12) no fue retocado ni compuesto por Marcos» (p. 227); en el caso de Lc 9, 57-62, el Dr. Guijarro hace un precioso trabajo de reconstrucción del texto Q, para concluir que el primero de los dichos (Q, 9-57-58) proviene de la tradición de Jesús (no es una visión sapiencial común, como supone Bultmann), el segundo (Q 9, 59-60) refleja un episodio real de la historia de Jesús y el tercero (Q 9, 61-62) ha sido creado por algún profeta cristiano (pp. 252-258)... Así podría seguir con los restantes textos. Como podrá observarse, el Dr. Guijarro ha realizado un esfuerzo notable por llegar, partiendo del análisis histórico-literario, al escenario concreto de la vida de Jesús, vinculando crítica literaria y estudio de los contextos sociales, tanto en la vida de Jesús como en el despliegue de la Iglesia.

El esfuerzo del Dr. Guijarro es grande y los resultados de su análisis muy interesantes. Pero, personalmente, me siento un poco «indefenso» ante las atribuciones históricas y los procesos tradicionales que establece su libro, pues no acabo de ver totalmente sus razones de fondo. Es evidente que el Dr. Guijarro emplea los métodos normales en estos casos (criterios de semejanza y desemejanza, de atribución múltiple...), pero no los razona de manera programada, de manera que al final del libro un lector como yo, que viene de la tradición bultmanniana, sigue indeciso. Sin duda, el Dr. Guijarro me ofrece un conocimiento más hondo de algunos trasfondos sociales, pero no acaba de ofrecerme unos criterios de autenticidad que me hagan avanzar de los de Bultmann.

Sin duda, el Dr. Guijarro se mueve con toda normalidad dentro de eso que ha venido a llamarse la «third quest» de la investigación de la historia de Jesús, pero al lector se le hace difícil aclarar todos sus presupuestos. Además, dentro de la «third quest» y de los estudios de antropología cultural (sobre cuya vinculación no puedo aquí opinar) hay muchas perspectivas, con valoraciones muy distintas de la historia de Jesús y de la iglesia primitiva, como observará cualquier lector que haya ojeado las obras de Crossan o Meier, por poner dos autores bien citados por el Dr. Guijarro. Tengo la impresión de que el Dr. Guijarro supone que el método histórico-literario, unido a la antropología cultural, nos capacita para conocer, con cierta facilidad, los procesos básicos de la vida de Jesús y del despliegue de la Iglesia. Un lector acostumbrado desde hace años a las lecturas más

estructurales, redaccionales, teológicas y narrativas de los evangelios (y a los diversos intentos y conclusiones de la «third quest») puede sentirse y se siente un poco desorientado ante las reconstrucciones histórica aquí propuestas; hubiera necesitado más precisiones para sentirse seguro ante ellas.

Posiblemente este un defecto mío, como lector, pero quizá hubiera sido deseable que el autor hubiera precisado su método histórico-literario, elaborando una obra menos «demostrativa» en plano de conjunto. Ésta no es la tesis de un joven investigador, que inicia su camino en la docencia, sino que quiere ser (y ciertamente lo es), la obra madura, de un exégeta consagrado, que después de muchos y muchos años de trabajos parciales se atreve a ofrecer una visión de conjunto sobre los comienzos del movimiento cristiano, en sus tres etapas o momentos principales: Jesús y sus discípulos (pp. 319-340), la primera generación cristiana (pp. 341-371) y la segunda generación cristiana, con la obra teológica de los redactores de los evangelios (pp. 372-412). Nadie que yo sepa había realizado en España una obra semejante: con esta amplitud, con estas pretensiones. El Dr. Guijarro lo ha hecho bien, es necesario que le felicitemos por ello. Sólo con la lucidez y empeño de una bien madura juventud como la suya pueden escribirse obras como éstas.

Es claro que al final del libro me quedan algunas preguntas abiertas. Una muy genérica sería la relación entre la ruptura familiar y la disputa satánica; quizá por no plantear el tema, el autor ha prescindido de un texto clave como Mc 3, 20-31.31-35 par. que, a mi juicio, debería haber estudiado. Es muy posible que esa relación (supuesta en el esquema de emparedado de Mc 3, 20-35) provenga del mismo Mc, pero ella está expresando un elemento clave del movimiento de Jesús: su ruptura familiar está vinculada a su opción por los marginados, expulsados y posesos (es decir, aquellos que no tienen familia reconocida o valorada dentro del sistema).

El Dr. Guijarro ha querido elaborar una obra de conjunto sobre el tema, dentro de la tradición sinóptica. Para hacerlo de verdad, pienso que debería haber analizado también la controversia en Nazaret (Mc 6, 1-61 par.), lo mismo que el texto de los eunucos (Mt 19, 10-12); este es posiblemente tardío, y además es propio de Mt, pero resulta muy importante para situar y entender la disputa sobre la familia, abriendo quizá una línea de comparación con la tradición paulina.

Por otra parte, el tema de la ruptura familiar dentro de la tradición evangélica resulta inseparable de las tradiciones teológicas, en las que Dios aparece definiendo positiva o negativamente las funciones del padre humano dentro de la nueva comunidad (aludo, por ejemplo, a Mt 23, 8-10, por citar sólo el ejemplo más significativo). Esto significa que, siendo extenso y bien documentado, el tema del libro sigue abierto, no sólo a otros textos cercanos, sino también a nuevos horizontes de inteligibilidad.

En conclusión: nos hallamos ante un libro novedoso, audaz, creador y abierto. El método de la antropología cultural, vinculado a los métodos

clásicos del análisis histórico-literario, nos ha capacitado para situar y entender mejor los dichos de la ruptura familiar en los sinópticos. Pero, dicho eso, debo añadir que el mismo método puede dejar un poco en sombra otros aspectos del tema, vinculados con la novedad del mensaje y vida (personal y social) de Jesús, tanto en plano de historia pre-pascual como de confesión y experiencia post-pascual de la comunidad.

La figura de Jesús resulta difícilmente domesticable, y más cuando se estudian textos escandalosos como estos. Pues bien, es posible que el Dr. Guijarro no haya destacado toda la fuerza y dureza creadora del escándalo de Jesús, para así entenderlo mejor dentro de un contexto de antropología cultura. Un lector que viene de la tradición antigua y que ha pasado ya varias revoluciones exegéticas, siente cierto disgusto cuando el autor tiende a dulcificar desde su método algunas aristas de la tradición cristiana, como cuando interpreta el «odiar» a los familiares (Lc 14, 26; Mt 10, 37) en forma bastante irénica.

Pero esta es una observación secundaria. Como he dicho, el tema es grande, el estudio del Dr. Guijarro escolar, sistemático y profundo. Ciertamente, muchas de las preguntas iniciales siguen, gracias a Dios, abiertas, pues, como todo buen libro, este suscita al lector nuevas cuestiones, quizá más que las que tenía al principio. Por eso, sigue teniendo deseos de dialogar en el futuro con el tema, con nuevas obras del mismo Dr. Guijarro o de nuevos estudiosos que se atreven a investigar y crear sobre el tema en lengua castellana.

Xabier Pikaza

P. Pilhofer, *Philippi. I. Die erste christliche Gemeinde Europas*. WUNT 87 (Tübingen 1995) xxiii + 311 pp.

La 'Introducción' parte del descubrimiento de un vacío en la investigación tanto desde el punto de vista teológico como desde el histórico. En comparación con la atención prestada desde diversas ciencias a otras ciudades paulinas como Corinto, el caso de Filipos era desolador. Desde los de P. Collart (1937) y P. Lemerle (1945) no había ningún estudio amplio y de conjunto sobre la ciudad y esas monografías precisan revisión tras las excavaciones que prosiguen desde el término de la segunda guerra mundial. Los estudios exegéticos sobre Flp no han tenido en cuenta el resultado de medio siglo de investigación arqueológica e histórica. Nuestro autor se propone una catalogación de las inscripciones de Filipos para presentarla en el segundo volumen, el reunir y valorar los testimonios literarios que se ocupan de Filipos y su territorio, y el dar una visión e interpretación de los hallazgos arqueológicos. La base para dar estos tres pasos es una bibliografía de todos los títulos históricos, arqueológicos, numismáticos y epigráficos que se ocupan de Filipos. Todo esto con el objetivos de hacer fructificar este rico material para la historia de la comunidad

cristiana de Filipos. Concluye con una sección sobre la nueva literatura (teológica) sobre el tema aparecida desde el tiempo de Collart y Lemerle; e.d. los trabajos que intentan aprovechar los datos locales de Filipos para la comprensión de los textos primitivos cristianos.

Pilhofer dedica el primer capítulo, 'Filipos en el siglo I', a trazar una imagen de la ciudad de Filipos y sus habitantes en vísperas de la primera misión paulina. Describe el territorio, en el que incluye la ciudad de Neapolis (Kavala), el *pomerium* (delimitado por los muros de la ciudad) y ciudad *Colonia Iulia Augusta Philippensis*, que no era grande. Calcula, por las plazas del teatro, que en ella vivían durante los siglos I y II entre 5.000 y 10.000 habitantes. La imagen de la ciudad en el siglo I es hasta ahora sólo reconstruible en una pequeña parte. Expone su economía agraria, artesanal y comercial y enuncia y los tres grupos humanos que la habitaban: tracios, griegos y romanos, así como la vida religiosa de sus habitantes. Los romanos eran particularmente devotos de Silvano, con un culto en el que participaban sólo los hombres de familias enteras, desde el *paterfamilias*, hijos y libertos a los esclavos.

Dedica el segundo capítulo a Pablo. Lee aquí Flp por primera vez sobre el trasfondo de este nuevo material procedente de Filipos. La distinción de tres clases de religión (la de los griegos, la de los judíos y la de los cristianos) que describe el autor del *Kerygma Petri* a comienzos del siglo II resulta ser una clave heurística para una nueva interpretación de Flp. Si bien la primera forma no es simplemente la griega, ya que Filipos era en el s. I una ciudad romana en la que dominaba oficialmente la religión romana. La forma de ser romana marcaba creencias y modo de vida y el modo de ser romano es el trasfondo sobre el que los destinatarios leen las expresiones de Pablo. El *πολίτευμα* romano está presente en Filipos mediante la *tribus Voltinia* a la que pertenecen los ciudadanos romanos de la colonia. Es algo que casi no se ha aprovechado para la interpretación de Flp, pese a que Flp 1, 27 y 3, 20 y Hch 16, 21 debería haber impulsado a ello. Es notable que Pablo denomina a los filipenses en 4, 15 *φιλιππησιοί*, siendo así que según las inscripciones y los testimonios literarios paganos la denominación corriente del habitante de la ciudad era *φιλιππέυς* / *φιλιππεῖς*. La única explicación es que Pablo ha escogido consciente —si no es quien la ha acuñado— una forma nada griega, que no es sino una transcripción del término latino *Philippenses*, acomodándose al medio romano de sus habitantes. Este uso paulino será luego también el eclesiástico. El *πολίτευμα* judío propagado por los adversarios, que atraen a los cristianos con la perspectiva de poder gozar de los privilegios de una *religio licita*, lo presenta Pablo como una mera variante del antiguo modo de ser romano de los que, dicho paulinamente, confían en la carne (Flp 3, 3). La polémica paulina contra el reclamo de la circuncisión culmina en la frase en la que remite a los cristianos a su *πολίτευμα* en el cielo, dando por superados tanto el modo de ser romano como el judío (Flp 3, 20-21). Tiene la idea de que hay que valorar los *ἐπίσκοποι* del prescripto de Flp en primer lugar como un fenómeno específicamente filipense; por lo que no entra en consideración una derivación desde Qumrán. Hay que tener en cuenta más bien como trasfondo los datos

locales —ante todo en las asociaciones (cultuales). El estudio de los numerosos funcionarios y sus diferentes títulos deja claro que no sólo se quería tener un título sino que fuese original. Así los devotos de Silvano tienen en Filipos, y sólo en Filipos, un *aedilis*; y los del jinete tracio tienen en Filipos y sólo en Filipos *procuratores*. Le parece que el clima romano de la colonia es el factor decisivo para que aparezca entre los cristianos de Filipos y sólo en Filipos el título *ἐπίσκοποι*. Es aquí donde se debió sentir la necesidad de dar a los *προιστάμενοι* (ya existentes como en otros lugares) el título más sonoro de *ἐπίσκοποι*.

En el capítulo 3.º confronta los pasajes correspondientes de Hch con los datos históricos locales y los compara con otras estaciones de la misión paulina en Asia Menor y Macedonia / Acaya. Nuestro autor explica la escena de Hch 16,6-10 con la tesis de que Lucas no era sólo un *ἀνὴρ Μακεδων*, sino más aún un habitante de la ciudad de Filipos; pero sin pertenecer a la parte de la población que hablaba latín (ni ser ningún *civis Romanus*), sino al grupo de habitantes macedonios de lengua griega que tenía su hogar en Filipos hacía siglos. El autor de Hch no es ni un asiático ni un europeo, sino un macedonio y como tal lleva en el corazón a Filipos como la primera comunidad de Macedonia. Remite a confirmaciones epigráficas de los informes lucanos sobre el oficio y procedencia de Lidia en Hch 16,14 por dos inscripciones que mencionan a tintoreros de púrpura procedentes de Tiatira en Tesalónica y en Filipos y presenta una nueva inscripción a favor de la autenticidad de la segunda, que había sido discutida. El *θεὸς ὑψιστος* de Hch 16,17 queda muy atestiguado en el ámbito de Macedonia y Tracia como una divinidad de importancia regional. Precisamente se constata un punto culminante de la propaganda de este culto en los años que preceden la misión paulina en Macedonia. Para un habitante de Filipos no se trataba ciertamente de un dios judío, aunque para un lector cristiano o judío de Hch 16,17 la expresión debía sonar de modo muy distinto. Los funcionarios específicamente romanos, típicos de la colonia, mencionados en el relato lucano sobre Filipos, no tiene paralelos tan precisos en lo que atañe a número y titulación en el resto de Hch. Lucas no precisa haber sido compañero de misión de Pablo para haber configurado la sección sobre Filipos con el colorido local con que lo hace. Hay pasajes de naturaleza claramente redaccional como la conclusión de la historia en Hch 16,37-40. Una salida tan triunfal de Filipos no es lo que Pablo tiene a la vista en su recuerdo de 1 Tes 2,2. En Lucas tenemos un buen conocedor de Macedonia y particularmente de Filipos. No se ha dado a conocer expresamente como un miembro de la comunidad de Filipos, pero trasluce este trasfondo el afecto especial con que ha configurado la sección sobre Filipos. Esto es muy compatible con la asignación a fines del siglo I de la fecha de composición de la obra.

El capítulo 4.º trata de aprovechar los datos históricos locales para la interpretación de la correspondencia entre el obispo Policarpo de Esmirna y la comunidad de Filipos. Encontramos indicios que pueden aclararnos la situación de la comunidad. Por un lado, el hecho de que la comunidad cristiana de Filipos mira hacia atrás a mártires de sus propias filas

(PolPhil 9,1) y, por otra parte, que, también en la situación presente, hay que contar con conflictos con los funcionarios ciudadanos (PolPhil 12,3). La comunidad cristiana de Filipos es a comienzos del siglo II un grupo que ya no puede mantenerse oculto sino que ha llamado y llama la atención de las instancias estatales. Estos cristianos quedan confrontados con una situación cambiada. Ha fallado el optimismo que alimentaba Lucas una generación antes sobre la posibilidad de un arreglo con las autoridades municipales y los funcionarios imperiales. La comunidad mira retrospectivamente a sus propios mártires y ello concuerda con el testimonio que poseemos de ese tiempo: el rescripto de Trajano a Plinio, con el que se consolida la política del Imperio frente a los cristianos. La comunidad ha cambiado a su vez hasta el punto de que no llama *epískopoi* sino *presbyteroi* a sus propios funcionarios, con lo que se ha acomodado al uso eclesiástico común; pero sin ir tan lejos en la primera mitad del siglo II como para poner también por encima del gremio de los presbíteros a un obispo. Por el tiempo de la segunda carta de Policarpo la dirección de la comunidad queda en manos de los presbíteros. Puede ser el motivo por el que la comunidad por sí sola no está en situación de resolver el problema del presbítero Valente.

El capítulo 5.º reúne los informes sobre la historia de la comunidad de Filipos en los primeros cien años. En el siglo I existía en Filipos en todo caso una pequeña comunidad judía, que no se reunía en una sinagoga dentro de los muros de la ciudad, sino delante de la tercera puerta de la muralla («la puerta del río») en una «casa de oración». Como en otras partes se encontraban también «temerosos de Dios» y había mujeres que desempeñaban una papel destacado. Lidia, la primera conversa cristiana de Filipos, pertenecía al círculo de simpatizantes de la comunidad judía. El nombre de Lidia se encuentra muy raramente en inscripciones y en la literatura griega; por lo que se deduce que no es un nombre sin más sino un *ethnikon* que podía servir como apelativo. Su nombre propio era otro y podría ser el de una de las dos citadas en Flp 4, 2; pero puede haber otras razones por las que no es citada en Flp. En contraposición a Abrahamsen y Portefaix está convencido de que Lidia es una persona histórica bien conocida por los cristianos de Filipos del tiempo de Lucas. Era una mujer independiente dedicada al comercio, que se había trasladado de Tiatira a Filipos donde tendría el *status* de *incola* y que, poseyendo una casa, que llegó a ser el primer lugar de reunión de la comunidad cristiana de Filipos, no pertenecía a las capas más pobres de la población. Pasaría un cuarto de milenio antes de que la comunidad local superase el estadio de «iglesia doméstica» y alzase su primer edificio cultural, la basílica de Pablo. Hay que notar la peculiaridad única de que aquí tenemos un relato de la tradición comunitaria, que tiene por tema la motivación de los misioneros para llegar precisamente a esa ciudad. En la reelaboración redaccional, Lucas da cuenta de un conocimiento local excepcional. Ello hace imposible en muchos puntos una neta separación de tradición y redacción. Algunos pasajes redaccionales permiten reconocer a Lucas como un macedonio cuyo corazón bate aquí de un modo peculiar.

La obra concluye con una detallada presentación de amplia bibliografía, los índices de textos, inscripciones.

No cabe duda de que la mejor reconstrucción de un trasfondo histórico, donde escasean los datos documentales, no es la que se hace desde presupuestos genéricos, sino desde las ciencias auxiliares de la historia como la geografía, arqueología, epigrafía, etc. La reconstrucción de la historia de Filipos por el tiempo de la misión paulina es enjundiosa. Son, por lo menos, dignas de atención sus propuestas de solución a algunas cuestiones relevantes, como el origen de la denominación *epískopoi* y la sucesiva estructuración jerárquica de obispos —presbíteros, el origen macedonio, filipense, de Lucas, la posible identificación de Lidia con una de las mujeres citadas en Flp 4 de ser ese nombre un *ethnikon*. Además las narraciones de nuestro autor son de fácil lectura.

Ramón Trevijano

J. T. Reed, *A Discourse Analysis of Philippians. Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*. JSNTS 136 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1997) 525 pp.

La primera parte de esta obra propone un modelo hermenéutico de análisis de discurso lingüístico para textos griegos helenísticos. Un análisis de discurso basado específicamente en las teorías atribuidas primariamente a M. A. K. Halliday, que han ejercido un impacto de largo alcance no sólo en las teorías lingüísticas sino también en las literarias y sociológicas. Por su dependencia de Halliday y otras varias aproximaciones funcionales a la lingüística la orientación de esta obra es muy diferente del comentario de W. Schenk a Flp desde la lingüística textual, que tiene el mérito de ser uno de los primeros estudiosos del NT que aplicó la lingüística moderna a un comentario entero.

El c. 1 introduce la teoría lingüística del análisis del discurso, definiendo los términos claves, esbozando su evolución histórica y delimitando cuatro aspectos principales: 1) análisis de la producción y procedimiento del discurso; 2) análisis más allá de la sentencia; 3) análisis de funciones sociales del uso del lenguaje y 4) análisis de cohesiones.

El c. 2 presenta un modelo de análisis de discurso basado primariamente en las teorías sistémico-funcionales de Halliday, prestando atención particular a las tres meta-funciones del lenguaje: ideacional, interpersonal y textual.

La segunda parte del libro busca aplicar la hermenéutica en un análisis del lenguaje y género de Flp, especialmente en lo que atañe a la cuestión de su integridad literaria: si la carta canónica es una escrita por Pablo (o su secretario) o una compilación posterior de dos o más cartas originalmente separadas. El autor sostiene que esta es la primera monografía en

lengua inglesa dedicada específicamente a estudiar no sólo la cohesión de la carta con respecto a la discusión sobre la integridad, sino también las cuestiones metodológicas suscitadas por este debate.

El c. 3 delimita la discusión sobre la integridad literaria de Flp al discutir el origen del debate, su desarrollo subsiguiente y su estado actual. Presenta datos desde ambos lados de la discusión en torno a cinco cuestiones claves: 1) la transición de Flp 3; 2) la llamada «nota de agradecimiento» en 4,10-20; 3) otros datos lingüísticos internos; 4) fuentes externas, extra-bíblicas; y 5) los motivos del redactor. Los que abogan la teoría de múltiples cartas sostienen que un redactor posterior combinó dos o más cartas paulinas en una carta cortando rasgos epistolares por una serie de posibles razones, como para hacer de lo que originalmente eran tres piezas insignificantes de correspondencia paulina una carta substancial. Casi invariablemente el debate se ha centrado en torno al cambio de tono y ánimo al comienzo de Flp 3 (aunque se discute si el cambio ocurre tras 2, 39; 3, 1a o 3,1b) y en menor grado en torno al supuestamente tardío agradecimiento en 4, 10-20. Los partidarios de una sola carta han sostenido que se ha exagerado tal cambio. Otros han subrayado paralelos léxicos y temáticos a lo largo de la carta y, más recientemente, la estructura genérica unificada del texto («carta de amistad» o «discurso retórico»). En cuanto a la segunda cuestión, lo tardío históricamente de la carta depende de cómo el lector moderno reconstruya la situación histórica: 1) una prolongada enfermedad de Epafrodito y múltiple correspondencia (combinada con una prisión en Roma o Cesarea) apunta a un agradecimiento muy demorado por parte de Pablo; pero 2) una breve enfermedad camino de Filipos o pronto tras su llegada sugiere un tiempo razonable dentro del cual Pablo trasmite su agradecimiento. La falta de acuerdo en la discusión sobre la integridad se debe en parte a 1) lo que Reed denomina el «omnipotente autor o redactor», a los que se puede atribuir alternativamente tanto la cohesión como la falta de cohesión del texto; 2) además la mayoría estará de acuerdo con que el peso de la prueba debe recaer sobre los que arguyen contra la integridad de la carta, por la sencilla razón de que esta integridad no ha sido cuestionada hasta fecha relativamente reciente. Aunque hay que reconocer, basados en consideraciones textuales y crítico-literarias, que las cartas paulinas tal como han llegado a nosotros contienen de hecho interpolaciones. El hecho de que 1) la historia textual de, al menos, algunas cartas muestra redacción (p. e., Rom); 2) Son muchos los estudiosos que dudan la integridad literaria de por lo menos 2 Cor; y 3) es muy incierto el desarrollo del *corpus* paulino, sugiere que la carga de la prueba para los sostenedores de la multiplicidad de Flp no es tan pesada como a veces se afirma. Falta por demostrar la cohesión de Flp 3 con un discurso más amplio. En suma, la cuestión de la integridad literaria de Flp ha suscitado cuestiones interpretativas que afectan las *históricas* (p. e., desde dónde fue/ron escrita/s, si en Éfeso o en Roma o Cesarea. Pablo pudo escribir más cartas triviales a sus iglesias que no han sido conservadas separadamente o de ninguna manera), *estructurales* (género, diseño temático, criticismo formal de las otras cartas paulinas) y reconstruc-

ciones más generales del texto (p. e., si los adversarios de Flp 3 estaban de hecho presentes en Filipos, cuál es la naturaleza del agradecimiento de 4,10-20). Muchos estudios de la carta comienzan afirmando los presupuestos del autor en la discusión sobre la integridad para concluir comentando como ese estudio en particular ilumina la cuestión de la integridad.

El c. 4 inspecciona el género (estructura) de Flp, cuestionando aproximaciones retóricas al texto y proponiendo en su lugar una clasificación epistolar: «carta personal, exhortatoria». Analiza cada fórmula epistolar con atención especial a Flp 3,1 y 4,10-20. Su análisis de la estructura epistolar coloca la carta firmemente en el contexto de las cartas personales helenísticas. La sección de apertura, relativamente larga (1,1-11) apunta también a su carácter personal. Aunque sea innecesario y acaso lingüísticamente desacertado el confinar Flp estrictamente a un subgénero de cartas de amistad o familiares, el análisis le sugiere que el género de la carta no es un discurso retórico. Es difícil pasar por alto los muchos usos de convenciones epistolares personales; pues las pocas cartas retóricas que nos han llegado contienen sólo unas pocas convenciones epistolares. Aunque de modo general, Flp es de carácter «personal» y, por tanto, su cohesión debe tratarse al mismo nivel como un tratado literario. Las unidades epistolares individuales de la carta encajan tanto con la teoría de una carta única como de una carta múltiple. La única sección que es por lo menos atípica, aunque no sin precedentes, en la literatura epistolar es 4, 10-19 (20); e.d., que su colocación en la carta no es típica de expresiones semejantes del mismo género. Los elementos de la estructura epistolar son claramente identificables en términos de forma y función; sin embargo 1, 1-11 y, en menor grado, 4, 10-22 contienen fórmulas epistolares que se encuentran hacia las secciones iniciales y conclusivas de antiguas cartas, y que, lo que es más importante, sirven en parte para establecer y mantener relaciones entre los comunicantes. Es más difícil dar cuenta con un análisis epistolar de otras partes de la carta (especialmente 3,3-4,1). Mientras que no es difícil admitir que Rom, 1 y 2 Cor y Gal son enteramente únicas como discursos epistolares, Flp queda aparte como una carta menos didáctica, menos argumentativa y más personal.

Lo que la pone más en línea con los discursos citados son sus muchas exhortaciones éticas. Este rasgo es el que distingue ampliamente el estilo epistolar de Pablo de la mayor parte de la literatura epistolar. Tales peticiones / reclamaciones y su situación de transfondo, así como su tono moral tiene paralelo en cartas de escritores helenistas como Cicerón y Séneca. Esto es lo que permite clasificar a Flp como una carta personal exhortatoria. El aspecto parenético de la carta no es su único rasgo intertextual distinguible. En añadidura la presencia del lenguaje del AT tampoco es representativa de la literatura epistolar. Aunque no contiene uso explícito de citas del AT, Pablo incorpora su lenguaje a su argumentación epistolar. En el caso de Flp las citas escriturísticas están ausentes y las alusiones reducidas a un mínimo. Por ello la teología de Flp queda en parte revelada mediante la apropiación frecuentemente nada convencional que hace Pablo de convenciones epistolares. Pablo, como los escrito-

res evangélicos, está comprometido en un proceso no sólo de reutilización de formas genéricas tradicionales, sino de reescribirlas para sus propios fines religioso-retóricos.

El c. 5 enfoca el lenguaje y gramática (textura) de la carta investigando su uso de funciones ideacionales, interpersonales y textuales del griego helenístico. El análisis de los significados ideacionales apoya una aproximación multitemática a la carta. Los principales participantes y procesos interactúan de varios modos para crear una textura semántica en el discurso, es decir, fluyen la cohesión y la información. Como parte de su estrategia retórica, Pablo no sólo busca influir la conducta de sus lectores, sino, con la misma frecuencia, sus creencias y opiniones. El texto es un intercambio de aseveraciones del autor —que el lector puede reconocer o contradecir— y de mandatos que el lector puede aceptar o rehusar. La mayoría de esos mandatos son exhortaciones positivas y acaso sólo unas pocas pueden ser interpretadas como prohibiciones. En conjunto Pablo interactúa cordialmente con sus lectores a través de esos significados interpersonales.

En el c. 6 se dirige a cuestiones destacadas de hermenéutica bíblica y propone una carta única y una lectura de doble carta del texto canónico. El debate sobre la integridad de Flp puede ser caracterizado generalmente como argumento y contra argumento (retórica) con poca discusión de lo que cuenta como argumento (método). Un efectivo análisis del discurso debe basarse en la gramática del discurso, es decir, las regularidades lingüísticas que gobiernan la estructura de superficie de los textos actuales. Con todo, el análisis del discurso no es una panacea para todas las dificultades hermenéuticas enfrentadas por los intérpretes del NT, aunque tenga mucho que contribuir a los estudios del NT por vía de la claridad metodológica y el análisis cuantitativo del griego helenístico. Hay un discurso viciado en ambos lados del debate sobre la integridad literaria de Flp. Por un lado, probar la unidad de la carta no es probar su integridad literaria, pues un redactor tardío puede producir un discurso unificado desde distintos textos, como ha demostrado la crítica redaccional. Por otro, probar la falta de unidad de la carta no prueba su multiplicidad, por la misma razón obvia de que un autor original puede producir un discurso desconexo. Propone que la teoría más sólida de múltiple carta es la que trata por lo menos 4, 10-19 como una carta originalmente separada, aún manteniendo la integridad literaria del resto del discurso. La teoría de la múltiple carta tiene más sentido con un redactor que quería combinar una carta más pequeña con la mayor, simplemente para preservar la primera añadiéndola al final del discurso. Pese a que esto es plausible la reconstrucción de dos cartas no escapa al razonamiento circular inherente a mucho del debate sobre la integridad. Con sus escisiones y traslados el redactor estaría comprometido en un proceso creador de composición. Es difícil confiar en una teoría de múltiples cartas porque los argumentos estilísticos acaban siendo circulares. Aunque Reed ha argüido antes que la más plausible de esas teorías es la distribución en dos cartas, nota que aun esta reconstrucción suscita argumentos contrarios. El análisis del discurso de la estructura (género) y

textura (significados ideacionales, interpersonales y textuales) de Flp destaca varios rasgos de «cohesión» de la carta canónica. Un lector es capaz de producir una lectura coherente del discurso como un todo unitario por la vía de su estructura y textura lingüística. Sin duda el estilo epistolar de Pablo no es representativo de la mayor parte de las cartas personales, pero su uso de formas epistolares contemporáneas en la carta permite claramente una lectura unitaria. Más significativo para la discusión de la integridad es el argumento de que la función de la fórmula epistolar de duda en 3,1b y la exhortación positivo-negativa de 2, 29-3,2 tiene pleno sentido en el curso lineal del discurso en su forma final. El mismo género del discurso, una carta personal exhortatoria, permite múltiples objetivos y temas. Ni las aproximaciones epistolares ni las retóricas han llegado a un consenso sobre un único tema en Flp. Los detalles del análisis de la textura revelan varias cadenas de interacción que conectan las secciones disputadas de la carta y apoyan así una lectura unitaria.

Tras dos apéndices, uno sobre estructura de cláusulas y otro sobre la influencia de la teoría retórica sobre la escritura de cartas greco-romana, el libro se cierra con amplia bibliografía, distribuida en secciones (análisis del discurso y estudios relacionados, estudios bíblicos, literatura relacionada con Flp), índices de referencias (bíblicas y de otras fuentes antiguas), de términos griegos, de términos lingüísticos y de autores.

Está claro que la aplicación de la lingüística moderna a los estudios neotestamentarios es asunto de especialistas en lingüística y es de suponer que tales estudiosos siempre serán minoritarios. El común de los exegetas tendrá más que suficiente con la asimilación de los métodos histórico-críticos que se han ido sucediendo e integrando durante el siglo que acaba. Suerte si han enriquecido su aproximación con un conocimiento algo más que de aficionado de alguna/s de las múltiples ciencias humanas que han ido añadiendo su respectiva incidencia a las perspectivas de las ciencias bíblicas. Algunas de estas aproximaciones pueden resultar más asequibles que otras, dependiendo del carácter, formación, temperamento y situación de cada estudioso. Pronto se vio que algunas particularmente complicadas (pensamos en el análisis estructuralista) no compensaban el esfuerzo. Para el profano que esto escribe la aproximación lingüística resulta un tanto complicada; pero piensa que se pueden recoger sus resultados como corroboración o reto a los obtenidos mediante otros métodos. Es el caso del apoyo que presta este libro a la hipótesis de la unidad de Flp. Nos parece particularmente acertada su denuncia del denominado «omnipotente autor o redactor» (a los que, a gusto del exegeta, se puede atribuir alternativamente tanto la cohesión como la falta de cohesión del texto) y también la del discurso viciado en ambos lados del debate sobre la integridad literaria de Flp.; así como su atención a cuestiones literarias y textuales. El autor ha logrado prestar una buena contribución al estudio de Flp por vía de la claridad metodológica y del análisis cuantitativo del griego helenístico.

Ramón Trevijano

J. Holleman, *Resurrection and Parousia. A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*. SpNT 84 (Leiden: E. J. Brill 1996) xiv + 233 pp.

La introducción presenta el problema discutido y el plan del presente estudio; así como una historia de la investigación sobre la resurrección de Jesús, la resurrección escatológica y la parusía de Jesús, limitada a los estudios más importantes, sobre todo a los que han prestado particular atención a las ideas de 1 Cor 15, 20-23. Para corregir a algunos de los corintios que negaban una resurrección escatológica, Pablo comienza recurriendo a la creencia en la resurrección de Jesús, participada por los cristianos corintios, para argüir que iba a haber una resurrección al fin de los tiempos (vv. 1-19). Establece la relación entre las dos resurrecciones (vv. 20-23) arguyendo: *a)* que Jesús ha resucitado como el *primero* de los dormidos, lo que significa que su resurrección es el primer estadio y la de los cristianos el segundo de la resurrección escatológica (vv.20.23); *b)* Jesús ha sido resucitado como *el representante* de los que habrán de resucitar, lo que significa que los muertos en Cristo serán vivificados por su unidad con él (vv. 21-22). Esta resurrección tendrá lugar por participación en la resurrección de Jesús; *c)* Pablo continúa conectando la resurrección escatológica a la parusía de Jesús (vv. 23-28), con lo que deja claro, según Holleman, que los humanos no obtendrán la bienaventuranza eterna antes del fin de los tiempos. Así la exposición de Pablo sobre la resurrección escatológica está centrada en torno a tres ideas comprensibles en el contexto de la discusión de Pablo con los corintios, pero su trasfondo histórico-tradicional está formado por la combinación de varias nociones que proceden de tradiciones diferentes. La creencia en la resurrección de Jesús proviene de la tradición judía respecto a la vindicación celeste del mártir. En cambio la resurrección escatológica es uno de los muchos elementos del escenario del fin de los tiempos en el pensamiento escatológico judío. En consecuencia, la idea de que la resurrección de Jesús es el comienzo de la escatológica es una conexión un tanto forzada de dos tradiciones que conciernen diferentes tipos de resurrección. La cuestión es cómo Pablo pudo integrarlas en la idea de que la resurrección de Jesús es el comienzo de la resurrección escatológica. También la idea de que la resurrección escatológica tendrá lugar mediante participación en la resurrección de Jesús conecta diferentes ideas. La resurrección de Jesús es vista como una experiencia en que representa a otros. La base de esta idea es la convicción de que los cristianos está unidos con Cristo. Este concepto de la unidad de los cristianos con Cristo es expresado en 1 Cor 15 de diferentes maneras; pero, como la noción de unidad entre el que ha resucitado y otros no pertenece al concepto de resurrección, ni al martirial ni al escatológico, la cuestión es como Pablo pudo aplicar este concepto de unidad al de resurrección interpretando la resurrección escatológica como parte de la resurrección de Jesús. Finalmente en la idea de que la resurrección escatológica ocurrirá al tiempo de la parusía de Jesús, Pablo conecta ex-

plícitamente dos expectativas escatológicas: futura resurrección y segunda venida de Jesús. Ambas expectativas se encuentran en la escatología judía, pero raras veces relacionadas entre sí. La cuestión es cómo se hacen camino en el cristianismo y llegan a quedar tan estrechamente conectadas como es el caso en 1 Cor 15, 23. Este estudio quiere ofrecer un análisis histórico-tradicional de de cada una de estas tres ideas tan centrales en la exposición de Pablo de la resurrección escatológica en 1 Cor 15.

En la primera parte lleva adelante una corta exégesis de las secciones relevantes de 1 Cor 15. Comienza con la discusión sobre por qué algunos corintios rechazaron una resurrección de los muertos y cómo Pablo se opone a esta opinión arguyendo su propia perspectiva. En suma la negación se basaba en una antropología dualista y la alternativa de Pablo es una resurrección corporal al fin de los tiempos. Luego pondera la relación entre la fe en la resurrección de Jesús y la expectación de la resurrección escatológica (1 Cor 15, 12-19). Finalmente examina la relación entre la resurrección escatológica y la parusía de Jesús.

En la segunda parte examina primero (contrariamente al orden en que las ideas aparecen en 1 Cor 15) la idea de que la resurrección escatológica tendrá lugar al tiempo de la parusía. Con ello trata de obtener un panorama de la escatología de Pablo, que contribuya considerablemente a una mejor comprensión del origen de las otras dos ideas. A primera vista la idea de que la resurrección escatológica tendrá lugar cuando Jesús aparezca en gloria parece ser una combinación natural de las dos expectativas escatológicas; pero sólo se encuentra dos veces en Pablo (1 Cor 15, 23; 1 Tes 4, 16-17) y nunca en Mc y en Q. Aunque la expectación de la venida de Jesús en gloria y la de la resurrección escatológica eran ya parte de la creencia cristiana mucho antes de que Pablo escribiese sus cartas, la conexión de estas expectativas fue hecha sólo por Pablo. Ambas expectativas tienen su origen en la tradición judía. La de la resurrección escatológica fue recogida simplemente del judaísmo. Como está atestiguada por las fuentes cristianas (Pablo, Mc y Q) y por varias fuentes judías precristianas, fue también probablemente parte de la enseñanza de Jesús a sus seguidores durante su actividad terrena. La expectación de la venida de Jesús al fin de los tiempos se originó como la versión cristiana de la expectación de la venida del Hijo del hombre. La creencia de que Jesús vendría pronto en gloria surgió pronto tras su muerte, como un resultado de la perseverancia cristiana en la creencia de la inminencia del Reino de Dios. Puesto que ambas expectativas, la de la resurrección escatológica y la de la venida de Jesús en gloria, corresponden a los acontecimientos del último día, no es sorprendente que quedasen asociadas; aunque fue Pablo el primero en combinarlas explícitamente en 1 Tes 4, 16-17 y 1 Cor 15, 23, para salir al paso a malentendidos de sus lectores tesalonicenses y corintios. Esta conexión puede verse como un paso primitivo cristiano hacia la armonización sistemática de tradiciones originalmente independientes sobre los acontecimientos del fin de los tiempos. Esta sistematización de Pablo es comparable con la propuesta por autores judíos contemporáneos (p. e., 2 *ApBar* 30, 1; 1 *Hen* 51; 4 *Esdr* 7, 26-44).

En la tercera parte analiza la idea de que la resurrección de Jesús es el comienzo de la resurrección escatológica. Al llamar a Jesús resucitado «primicias de los dormidos» (1 Cor 15, 20), Pablo representa la resurrección de Jesús como el comienzo de la resurrección escatológica. En la perspectiva de Pablo sólo hay una resurrección en dos estadios. Como explica en el v. 23 Jesús integra el primero, los seguidores de Jesús el otro. Esta concepción no se encuentra en el resto de las paulinas y sólo hay escasas reminiscencias en la primitiva literatura cristiana, sobre todo en escritos de influencia paulina (Col 1, 18; Hch 26, 23; cf. Ap 1, 5). Es lo más probable que sea Pablo quien diseñó la idea, que encajaba perfectamente en su réplica a la negación corintia de la resurrección escatológica. La base lógica de esta réplica es la relación alegada entre la resurrección de Jesús y la escatológica (1 Cor 15, 13). Si se creía, como los corintios según Pablo, que Jesús había sido resucitado, entonces debería creerse necesariamente que habría una resurrección al final del tiempo. En la idea de que la resurrección de Jesús inauguró la resurrección escatológica quedan conectadas dos diferentes tradiciones sobre la resurrección. La creencia en la resurrección de Jesús está basada en la creencia sobre la vindicación celeste del mártir, que aparece claramente en 2 Mac 7. Esta tradición queda también atestiguada por Sab 2-5 y Pseudo-Filón, *LibAnt-Bibl* 40, 4. En cuanto a la expectación cristiana de la resurrección escatológica está en continuidad directa con una tradición escatológica judía. En 1 Cor 15 Pablo combina los dos tipos de resurrección y puede hacerlo porque mira a Jesús como una figura escatológica. Al ser Jesús el agente escatológico de Dios, todas sus acciones pueden ser vistas como acontecimientos que corresponden al fin del tiempo. Esto se aplica también a su muerte y resurrección. El efecto salvífico de la muerte de Jesús tomó una dimensión mucho mayor que las muertes de otros mártires por el hecho de llegar a ser interpretada como un acontecimiento escatológico, al ser valorada como acontecimiento redentor permanente y universal. También la resurrección de Jesús, interpretada primero como una resurrección martirológica, llegó también a ser vista como perteneciente a los acontecimientos del fin del tiempo. La interpretación escatológica paulina de la muerte martirológica de Jesús tiene una analogía en *AsMos* 9-10.

En la cuarta parte, finalmente, trata la idea de que la resurrección escatológica acontecerá mediante participación en la resurrección de Jesús. El reclamo paulino de que Jesús es la primicia de los dormidos (1 Cor 15, 20) refleja también la idea de Pablo de que la resurrección escatológica tendrá lugar tomando parte en la resurrección de Jesús. Jesús representa a todos los que le son fieles, todos los que resucitarán; lo mismo que Adán representa a todos los que mueren. Esta visión de la resurrección escatológica trasluce la primitiva convicción cristiana de que Cristo y los cristianos están estrechamente conectados. Pablo extiende el concepto de la unidad del cristiano con Cristo de modo que Cristo y los cristianos también llegan a ser uno en la resurrección (cf. Rom 6, 5; 8, 11). La unidad del cristiano con Cristo es un tema seminal en las cartas paulinas que se presenta en varias formas. Tiene su origen en la tradición

muy difundida por el Próximo Oriente antiguo que presupone que hay solidaridad y unidad entre un grupo de gente y su líder, patriarca o representante. La versión cristiana de esta tradición se expresa en dos significativas ideas paulinas: 1) la unidad de Cristo y los cristianos es comparable con la de Abraham y las naciones y con la de Adán y la humanidad; 2) la idea, que Pablo tomó de la tradición cristiana más temprana, de que la muerte de Jesús trajo la reconciliación entre Dios y su pueblo. Idea que se retrotrae a la tradición martiriológica judía. La tradición sobre la solidaridad entre un grupo y su representante condujo a Pablo a dos nuevas ideas sobre el significado y función de la resurrección de Jesús: *a)* pudo tomarla como proléptica y prototipo de la resurrección de todos los cristianos; *b)* al ver a Jesús como el enviado escatológico de Dios, pudo tomar la resurrección martiriológica de Jesús como escatológica y en consecuencia ver la resurrección escatológica de los cristianos como una participación en la resurrección de Jesús. Con esta quedan estrechamente relacionadas otras dos ideas paulinas: 1) que uno puede «morir y resucitar con Cristo» en este mundo, en el momento de la conversión o el bautismo; 2) que después de la venida gloriosa de Jesús y la resurrección, Jesús y los creyentes habitarán juntos. Idea que deriva de la tradición judía sobre la asociación escatológica con el agente escatológico de Dios (y/o con Dios).

El libro concluye con la bibliografía y los índices de citas (bíblicas, literatura judía y primitiva literatura cristiana).

Es un estudio que se mantiene consecuentemente en la metodología escogida: el estudio de la historia de las tradiciones recogidas por el Apóstol en su argumentación contra los negadores corintios. Esta determinación en la prosecución de su objetivo es uno de sus mayores logros a la par que fuente de sus limitaciones. No es la historia de todas las tradiciones sobre la resurrección recibidas en de 1 Cor 15; puesto que es muy escasa la atención prestada a la tradición sobre las apariciones (1 Cor 15, 5-7) (p. 143). Otra limitación podría quedar en la misma concentración temática. Puede dar la impresión de que las ideas del Apóstol, incentivadas por algunas situaciones concretas, surgen como un mera recepción y combinación de tradiciones. Una visión más global destacaría la relevancia de otros datos ónticos de la cristología en la fragua de esas mismas ideas. Disentimos también en algunas cuestiones particulares. La vindicación martiriológica puede estar en el origen de la expectación de la resurrección escatológica; pero no fue la primera ni fundamental instancia de interpretación de la resurrección de Jesús (1 Cor 15, 3-5; cf. Lc 24, 44). Tampoco puede decirse, a la luz de Flp 1, 23, que el Apóstol deje la obtención de la bienaventuranza para el fin de los tiempos; ni creemos que se pueda deducir de este texto que Pablo esté pensando en su propia resurrección martiriológica inmediatamente después de esa muerte violenta que ve como posible término de su prisión. En general nos parece algo exagerado el alcance que da a la tradición martiriológica.

Ramón Trevijano

T. B. Savage, *Power through weakness. Paul's understanding of the Christian ministry in 2 Corinthians*. SNTS MS 86 (Cambridge: Cambridge University Press 1996) xvi + 251 pp.

La introducción destaca que el esbozo autobiográfico de Pablo sobre su propia experiencia como ministro de Cristo en 2 Cor alcanza su climax en 2 Cor 12,10. Lo que parece un absurdo, la fuerza en la debilidad, es para Pablo una profunda enseñanza. En 2 Cor 1 define en su vocación en términos de consuelo experimentado mediante el sufrimiento; en el c. 3, de gloria manifestada mediante humillación; en el c. 4, de vida que opera en la muerte; en el c. 6, de riqueza ganada mediante pobreza; y en los cc. 12 y 13 en términos de poder expresado mediante la debilidad. El núcleo de la enseñanza de Pablo en 2 Cor queda en una importante paradoja, expresada en una serie de diferentes antítesis y que lleva al corazón de lo que significa para Pablo ser ministro de Cristo.

La situación implicada en 2 Cor 1-7 queda más explícita en los cc. 10-13 (para Savage probablemente una carta separada escrita poco después de 1-9): Pablo está siendo muy criticado. No sólo se le acusa por su carácter sino que se discute abiertamente su entera posición como ministro de Cristo. Los corintios se muestran reluctante para acogerle (11, 1) y en cambio muestran toda su deferencia a sus rivales más notorios (11, 4.18-20). Es en respuesta a estas críticas por lo que Pablo delinea el retrato paradójico de su ministerio. Hay no menos de 13 diferentes opiniones sobre la naturaleza de la oposición a Pablo sólo en 2 Cor, que pueden agruparse convenientemente en tres categorías: *a)* judeocristianos palestinos (judaizantes, una delegación del apostolado de Jerusalén); *b)* judeocristianos gnósticos; *c)* misioneros judeohelenísticos («hombres divinos», círculo de Esteban). Ninguno de los intentos tradicionales por identificar a los adversarios de Pablo ha tenido pleno éxito. Lo único que sabemos realmente es que eran judíos (2 Cor 11, 22) y de fuera (11, 4). Además podemos deducir que predicaban un Jesús diferente del de Pablo (11, 4), eran intrusos en su campo de ministerio (10, 12-18), estaban recibiendo apoyo financiero (11, 12) y se comportaban con dureza (11, 18-20). Sin embargo, es posible reconstruir el trasfondo de la enseñanza paulina sin recurrir a una plena comprensión de los adversarios. No hay que suponer que las críticas contra Pablo se originaron con éstos, ni que las críticas eran de naturaleza religiosa, ni que pueden deducirse directamente de la enseñanza paulina. Hemos de estar abiertos a la posibilidad de que esté respondiéndolo a las críticas de sus conversos mismos y que estas fueran de naturaleza tanto secular como religiosa. Tampoco hemos de interpretar lo que dice el Apóstol como si fuese siempre una simple negación de las acusaciones; pues podría tratarse de una crítica radical de esos cargos. Hay por lo menos cuatro áreas específicas en las que los corintios encontraban fallos en Pablo: *a)* falta de presunción; *b)* presencia física; *c)* discurso; *d)* negarse al apoyo financiero. Ninguna de estas críticas es esencialmente de naturaleza religiosa y todas tienen connotaciones culturales. Queda también claro

que en la mente de los corintios estas críticas 'seculares' tenían importantes implicaciones «religiosas». Hemos de establecer cómo la gente en tiempos de Pablo se valoraba *a)* uno a otro, y *b)* la religión. Esta investigación histórica debe regirse por un método sólido que cuide de reunir y describir 1) los hechos sociales; 2) un objetivo amplio pues se trata de identificar los pensamientos habituales de gente corriente; 3) datación precisa (fuentes entre el 50 a. de C. y el 150 d. de C.); 4) diversidad de fuentes (no sólo literarias sino epigráficas y arqueológicas); 5) y contrastando los datos del mundo grecorromano en general con los tomados de la Corinto romana en particular. Este estudio busca ser sugerente, no definitivo.

La primera parte estudia el trasfondo de la enseñanza de Pablo sobre poder por medio de debilidad. La desarrolla en dos capítulos. El c. 1 investiga la Corinto del siglo I. El c. 2 intenta descubrir desde la perspectiva del texto bíblico si este análisis histórico ha servido para iluminar nuestra comprensión de las críticas dirigidas contra Pablo. En cada una de las áreas en que los corintios encontraban fallos en Pablo no sólo sus conversos se inspiraban en las perspectivas sociales de moda, sino que Pablo les responde adoptando una posición que representa la antítesis exacta de lo que ellos habrían deseado en un líder religioso. La razón de este desacuerdo fundamental entre Pablo y sus conversos quedaría en el conflicto entre dos perspectivas contrapuestas: la mundana de los corintios y la centrada en Cristo del Apóstol. Está claro que los corintios estaban muy desconcertados por el rechazo de apoyo por parte de Pablo. Esto lo dejaba en un estado de «carencia» que tenía para ellos reflejos negativos. El estigma de su condición necesitada era probablemente particularmente agudo en la Corinto del siglo I, donde la prosperidad financiera y la movilidad hacia arriba era a lo que todos aspiraban. Esto explica por qué Pablo estaba particularmente decidido a rehusar ayuda de Corinto. Aquí, más que en otras partes, sabía que la única manera de enriquecer a sus conversos era animarles a participar en su pobreza.

En la segunda parte Savage examina la paradoja misma. En primer lugar trata de establecer no sólo por qué Pablo se expresa en términos paradójicos, sino también como él mismo los entiende. El c. 3 empieza a exponer la naturaleza del ministerio de Cristo: primero la gloria de Cristo; segundo, la vergüenza de la cruz (c. 4). Contrariamente a sus críticos, Pablo consideraba su ministerio como extraordinariamente glorioso. Sobrepujaba en esplendor la gloria ofuscante que reflejaba el rostro de Moisés. Recogía la luz creadora de Gen 1 y la reproducía en la gloria del *eskhaton*. Sin embargo era la gloria «extraña» y «ajena» anticipada por el Isaias de los LXX: una luz revelada en la obscuridad de la muerte, un esplendor manifestado en una cruz. Los antiguos no tenían categorías para una gloria tan paradójica. Buscaban la gloria en grandes despliegues del poder humano. En opinión de Pablo su gloria queda velada a sus críticos acaso porque les ha recubierto el mismo velo que en su día oscureció el corazón del Pablo precristiano, el velo de la exaltación de sí mismo y el orgullo, y esto tanto por parte de judíos o prosélitos conversos, como de los conversos del paganismo; unos y otros tan egocéntricos como el Pablo farisaico. Sólo cuando Dios hizo brillar

su luz en el corazón de Pablo el Apóstol aceptó por fe lo que había fallado en ver: la gloria de Dios en el rostro de un crucificado. El c. 5 concluye esta consideración de la respuesta de Pablo en 2 Cor 3-4, a los que encontraban difícil entender cómo un ministro del evangelio glorioso podía sufrir tal ignominia y vergüenza. Esta respuesta es simple. Es precisamente su humildad la que autentifica su status como ministro del evangelio glorioso de Cristo. Esto significa que en su crítica de la apariencia humilde de Pablo los corintios traslucen una ignorancia de su evangelio (2 Cor 4, 3). Buscando prueba de que Cristo habla en él (2 Cor 13, 3), ponen un interrogante sobre su fe (2 Cor 13, 5). Demuestran que son todavía carnales, niños en Cristo, lactantes (1 Cor 3, 1-2).

Sobre todo muestran que la perspectiva egocéntrica de sus vecinos paganos les ha causado una impresión más profunda que el mensaje radicalmente divergente de la cruz. En la mente de Pablo el problema estaba en una diferencia de cristología. Hay desacuerdo en Corinto sobre lo que significa «estar en Cristo». Para unos, influidos por la sabiduría de moda, significa ser campeones de un Cristo que confiere un status lucido y honroso. Para Pablo, que toma su inspiración de la cruz, significa conformarse a un Jesús de humildad y vergüenza. Por otro lado, pocos ven algo impresionante en el ministerio del humilde Pablo; mientras que Pablo no ve nada impresionante fuera de la humildad. En respuesta a sus críticos, a Pablo no le queda otra opción que tratar de explicarles la paradoja. Se recomienda a la conciencia de sus lectores, llamando la atención sobre la misma humildad que desdeñan (2 Cor 4, 2). Su objetivo no es principalmente el de defenderse a sí mismo o a su ministerio sino reconducir a sus conversos desviados (2 Cor 12, 19; 13, 9). Considera lo que piensan de él como un indicador de su condición espiritual. Pablo espera que le juzguen adecuadamente (2 Cor 13, 6), pues de ser así se encaminarán hacia la salvación y la vida; si no, hacia perdición y muerte (2 Cor 2, 15-16; 4, 3).

El c. 6 expone la norma del ministerio cristiano: gloria mediante vergüenza. Un examen de la enseñanza paulina en 2 Cor 4, 7-18, a la luz de la situación que parece haberlo provocado, un choque entre la perspectiva mundana de los corintios y la perspectiva propia del Apóstol centrada en la cruz, da sentido a la de otro modo confusa y contradictoria descripción que hace Pablo de su ministerio. Lo que los corintios encuentran objetable en su apóstol son intentos deliberados de Pablo por mantenerse humilde ante un Dios exaltado. Ellos lo miran como signo de «debilidad». Pablo acepta su caricatura pero añade la cualificación chocante de que es precisamente en tal «debilidad» como el verdadero poder, el de Dios, llega a ser efectivo en su ministerio. La inspiración de esta convicción procede de la misma cruz de Cristo, donde el principio de poder operante en lo que el mundo mira como un lugar de abyecta debilidad tiene su manifestación más llamativa. Como ministro de Cristo el mismo principio debe operar en Pablo. Los que fallan en ver el esplendor de la nueva vida en Cristo que brilla en los corazones de los antes hundidos en oscuridad, es porque la nueva vida se expresa en la humildad de la fe. Ellos en cambio sólo ven «debilidad». Está claro que la iglesia de Corinto está todavía

plagada por una perspectiva secular. Los adversarios, que buscan ganarse una posición de honor y estima, explotan esta situación. Al Apóstol no le queda sino recurrir al lenguaje de la paradoja. La cruz de Cristo no sólo representa la intersección de dos edades, sino que representa el supremo ejemplo de lo que ocurre cuando convergen las perspectivas de las dos edades: el egotismo impío y la fe humilde. El Apóstol afirma su posición en el centro de esta convergencia. Es sólo en la debilidad cruciforme y el sufrimiento donde puede darse una demostración del poder divino. En la revelación que había recibido de Dios descubrió que era precisamente en la radical negación de sí mismo del Mesías crucificado donde el poder de Dios había llegado a su expresión más fuerte. La implicación para Pablo estaba clara: En la medida en que se conformaba a la humildad de Cristo, él mismo se transformaba en instrumento apropiado para la expresión del poder divino.

Los corintios habían asimilado su idea de un ministro de Cristo a las normas egocéntricas de su sociedad. Los denominados «adversarios» explotaron esta situación ya tensa, infiltrándose en la comunidad que Pablo había plantado y presentándose como modelo de lo que admiraban los corintios para ganarse una posición de honor e importancia dentro de la iglesia corintia. Para responder a sus críticos no tenía otra elección que subvertir su lógica. Era precisamente su «debilidad» lo que no sólo afirmaba su posición como un ministro de Cristo sino lo que aseguraba que sus trabajos iban acompañados por el poder divino. Como ministro del evangelio de Cristo crucificado, llamado a servir en una edad dominada por una perspectiva de auto-exaltación, Pablo no tenía otra opción que responder a sus críticos mundanos: «Cuando soy débil, soy fuerte».

Un apéndice expone las razones de nuestro autor para identificar 10-13 con una carta separada escrita poco después de 1-9, que entiende como unidad. Sigue una amplia bibliografía selecta, índices de pasajes citados, de autores modernos y de nombres y temas.

Un aspecto novedoso de este estudio es el despegarse de la corriente atribución de las críticas a los adversarios de 2 Cor dando como razón suficiente la mentalidad mundana de los fieles de Corinto. Da buenas razones para sostener que es como respuesta a estas críticas por lo que Pablo delinea el retrato paradójico de su ministerio. Si bien pensamos que esta perspectiva fundamentalmente acertada puede enriquecerse con enfoques más particulares. Su método es sólido, pero su objetivo quizás un tanto restringido. Muestra que es posible reconstruir el trasfondo de la enseñanza paulina sin recurrir a una plena comprensión de los adversarios y hace oportunas críticas a las identificaciones propuestas por distintos exegetas; pero creemos que es una aclaración importante que sigue pendiente. Dado que el autor se ha propuesto ofrecer un estudio sugerente, no definitivo, pensamos que ha alcanzado bien su objetivo.

Ramón Trevijano