

1) SAGRADA ESCRITURA

José Ornelas Carvalho, SCJ, *Caminho de morte, Destino de vida. O projecto do Filho do Homem e dos seus discípulos à luz de Mc 8, 27-9,1* (Lisboa: Edições Didaskalia 1998) 484 pp.

Este libro recoge la tesis de doctorado en teología preparada bajo la dirección de los profesores F. Lentzen Deis y Johannes Beutler, del Instituto Bíblico de Roma y de la Facultad de St. Georgen de Franckfurt, y defendida en la Universidad Católica de Portugal, en febrero de 1998. Se trata de un libro programático, que estudia un texto clave de la tradición sinóptico con la ayuda del método pragmático, elaborado básicamente a partir de las investigaciones del Prof. F. Lentzen Deis.

Conocíamos en España este método y sus posibilidades, pues había sido utilizado por Isabel M. Fornari-Carbonell, en una tesis defendida en el Instituto Bíblico, bajo la dirección del mismo profesor Lentzen Deis (*La Escucha del Huésped. Lc 10, 38-40*, San Jerónimo/Verbo Divino, Estella 1995). Éste es un método que ha querido introducirse como *tercera vía*, asumiendo y desplegando en forma unitaria los elementos básicos del *análisis histórico-literario* clásico (fundado en el estudio sintáctico y semántico) y de la *investigación más estrictamente literaria* (que se expresa, sobre todo en el estudio narrativo y/o retórico del texto).

Los dos planos primeros (análisis sintáctico y semántico) resultan conocidos desde hace tiempo en el campo de los estudios bíblicos. Más novedosos parecen el *método retórico* (que reasume elementos de argumentación helenista y los vincula a las formas semitas de composición de un texto, para conocer mejor los despliegues argumentativos del AT y del NT) y el *método narratológico*, que se aplica al conocimiento de los grandes relatos que cuentan (recuerdan, recrean) los acontecimientos fundantes de la historia, sea en clave de orígenes (Génesis), sea de surgimiento israelita o de novedad mesiánica (evangelios de Jesús).

El primer aspecto (de análisis sintáctico y semántico) recoge de forma programática elementos del análisis estructural, empleado sobre todo en los países de cultura francesa en los últimos treinta años, pero lo hace de

forma genérica, sin absolutizar los aspectos formales, de tipo semiótico y semántico. En ese nivel, el texto viene a presentarse como un todo de sentido donde los diversos componentes han de iluminarse mutuamente, en plano más gramatical o de forma (sintaxis) y más ideológico o de contenido (semántica). *El segundo aspecto* (pragmática) se fija de un modo especial en el influjo del texto en los lectores, desde una perspectiva que ha sido asumida en diversas líneas desde un plano social y psicológico.

En el *plano social* estamos asistiendo a un cambio de paradigma: ha perdido su influjo un método «materialista», más vinculado al marxismo, como ideología de cambio fuerte (de revolución total del ser humano) y se está extendiendo un tipo de *antropología cultural*, más descriptiva que transformadora, en la que se tienen en cuenta los elementos culturales y sociales, estructurales y familiares, económicos y espirituales de un grupo social, para conseguir de esa manera una especie de visión de totalidad del ser humano. También se está expandiendo una lectura psicológica, que toma los textos bíblicos como espejo donde se expresa y expande el sentido de la vida humana.

En ese último plano, vinculando el aspecto antropológico y psicológico, viene a situarse el *análisis pragmático* de nuestro autor, que no rechaza el estudio diacrónico del texto (transfondo histórico, proceso de surgimiento), pero que acentúa su influencia actual para el lector, en plano de comunicación creadora. En ese aspecto, ese método se encuentra vinculado al *Reader Response Criticism* y de algún modo a los estudios de tipo narratológico y semiótico que han venido realizándose en los últimos años (cf. p. 15). Por eso, forma implica una *teoría y práctica de la comunicación*: trata de lograr que el texto llegue hasta nosotros, «como una pieza de música que vuelve a sonar», suscitando una experiencia emocional y creativa en los lectores. Lo que importa no es «el texto sí» (como partitura musical callada), sino el texto el cuanto se hace voz e influye en nuestra vida.

Desde este fondo se entienden las tres partes del libro. La primera (pp. 30-180) se ocupa del *texto y su contexto* estudiados desde una perspectiva *sintáctica*: visión de conjunto de Mc, situación del pasaje (Mc 8, 27-9,1) dentro de la unidad del evangelio; este es el nivel literario, en línea de estudio de la forma. La segunda (pp. 182-367) está dedicada al *texto en sí*, leído desde una perspectiva semántica, en la línea de lo que tradicionalmente llamaríamos exégesis temática o de contenido, donde se incluyen los aspectos teológicos tradicionales. La tercera parte, mucho más breve (pp. 369-412) está dedicada al *análisis pragmático* propiamente dicho, es decir, al estudio de los elementos dialogales del pasaje. La oposición entre Jesús y el Pedro, entre un mesianismo de entrega de la vida y un triunfo mesiánico sin muerte, define no sólo el evangelio de Mc, sino nuestra manera de leerlo y entenderlo: de esa forma, el texto se vuelve fuente y lugar de «práctica» en nuestra existencia social y eclesial, situada nuevamente entre Jesús y Pedro, en el mismo centro del evangelio de Mc.

Éste es un libro bien construido, que puede servir como programa para una lectura pragmática de Mc 8, 27-9, 1. Por eso, quiero y debo destacar su valor: estoy convencido de que ha logrado ofrecer a los lectores un instrumental precioso para comprender mejor el evangelio de Jesús, condensando en este pasaje central de Mc. Sin embargo, después de decir eso, quiero elevar algunas preguntas que, más que críticas, son caminos abiertos.

En primer lugar, desearía una mayor claridad en la *exposición y despliegue del método de estudio del texto*. Tengo la impresión de que a lo largo de la obra no ha logrado aclararse el sentido del análisis pragmático en cuanto tal: por un lado parece muy cercano a los estudios narratológicos de R. Fowler, tan citados por nuestro autor; por otro lado parece demasiado centrado en lo semántico... Además, la parte pragmática corre el riesgo de quedar para el final, como apéndice o conclusión del trabajo cuando, a mi juicio, debería formar su punto de partida, estando presente en todos los estrados del estudio. Estoy convencido, por ejemplo, de que un estudio narrativo más profundo de la función de Pedro a lo largo de Mc hubiera sido provechoso para el libro. Desde esa perspectiva, pienso que este libro podría ser complementado por los estudios de tipo narratológico sobre Mc, como el M. Navarro, *Ungido para la vida. Mc 14, 3-9, Verbo Divino, Estella 1999*.

En segundo lugar, sería necesario destacar más el *análisis diacrónico*, con lo que implica de estudio de los hechos que están al fondo del pasaje. No basta con decir que ese plano queda supuesto en el estudio, hay que explicitar y concretar su sentido. De lo contrario, el autor corre el riesgo de tomar ingenuamente como históricos (o no históricos) determinados aspectos de la vida de Jesús o de la comunidad primitiva, haciendo una exégesis ilusoria (no fundada) del transfondo de los personajes (historicidad del pasaje, actitud e influjo posible de Pedro, etc.). Pienso que el autor ha pasado con demasiada facilidad del plano literario (sincrónico) al diacrónico, para suponer lo que pudo decir Jesús, lo que fue pudo hacer o no hacer. En una tesis doctoral como es esta, ese «paso» resulta injustificado: hay que explicitarlo o probarlo en cada caso o, de lo contrario, evitar afirmaciones extradiagnósticas, que nos lleven del texto en sí al lector o lectores reales. Se trata de saber «pragmáticamente» cuál es el principio y fuente del influjo del texto en el lector: ¿el texto en sí?, ¿su fondo histórico?, ¿su verdad divina? En otro tiempo, la exégesis existencial de R. Bultmann respondía mejor a estas preguntas. Hoy debemos seguirlas planteando.

Finalmente, una auténtica pragmática debe traducirse o expandirse en proyectos o formas de acción, de tipo social y eclesial. No podemos hablar de pragmática en general, sin tener en cuenta el tipo de Iglesia y sociedad que está en el fondo del pasaje antiguo y de los lectores actuales. Este pasaje sólo puede entenderse como momento de un proceso comunicativo allí donde se tienen en cuenta los sus dos polos: la iglesia antigua, que se expresa a través de Marcos, la nueva comunidad cristiana.

La pragmática se vuelve fructífera allí donde *aprendemos a hacer cosas partiendo de las palabras*, es decir, del texto. Por eso, lo que se transmite en esta escena (confesión de Pedro, propuesta de Jesús, crítica de Pedro, reafirmación de Jesús) ha de tener consecuencias en la vida actual de la iglesia, no sólo en plano de seguimiento individual, sino también de compromiso comunitario. Sólo de esa forma la *exégesis pragmática* puede superar el nivel de la simple erudición antropológica (cultural) para volverse fuente de creatividad eclesial. Eso es lo que ha intentado realizar nuestro autor y, en gran parte, lo ha logrado o, al menos, se ha puesto a caminar por el buen camino. Pero tengo la impresión de que no ha llegado hasta el final en su proyecto; por eso, su pragmática ha quedado sin definirse plenamente. El camino a recorrer es largo. Resulta hermoso que un compañero y vecino, de lengua portuguesa, nos haya podido ofrecer tanta ayuda en esta tarea. Le felicitamos a él y a la Facultad de Teología de Lisboa por su buen trabajo. Desde Salamanca, con inmensa saudade, un saludo agradecido.

Xabier Pikaza

Lorenzo Camarero María, *Revelaciones Solemnes de Jesús. Derás Cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)* (Madrid: Publicaciones Claretianas 1997) 482 pp.

Este libro recoge y amplía una tesis doctoral, defendida por su autor en la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas, dirigida por el profesor D. Domingo Muñoz León, especialista en literatura targúmica y exégesis derásica del Nuevo Testamento, sobre todo del evangelio de Juan. Consta de tres partes básicas, varios excursus y una conclusión.

La primera parte (caps. 1-3, pp. 17-96) constituye una introducción a la exégesis derásica y a la fiesta de las Tiendas. El autor se inspira en la obra programática de A. del Agua Pérez (*El Método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, San Jerónimo, Valencia 1985) y en los trabajos de su director de tesis, D. Muñoz León. Más que un método de exégesis, a juicio del autor, el *derás* constituye un contexto significativo, un entorno cultural y religioso que se ha formado por la relectura y adaptación de los textos bíblicos, en clave de piedad popular y sapiencial, con elementos cúltricos y apocalípticos. En ese ambiente, impregnado vitalmente de experiencias y palabras que brotan de la Escritura sagrada, ha emergido y se ha expresado el evangelio de Juan, con el que se vincula la tradición del Apocalipsis, que brota del mismo contexto. En ese mismo fondo se sitúa la celebración de la Fiesta de los Tabernáculos, entendida como expresión de la piedad escatológica y sapiencial del judaísmo en tiempos de Jesús.

La segunda parte (caps. 4-7, pp. 97-196) comienza ofreciendo una visión de conjunto de Jn 7-8 y en ella se estudia su estructura y contenido

básico, desde el transfondo de la fiesta judía de las Tiendas, releída en perspectiva cristiana. Nuestro autor analiza de un modo especial el sentido de Jesús como enviado del Padre, fuente de agua viva y luz del mundo. Para iluminar esos aspectos del evangelio, pone de relieve el entramado básicamente israelita de sus temas y signos. Ello le permite ofrecer una interpretación cristiana de los textos, pero sin romper con el transfondo israelita, sino todo lo contrario: como culminación y despliegue de las posibilidades implícitas en ese mismo transfondo.

Como tercera parte pueden tomarse una serie de capítulos (caps. 8-10, pp. 214-272, 287-373), dedicados a temas y motivos más puntuales, pero de hondo contenido cristológico. El primero se centra en la proclamación «divina» de Jesús, que diciendo «Yo soy» se sitúa en la línea del Dios del Antiguo Testamento (Jn 8, 24.28). El segundo trata de Jesús como libertador de los judíos (Jn 8, 31-47), como nuevo y verdadero Moisés que les abre un camino de vida y futuro, superando la muerte. El tercero intenta esclarecer desde el fondo judío la preexistencia de Jesús (Jn 8, 48-59), entendida en clave sapiencial y rabínica, como expansión de experiencias religiosas que hallamos al final del Antiguo Testamento.

La obra incluye dos importantes *excursus*, uno dedicado al estudio de los contactos entre el logos sapiencial y la memra targúmica (pp. 199-212) y otro a la relación de Jesús con la tradición y linaje de Abraham (Jn 8, 33-58, pp. 273-286). Dos capítulos conclusivos (pp. 363-387) recogen y sistematizan las aportaciones anteriores. Según ellas, Jn 7-8 ha presentado a Jesús no sólo como el «mesías que viene a otorgar la salvación», sino como «Dios salvador o redentor universal en persona, que se da al creyente en el Espíritu Santo» (p. 379). De esa forma, las realidades más sublimes del Antiguo Testamento (Sabiduría, Palabra, Presencia...) son asumidas en una persona divina, en el Hijo de Dios (*ibid*).

Tal es el tema y aportación básica de esta obra enciclopédica y erudita, que ofrece amplio material de comparación y estudio para los lectores interesados en el ambiente y teología de Jn. Sus aportaciones, en la línea de los estudios ya clásicos del prof. D. Muñoz León, resultan evidentes y sirven como contrapeso dentro de una investigación que ha estado quizá demasiado volcada en torno a los temas provenientes del helenismo, la gnosis y el judaísmo puramente sapiencial, en la línea de los grandes comentarios y estudios de Brown, Bultmann, Dodd o Schnackenburg.

En ese sentido, al poner de relieve la temática y fondo judío de Jn, la exégesis derásica ofrece una aportación sustancial a nuestro conocimiento del evangelio: son valiosas sus afirmaciones sobre el «yo soy» de Jesús, su estudio sobre la relación entre *logos* y *memra*, su manera de profundizar en la preexistencia «sapiencial» de Jesús. Por todo eso y por muchas otras razones quiero destacar la importancia de esta obra, cuidadosa y bien editada, a pesar de algunos errores tipográficos (sobre todo en los nombres no castellanos) y de algunas confusiones extrañas (como el citar en los índices de nombres el TWNT y no los nombres de los autores que escriben en el TWNT).

Más importantes que los errores tipográficos son los de tendencia y fondo. Me parece bien que el autor quiera superar la exégesis de autores como Bultmann o Brown, pero quizá debía haber dialogado con ellos, pues pienso que la exégesis derásica ha de ser complementaria, insertándose en el contexto de los otros métodos exegéticos. En contra de eso, advertimos con sorpresa que el autor de esta obra ha ignorado prácticamente los comentarios de Juan (sólo cita con cierta extensión los de C. K. Barret y B. Lindars), situándose de esa forma al margen de una gran línea exegética de la modernidad. Por ello nos resulta muy difícil comparar y evaluar sus aportaciones.

Más significativo y grave me parece aún el hecho de que el autor ha renunciado a un estudio autónomo del texto del Jn 7-8 en sí mismo, en su estructura interior, en su marcha dramática, en su argumentación cristológica. Avanzando en la lectura del libro, da la impresión de que el texto (Jn 7-8) constituye un tipo de «pretexto», como un material de fondo sobre el que se teje la trama de las alusiones y aplicaciones veterotestamentarias, realizadas desde perspectivas cronológicas y literarias muy distintas. La comparación con la literatura sapiencial y los targumes, con la Misná y los midrashim resulta muy importante, como ya sabíamos y volvemos a aprender con este libro, pero ella sólo se vuelve significativa allí donde los diversos textos pueden situarse de un modo crítico en su ambiente y momento. De lo contrario se multiplican las alusiones, dentro de un arco temporal muy amplio, que va del siglo II a. de C. al VI d. de C., pero no se iluminan por dentro los temas, pues no se nos dice cómo situar los motivos dentro de un esquema cronológico y teológico, de manera que aparecen al mismo tiempo alusiones a teologías muy separadas en su inspiración y contexto.

Hubiera sido necesario un estudio crítico del material comparativo, tanto en plano cronológico como literario y teológico. Ciertamente, el autor tiene el derecho de centrarse en el análisis derásico, acudiendo para ello a un material judío posterior; pero resulta sorprendente el hecho de que haya renunciado prácticamente a la comparación con las tradiciones sinópticas y al estudio de la primitiva comunidad cristiana. Tampoco ha destacado las posibles conexiones de Jn con los escritos de Qumrán, que se encuentran cronológica y teológicamente más cerca de Jn 7-8 que gran parte de los textos citados por el autor. Por otra parte, para que su obra tuviera mayor consistencia, hubiera sido importante (quizá imprescindible) un análisis crítico de la comunidad de Juan (del lugar y tiempo de surgimiento del Cuarto Evangelio), con sus líneas temáticas y su problemática central. Resulta significativo el hecho de que el autor no aluda (por citar un ejemplo, a la hipótesis de K. Wengst, *Interpretación del Evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 1988), que le hubiera ayudado a situar de un modo más concreto los temas en discusión, dentro de un contexto judío muy determinado en el espacio y tiempo.

De esta forma, el texto de Juan ha corrido el riesgo de convertirse en con-texto y pre-texto para elaborar una visión muy hermosa de tradiciones

judías con semejanza cristiana. Pero la novedad evangélica, la ruptura transformante de la vida y obra de Jesús ha quedado quizá marginada, en favor de un amplio concordismo judeo-cristiano, que dice mucho pero que a veces prueba poco. Ciertamente, este libro ofrece un valioso material comparativo, ayudándonos a entender el ambiente espiritual común en que han surgido y se han desarrollado tradiciones cristianas y visiones del judaísmo posterior, pero sólo con mucho cuidado puede utilizarse para un conocimiento más preciso del evangelio y de la comunidad del Discípulo Amado, pues ese evangelio y comunidad han de conocerse a partir de un análisis directo del texto evangélico, cosa que nuestro autor no ha hecho.

También quiero destacar mi extrañeza ante el hecho de que el autor no haya mencionado nunca, ni para justificar su omisión, la perícopa canónica de Jn 7, 53-8, 11 (el episodio de la adúltera), que el evangelio actual incluye dentro de Jn 7-8. Por más esfuerzos que hago no logro entender ese dato. Es posible que el autor tenga razones para «expulsar» ese pasaje de Jn 7-8 (con una parte considerable de la tradición manuscrita), pero tendría que haberlo dicho y demostrado; de lo contrario, su estudio sobre Jn 7-8 se vuelve enigmático en su despliegue y partidista en sus conclusiones, pues deja al lado un pasaje que podría haber cambiado o, al menos, matizado muy profundamente su visión del texto. Bien pudiera ser que la perícopa de la adúltera fuera central en Jn 7-8 (como yo creo que es), de manera que todo el resto de los capítulos pudiera interpretarse en otra perspectiva.

Quiero señalar, en fin, mi extrañeza ante el hecho de que el autor no haya utilizado, ni citado, la tesis doctoral de Hugo Zorrilla, *La Fiesta de la Liberación de los Oprimidos. Lectura de Jn 7, 1-10, 21*, dirigida por el prof. Felipe Fernández Ramos y defendida en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, el año 1980 (publicada en Sebila, San José de Costa Rica 1981). En esta obra (citada con encomio por G. S. Sloyan, *What are they saying about John?*, Paulist, New York 1991) se razona y defiende una visión muy distinta de la *fiesta de los tabernáculos*, desde una interpretación social y literariamente contextualizada de Jn 7-8. El Prof. Hugo Zorrilla supo realizar un análisis multidisciplinar de los textos, desde una perspectiva literaria, en apertura hacia los problemas sociales y religiosos de la actualidad. Desde ese fondo pudo destacar el sentido y aportación de la perícopa de la adúltera, que nuestro autor podría haber interpretado como derás de Dn 13.

De todas formas, como hemos dicho al principio, queremos insistir nuevamente en los valores de esta tesis del Prof. Lorenzo Camarero, que ha mostrado en ella un gran conocimiento de los temas de fondo, ayudándonos a situar en evangelio de Jn en el contexto cultural y religioso del judaísmo de su tiempo y de tiempos posteriores.

Xabier Pikaza

Ángel Aparicio, *Tú eres mi bien. Análisis exegetico y teológico del Salmo 16. Aplicación a la Vida Religiosa*, Monografías 1 (Madrid: Publicaciones Claretianas 1993) 500 pp.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, el año 1993, bajo la dirección de los profesores Félix García (Sagrada Escritura) y José C. R. García Paredes (Vida Religiosa), obteniendo la máxima calificación del tribunal. Fui entonces censor oficial de la tesis y manifesté al autor mi aprobación, tanto por el método de estudio que había seguido al elaborarla, como por sus conclusiones. Ahora, pasados casi siete años, he querido ofrecer un breve resumen de mi juicio, pues la tesis no ha perdido actualidad, sino, al contrario, la ha ganado con el paso del tiempo. No es libro para un breve momento, no es trabajo de moda que pasa, sino estudio básico sobre uno de los salmos más importantes de la tradición litúrgica judía y de la experiencia monacal cristiana. Los antiguos israelitas emplearon este salmo como confesión de fe gozosa. Muchos monjes y religiosos cristianos lo han recitado, cantado y meditado como expresión de su entrega ferviente en manos del Dios de la vida. Este Salmo sigue siendo oración que no envejece: punto de encuentro ecuménico, cultural y orante, de judíos y cristianos. Hoy, pasados casi tres mil años de su composición, podemos tomarlo como texto de plegaria, como va mostrando de un modo preciso y profundo este libro de A. Aparicio, que consta de una introducción, tres capítulos centrales y una conclusión.

La *introducción* (pp. 11-34) analiza la literatura básica que se ha publicado sobre el salmo en los últimos sesenta años (de 1933 a 1993). En principio, desde una perspectiva apologética, muchos católicos pensaban que el salmo era directamente mesiánico, profetizando al pie de la letra la resurrección de Jesús. Más tarde, el análisis más hondo de los términos y temas, ha venido a situar el salmo en un contexto de afirmación confesional y disputa del yahvismo con la religión de los dioses del entorno «canaanéo». Desde esta última perspectiva ha querido estudiarlo nuestro autor, utilizando para ello el mejor conocimiento lingüístico adquirido en los últimos años, a partir del ugarítico, siguiendo un método empleado por su (nuestro) profesor M. Dahood, en su «monumental» (cf. p. 31, nota 68) comentario a los salmos (*Psalms I-III*, AB 16, Doubleday, New York 1966-1970). Éste es el punto de partida de la obra, que puede y debe entenderse como relectura religiosa y cultural del Salmo 16, en un plano textual, teológico y de aplicación a la vida religiosa.

El *capítulo primero* (pp. 38-190) ofrece un análisis literario y una interpretación de conjunto del Salmo 16, estructurado y traducido a modo de *confesión de fe yahvista*. Para ello, el autor conserva fielmente el texto consonante (masorético), vocalizando de manera distinta algunas palabras fundamentales, con la ayuda del antiguo ugarítico. El salmo emerge así, de un modo nuevo y coherente, dividido en dos partes (16, 1-6 y 16, 7-11). La primera (1-6) se estructura en tres secuencias, una de confesión estricta (16, 2: ¡Oh Yahvé, mi Señor, tú eres mi Bien...!), otra de abjuración contra los dioses

contrarios a Yahvé (16, 3-4: *¡Oh Santos..., oh Poderosos..., yo jamás les derramaré libaciones con mis manos...*), y la última de reconocimiento agradecido (16, 5-6: *¡Oh Yahvé, tú mes has dado la Copa de vino dulce, tú mismo has echado mi suerte...*). La segunda parte del salmo (16, 7-11) constituye una bendición agradecida: el orante, acogido bajo la protección de Yahvé, se descubre protegido en su más honda experiencia, como un hombre que es capaz de superar los poderes de la muerte, en camino de bendición y vida.

El *capítulo segundo* (pp. 192-334) expande el análisis filológico anterior en forma de despliegue teológico estrictamente dicho; así pasamos del plano filológico y sintáctico al semántico. La nueva vocalización de texto ha permitido descubrir los nombres propios de Dios (Él, Yahvé, Adonai) y, sobre todo, los nuevos epítetos (Bueno, Altísimo, Guía, Honesto), que definen su poder y protección, frente a los falsos dioses (ídolos) de los pueblos del entorno (o del *transfondo cananeo* de los israelitas palestinos antiguos). En este contexto se sitúa la acción del salmo: Dios ofrece a sus devotos el Vino de la libación ritual, bendiciéndoles en la buena tierra de la vida. En contra de eso, los falsos dioses, que aparecen como «santos» y «poderosos», pero en sentido negativo, encierran a sus fieles en el círculo de lucha, de vida y muerte de la tierra. Leído de esta forma, el Salmo aparece como texto litúrgico de ruptura: los fieles de Israel, en el centro de una liturgia centrada en la libación del Vino de Yahvé, se atreven a romper con los dioses de la tierra (de los antiguos cultos paganos), desarrollando así una nueva y más honda experiencia de dicha humana y religiosa, centrada en el corazón exultante, el hígado jubiloso, la seguridad de la «carne», es decir, de la vida.

Lógicamente, siguiendo la misma dinámica del texto hebreo, los creyentes del Nuevo Testamento, han podido interpretar o, quizá mejor, recrear este salmo en clave mesiánica de resurrección de Cristo (Hechos 2, 25-28; cf. 13, 35). Así adquiere un nuevo contexto significativo, realizando otra función. Desde esa perspectiva, y asumiendo los elementos anteriores, los creyentes cristianos han interpretado este salmo como expresión de su entrega de la vida (persona) en manos de Jesús y del reino de Dios (Mc 10, 17-18 par y Mt 5, 5). Como tema básico del salmo y de la vida cristiana emerge la ofrenda del creyente, que toma su vida y la confía ante Dios. Allí donde los hombres y mujeres superan los ídolos del mundo y se entregan al Señor, que se revela en Cristo, puede superarse el miedo de la muerte, se abre la herencia de la tierra prometida (de la vida eterna).

El *capítulo tercero* (pp. 336-4043) estudia eso que suele llamarse «*Wirkungsgechichte*» o historia de aplicación del salmo en un ámbito cristiano posterior, especialmente dentro de la vida religiosa, empezando por el monacato más antiguo, para culminar en las grandes Reglas de San Benito o San Francisco. La vida religiosa implica una radicalidad en la entrega a Dios, un rechazo de los «dioses de la tierra»; por eso, es normal que sus miembros hayan apelado a este salmo, para expresar y ratificar su entrega radical al Dios de la vida. Así lo ha expresado el Vaticano II, en sus grandes textos (LG y PC): la vida religiosa es donación plena, alianza sponsal que pone a los creyentes en manos de Dios.

Éste es, en resumen, el contenido básico de esta tesis que calificamos de erudita, crítica y bellísima. Es *erudita* por el estudio de las fuentes del Salmo 16, utilizando para ello al estudio filológico más preciso del trasfondo cananeo y del material comparativo de las religiones del entorno. Es *crítica*, pues logro establecer un texto hebreo que resulta lo más cercano al original, situándolo en el trasfondo de las disputas religiosas, entre yahvismo y paganismo ambiental, en los primeros tiempos de la monarquía israelita; de esa forma, un salmo que parecía perdido en el tiempo recibe su «lugar» dentro de la historia religiosa de Israel y de la iglesia cristiana. Esta tesis es, finalmente, *bellísima*, pues nos permite penetrar en uno de los textos sacrales más densos de la antigüedad israelita, volviéndose palabra de vida y compromiso para nosotros, creyentes del final del siglo xx. Uniendo estos tres rasgos (erudición, hondura crítica, belleza), Ángel Aparicio ha realizado una intensa labor hermenéutica, vinculando de hecho los diversos planos de la exégesis: crítica histórico-filosófica, análisis poético, profundización teológica, apertura pragmática al campo de la piedad y vida cristiana. Por eso, su libro puede presentarse como manual de hermenéutica práctica.

Precisamente allí donde este salmo podía parecer nos conocido (por repetido), allí donde pensábamos que su mensaje resultaba más convencional, viene a elevarse de nuevo ante nosotros en su novedad más fuerte, como expresión de un compromiso en favor de Dios, como signo de su gracia, que supera, en forma radical, el miedo de la muerte. En ese sentido, podemos afirmar, con Ángel Aparicio que, tal como ha sido leído por la iglesia, el Salmo 16 acaba teniendo un hondo sentido mesiánico y religioso, allí donde se vincula a la experiencia de Jesús y se interpreta desde el centro de la vida cristiana. Según eso, podemos decir, que el Salmo sigue vivo: su texto antiguo se vuelve principio de más hondas experiencias poéticas, litúrgicas, antropológicas. Así lo ha mostrado D. Ángel Aparicio y todo ello queremos acabar nuestra reseña felicitándole efusivamente, por su trabajo antiguo (la tesis fue escrita hace más de siete años) y por su nuevo compromiso, como traductor de los salmos para la Biblia Litúrgica Española. Estamos convencidos de que él cumplirá con toda competencia su delicada y bellísima tarea, de hondo sentido filológico, literario y religioso, al servicio de los orantes de lengua castellana.

Xabier Pikaza

R. Brucker, '*Christushymnen*' oder '*epideiktische Passagen*'? *Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt*. FRLANT 176 (Göttingen: 1997) VIII, 400 pp.

El autor quiere contribuir a la aclaración metódica de un grupo de textos neotestamentarios que, tras amplio consenso en los años 60, tropie-

za hoy con un escepticismo creciente: los «himnos de Cristo» extraídos hipotéticamente de esos textos. Además de Flp 2 [5] 6-11 (Lohmeyer en 1928), cristalizaron pronto, como lugares clásicos de la investigación hímica neotestamentaria, las secciones: Col 1 [12] 15-20; 1 Tim 3, 16 y Jn 1, 1-18. En numerosos estudios posteriores se descubrieron himnos en la 1 Pe, Heb, Ef, 2 Tim y Ap. Es característico de un amplio sector de la investigación que los criterios para la determinación del género 'himno' no se han tomado de los antiguos himnos griegos, sino de los mismo fragmentos neotestamentarios investigados. Por un lado, ha habido nuevos estudios sobre la base de lo alcanzado por Schille, Deichgräber y Wengst, y, por otro, un escepticismo creciente respecto a los intentos de reconstrucción de «himnos» cristianos primitivos a partir de escritos neotestamentarios. Kl. Berger (1984) propuso la designación del género «enkomion» (cf. el esquema de Sir 44-50 con la secuencia naturaleza/origen, hechos, fama), para los antes etiquetados como «himnos de Cristo». Las contribuciones de Berger, Lattke y Thraede, que ya se mueven en esa dirección, dejan clara la necesidad de precisas diferenciaciones genéricas (himno, oración, himno en prosa, encomio). Así como el *exordium* de Heb y las secciones hímnicas de Ap han mostrado que tales pasajes pueden tener una función literaria, sin haber tenido previa existencia independiente.

El c. 1, sobre poesía, prosa y 'paralelismo', señala que la diferencia de poesía y prosa queda claramente expresada en la literatura antigua griega y latina. La poesía es métrica y la prosa no. El metro es la sucesión regular de sílabas cortas y largas. La sucesión irregular se llama ritmo. La prosa elevada debe asemejarse a la poesía pero no ser igual; debe ser rítmica pero no métrica. El 'paralelismo' es la correspondencia formal de frases o partes de frase que en la retórica antigua daban lugar a tres fenómenos retóricos: *antitheton*, *isokolon* y *paromoiosis*.

En comentarios y monografías se ha hablado del 'parallelismus membrorum' como criterio determinante para la poesía hebrea; pero es algo que hay que relativizar. El paralelismo es el medio estilístico determinante de la literatura hebrea. Lo encontramos en textos narrativos (cf. Gen 21, 1.6; 22, 17; Ex 2, 1-7) y en jurídicos (cf. Num 5, 12-15) o en bendiciones (cf. Gen 49), en los profetas y en la literatura sapiencial. Si el paralelismo es ya para el AT un criterio cuestionable de distinción entre poesía y prosa, esto vale tanto más para los textos neotestamentarios. Es más apropiado habla de 'prosa elevada' que de 'poesía'.

El c. II trata de la alabanza de dioses y hombres en la literatura grecorromana. Comienza por la alabanza poética y los himnos griegos de dioses. El concepto 'himno' se utiliza en la antigüedad clásica como designación de género para el «canto de alabanza a dioses y héroes». Platón distingue sólo entre himnos (a dioses) y encomios y esta distribución se encuentra siempre de nuevo en la teoría antigua. Regularmente los himnos griegos conservados muestran la triple estructura desarrollada (invocación, parte central —que proporciona argumentos al ruego— y ruego). Las posibilidades de utilización literaria del género himno son múltiples.

Su «Sitz mi Leben» más original es la función cultural-litúrgica en el sentido estricto. Como género literario el himno se ha independizado también del todo del culto y como tal puede servir para descripción de ideas filosóficas y con ello a la expresión de una religiosidad personal. También es posible la recepción del himno como pura forma artística. También se da la integración del himno en otros contextos poéticos (epos, poema doctrinal, drama). Objeto del himno es siempre un ser divino o divinizado. Ningún himno griego *comienza* con el pronombre relativo $\alpha\kappa$.

«Encomio» es el concepto superior para el canto de alabanza a hombres. En la antigua lírica coral, sobre todo en Píndaro, es casi siempre el canto de alabanza al vencedor de las competiciones atléticas nacionales («epinikias»). «Skolion» era el canto de alabanza en los simposios. Había también poemas eróticos, nupciales y de funerales. Puesto que los encomios o los epinikios fueron siempre concebidos para representación coral, se sigue, en comparación con los casi siempre monódicos himnos a dioses, una gran multiplicidad en la configuración métrica.

Nuestro autor dedica un *Excurso* a 'Himnos' en el AT. Filón califica de 'himnos' los cantos poéticos del AT, especialmente los salmos. El concepto 'himno' se ha impuesto, pese a todas las propuestas alternativas e intentos de diferenciación, como designación de esos textos, cuya característica central es la alabanza de Dios. Se ha tomado del espacio griego y traspasado a los textos hebreos por comparación con los himnos griegos. Aquí y allí la distribución tripartita parece ofrecer una coincidencia a primera vista; pero más de cerca se aprecian diferencias. La invocación de los himnos griegos se dirige a la divinidad o es una apelación a las musas, en tanto que el característico reclamo de alabanza al comienzo de muchos himnos veterotestamentarios va dirigido a hombres. Hay más semejanza en la parte central que desarrolla la alabanza propiamente dicha (propiedades y hechos del dios que se alaba) con frases causales. De nuevo hay diferencia en la parte conclusiva, que en los himnos griegos suele ser una oración de petición y excepcionalmente una alabanza conclusiva. En los veterotestamentarios en cambio suele ser un nuevo reclamo de alabanza y excepcionalmente una oración de petición.

La poesía hímnicla latina está desde el tiempo helenístico enteramente moldeada por la griega. El giro *carmen dicere* tiene en el contexto de textos poéticos el significado de presentar un poema o cantar un canto y *dicere* puede entenderse en el sentido de alabar grandes hechos o propiedades de un dios o un hombre. Es discutido como hay que entender el giro de Plinio *carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*. Podría tratarse de canto coral alternativo de primitivos himnos cristianos, de una oración de petición a Cristo o de una confesión de Cristo como Dios. No es una prueba segura de la existencia de himnos a Cristo en tiempos neotestamentarios.

La distribución de la elocuencia en tres géneros de discurso es atribuida desde la antigüedad a Aristóteles. A las tres clases de participantes siguen tres géneros: el symboléutico (aconsejador), el dikánico (judicial) y

el epidéictico (alabanza o reprensión). La *Retórica a Alejandro* representa la posición sofística contraria, que primero distingue como Aristóteles tres géneros del discurso público, pero luego habla de siete partes: aconsejar y desaconsejar, alabar y reprender, acusar y defender, probar. Las dos concepciones retóricas del siglo IV a.C. se contraponen precisamente en la teoría sobre el discurso de alabanza. El estilo del γένος ἐπιδεικτικόν, donde se encuentran notas al respecto (Aristóteles, Cicerón), es calificado como más elevado en comparación con los otros dos géneros de discurso, lo que se exterioriza en una utilización más fuerte de adornos retóricos.

El c. III enfoca el fenómeno del cambio de estilo en los textos antiguos. La diferenciación aristotélica de tres géneros de discurso no es una distribución rígida. Pueden ser incluso frecuentes los pasajes epidéicticos en discursos judiciales y persuasivos, como lo confirman la *Retórica a Herennio* y Cicerón. Se permiten partes epidéicticas en cada género de discurso. Son lugares preferidos aquellos en los que se recomienda expresamente alabanza o reprensión dentro de un discurso, sobre todo en la introducción y la conclusión, pero también en la «narración».

El comienzo de la consideración antigua sobre el estilo se puede encontrar en Homero (los oyentes que caracterizan a los oradores que entran en escena). Demócrito atribuye importancia a la elección de términos y formula la contraposición entre naturaleza y arte. Isócrates contrasta el discurso epidéictico adornado sobre grandes temas, por un lado, y el discurso práctico sin adornos sobre asuntos transitorios, por otro. El ideal estilístico de Aristóteles es la claridad de expresión y lo apropiado y es común desde él el reclamo de la propiedad: estilo elevado para temas elevados. No es enteramente clara la relación de las clases de estilo a los géneros de discurso. Lo más importante para el cuestionamiento de este trabajo es que en la antigua teoría estilística, pese a todas las diferencias, se alienta claramente a mezclar y cambiar las clases de estilo dentro de un texto. Ya se dan 'elementos himnicos' en la prosa filosófica de los presocráticos y pasajes epidéicticos en los discursos de Isócrates o en los Diálogos de Platón. El fenómeno del cambio de plano estilístico y de género retórico se ha dado ya muy pronto en la praxis de la antigua literatura en prosa. Nuestro autor analiza pasajes epidéicticos escogidos en cinco autores y en muy diferentes géneros desde mediados del siglo I a.C. hasta el siglo II d.C. (Cicerón, Filón, Cleomedes, Epícteto y Apuleyo). Muestra en numerosos ejemplos que la recomendación de cambio de estilo y género dentro de un texto, expresado reiteradamente en la antigua teoría estilística, encuentra su correspondencia en la práctica. Lo mismo ocurre con los pasajes 'hímnicos'. Todos estos casos enseñan que los pasajes epidéicticos en los textos neotestamentarios —y también la alternancia de secciones de alabanza y polémica— corresponden por entero a las convenciones literarias de su tiempo y en ningún caso hay que precipitarse a aislarlas de su contexto.

El c. IV pondera el carácter literario del género 'carta'. Desde que H. D. Betz analizó Gal desde el esquema dispositivo de la antigua retóri-

ca, no ha cesado la discusión sobre la justificación de ese procedimiento; pues si bien, por un lado, ha sido básicamente aceptado y ya hay análisis retóricos de todas las cartas neotestamentarias, por otro se ha señalado que no se encuentra en los antiguos retóricos ningún aviso para la distribución de las cartas según el esquema de los discursos. De hecho las antiguas cartas siguen regularmente un esquema dispositivo retórico y no son unitarias las expresiones de la teoría antigua en lo que toca a una fuerte separación de carta y discurso. Hasta mediados del siglo II d.C. no se nos ha transmitido ninguna teoría epistolar independiente, pero sí reflexiones dispersas sobre la carta como género literario. La relación entre carta y discurso queda determinada por los antiguos teóricos en el campo de tensión entre cercanía y distancia. Como polos de este campo de tensión se ofrecen las categorías 'carta privada' y 'pública'. Cuando más pasa una carta de comunicaciones privadas a cuestiones generales (de naturaleza política, filosófica y religiosa), mayor es su proximidad al discurso y más es de esperar la disposición correspondiente, como lo expresan frases aisladas de Quintiliano, Isócrates, Filóstrato, Julio Victor y Libanio. La posible aparición de retórica epidéctica en carta es ya mencionada expresamente por Isócrates. Junto a cartas puramente 'epidécticas' nos interesan los pasajes epidécticos en cartas «symboléuticas». Con ello no queda nada en contra de la investigación de una carta neotestamentaria sobre el trasfondo de los conocimientos adquiridos en la antigua teoría y práctica literaria.

El c. V analiza el cambio de estilo en el Nuevo Testamento en el caso de Flp. La propuesta de división, que ya tuvo promotores aislados en el siglo XIX, llegó a ser opinión mayoritaria después de que en los años 50 la sostuviesen a la par y en parte independientemente muchos investigadores. Sin embargo, las hipótesis de partición de Flp plantean más problemas de los que tratan de resolver y los argumentos alegados no resisten la crítica. Un punto débil es también que los representantes de la hipótesis de partición no han llegado a acuerdo sobre el fin de la presunta carta polémica (p. ej., en 3, 21; 4, 1; 4, 3 y 4, 9 (con lo que también Flp 4, 1-2-3, 4-7) queda distribuido en cartas diferentes. Ni siquiera su comienzo queda claramente localizado (¿entre 3, 1 y 3, 2 o entre 3, 1a y 3, 1b o aun entre 2, 30 y 3, 1?). Es un indicio de la gran medida en que el subjetivismo determina aquí la discusión. Por otra parte, hay múltiples vínculos verbales entre Flp 1, 3-11 y 4, 10-20, entre Flp 1, 27-30 y (al menos) 3, 17-21 y 4, 1-9, así como entre Flp 2, 5-11 y las demás partes, particularmente Flp 3. Flp contiene comunicaciones personales; pero el interés no se agota en lo privado o en simple intercambio de informaciones, sino que va a las cuestiones más fundamentales del legado de Jesucristo. Como género retórico, los muchos imperativos nos acercan al género symboléutico (*genus deliberativum*), pues Pablo quiere conducir a su comunidad a un determinado modo de vida (Flp 1, 27). La sección 2, 19-30 (la alabanza de Timoteo y Epafrodito) corresponde al género epidéctico (*genus demonstrativum*). En Flp 1, 3-11 queda el *προόμιον* / *exordium*. En Flp 1, 12 comienza la *διήγησις* / *narratio*. Flp 1, 27-30 es la *propositio* con una triple determinación de lo

que significa vivir de modo digno del Evangelio, que se desarrolla en 2, 12-18 y 3, 1-21. Triple distribución que se repite en forma quiástica en 1, 28b-30. La parte principal argumentativa de la carta (*πίστις / probatio*) consta de Flp 2, 1-3, 21. Como medio de argumentación se encuentra en primer lugar el uso de ejemplo (*παράδειγματα / exempla*), que es típico del género discurso de aconsejamiento. El entero desarrollo de la *propositio* en 3, 1-21 tiene una cuidada estructura propia. Puesto que ya han sido desarrollados todos los puntos tocados en la *propositio*, hay que ver 4, 1-20 como la parte conclusiva (*conclusio / peroratio*) de la carta. Como elementos de retórica epidéctica en Flp nota el proemio (1, 3-11) como apertura de alabanza. El 'relato' (1, 12-26) sirve de ejemplo de idoneidad apostólica. La parte principal de desarrollo argumentativo (Flp 2, 1-3, 21) utiliza ejemplos en apoyo de la argumentación symboléutica. Está claro que en 2, 6-11 la conducta del nombrado Cristo Jesús debe ponerse en relación con la conducta reclamada de los cristianos en 2, 1-4. La 'alabanza de Cristo' que sigue queda ligada por una frase de relativo. No se trata de un texto 'poético', que tendría que mostrar un metro cuantitativo firme, sino de prosa en estilo elevado (por eso no se debe de hablar de estrofas). La entera sección es paulina y un fuerte argumento a favor es también la vinculación con el contexto. El relativo inicial no es indicio de independencia literaria, sino, al contrario, de su dependencia del contexto. La utilización de expresiones infrecuentes es para la antigua teoría estilística una característica del estilo elevado, lo que también ocurre en secciones de textos indiscutiblemente paulinos. La presunta falta de teologúmenos paulinos es sólo el resultado de una decisión crítico literaria previa. Si Flp 2, 6-11 se muestra parte integrante de Flp, que está en un múltiple conjunto de relaciones (anclada en el contexto epistolar, en el *corpus paulinum*, vinculada con las tradiciones primitivo cristianas y judeohelenistas y finalmente con la Biblia griega), queda por preguntarnos de nuevo sobre su género; aunque ya en el contexto cumpla de función de «paradigma de Cristo». No se da la típica estructura triple de los himnos antiguos (apelación, parte media, ruego) y la secuencia de abatimiento y ensalzamiento queda cerca del encomio de Moisés por Filón; pero el encomio filoniano se dirige a hechos y virtudes particulares, mientras que en Pablo se trata de un solo hecho, o mejor, postura de Cristo. Por ello propone R. Brucker la designación de género *Épainos*; género de discurso epidéctico que, según Aristóteles, muestra la grandeza de la *areté*, no la suma de *érga*. En latín sería *laus Christi*; en todo caso mejor que la designación *carmen Christi*. El siguiente paso de desarrollo (Flp 2, 12-18) es una intensiva alabanza de los destinatarios como base para los imperativos que siguen, que concluye con una alabanza implícita de la propia actividad misionera de Pablo. Un excursus de alabanza (Flp 2, 19-30) es a la par ocasión de colocar positivamente a los colaboradores a la luz del modo de vida reclamado y la función de presentar dos destacados ejemplos más del modo de vida definido por Pablo como 'digno del Evangelio'. El tercer paso de desarrollo de la *propositio* (Flp 1, 27-30) lo constituye Flp 3, 1-21. Si los primeros dos pasos describían el lado positivo, este lo hace con el negativo. La disposición

retórica del capítulo, en la que 3, 17-21 como *conclusio* remite al proemio 3, 2-4a, hace probable que en 3, 18s. se refiera a los mismos adversarios. La *conclusio* de 3, 17-21 muestra claramente que el objetivo de este capítulo no es una apología de Pablo, sino el mover a la comunidad a un comportamiento determinado y por ello caricaturiza como ejemplo negativo a los misioneros judíos que le hacen la competencia. Con ello Flp 3 corresponde al mismo género retórico symboléutico o deliberativo de la entera carta. El reproche breve y fuerte de los adversarios se entiende como *ψόγος* o *vituperatio*. El encomio de Pablo no tiene su punta en la constatación de su irreprochabilidad (3, 6), sino en la subversión de los valores antes reconocidos (3, 7-11). La parte conclusiva (4, 1-20) sirve conforme a los teóricos de la antigua retórica, tanto para recordar (4, 1-9) como para apelar emocionalmente (4, 10-20). Hay motivos epidécticos, también alabanza y reprehensión, en ambas secciones.

El autor conoce ya nuestro estudio, publicado en *Helmantica* 1995, en el que sosteníamos que Flp 2, 5-11 ni es un himno ni es prepaulino. En esto coincidimos plenamente. Sólo que Brucker realiza un análisis tan amplio como sólido de la literatura retórica griega y latina para clasificar Flp dentro del género symboléutico (deliberativo) con elementos epidécticos (demostrativos) y ve en Flp 2, 6-11 un *Épαινος* de Cristo. En nuestro estudio, sin entrar en el contexto epistolar, proponíamos ver aquí un *λόγος σοφίας*. Si reconocemos como deficiencia de nuestro trabajo su falta de apoyo en un análisis concienzudo de los discursos sapienciales de la tradición bíblica y judía, opinamos también que la intensa concentración de Brucker sobre la tradición retórica clásica queda descompensada por una falta de atención al contexto judeocristiano.

Ramón Trevijano

C. W. Davis, *Oral Biblical Criticism. The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians*. JSNTS 172 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1999) 199 pp.

Tras el índice, agradecimiento y abreviaturas, el libro entra sin más en materia. El c. 1 expone los principios de oralidad. A la pregunta sobre hasta qué punto es literaria la 'literatura' del NT, sigue de inmediato la afirmación de que la composición e interpretación de materiales compuestos, al comienzo de nuestra era en general y el NT en particular, estaban fuertemente influidas por la cultura oral de entonces. El flujo de narración y argumento era más bien circular que lineal. El autor presenta la historia del criticismo oral bíblico, prestando particular atención: 1) al criticismo retórico clásico practicado por G. Kennedy, D. Watson y otros; 2) al criticismo retóri-

co bíblico desarrollado por J. Muilenberg y adaptado por J. Dewey y otros; y 3) al análisis lingüístico moderno, particularmente el análisis del discurso, practicado por P. Cotterell, M. Turner y otros. El criticismo retórico clásico y bíblico son dos métodos que analizan la Biblia conforme a algunos de los principios de la composición oral en las culturas que produjeron el NT. El análisis del discurso es un método literario que incorpora muchos de los factores importantes en la composición oral.

Las culturas primariamente orales exhiben ciertas características difíciles de captar para quienes están en culturas literarias. Por ejemplo, la falta de interés que se encuentra en culturas primariamente orales respecto a las formas originales y la autoría de materiales orales, debe ser tenida en cuenta al interpretar la historicidad de sucesos y la atribución de citas en los relatos de Evangelios y Hechos. El estilo formulario y temático es la característica primaria de la composición oral. El pensamiento y la expresión oral son agregativos más que analíticos, redundantes, conservadores, próximos a la vida humana, de tono agonístico, participativos, situacionales más que abstractos. Lo más específico es que la composición oral se caracteriza por el uso de estructura concéntrica, imaginaria y lenguaje simbólico, asonancia, juego de palabras, ritmo, caracteres simples, agrupaciones numéricas formularias y genealogías y mitos usados para explicar y justificar el *status quo*. Sin embargo, cualquier característica de la oralidad, incluyendo el estilo formulario, puede encontrarse en alguna medida aun en la literatura más moderna. La creación e interpretación de composiciones cambia con la transición gradual de sociedades primariamente orales a predominantemente literarias. La literatura del NT fue compuesta predominantemente por escritores que habían aprendido a escribir por razones prácticas y tenían escaso entrenamiento en cuestiones estéticas. Veían la literatura como un medio práctico de comunicarse con otros cuando estaban ausentes, pero la consideraban inferior a la palabra hablada. Esperaban que sus composiciones se leyesen en voz alta a una comunidad reunida.

El c. 2 trata del análisis del estilo retórico de un autor. En un discurso el intento de ganar la simpatía de los oyentes y suscitar emociones de apoyo a la acción deseada se concentraba en la introducción y conclusión, en tanto que la parte central desarrollaba los argumentos lógicos. Los autores en una cultura con alto grado de oralidad residual tienden a ser más conscientes de la relación locutor / audiencia que los escritores de una cultura más literaria. Buscarán el diálogo con sus oyentes y se crearán adversarios que arguyan en contra para poner las cosas en su punto. Tras presentar la primera parte del método del criticismo bíblico oral (la que trata de la reunión de los simples datos), C. W. Davis lo aplica a Flp. Nota el uso del diálogo y difusión de objeciones (Flp 3, 12-16.19-21); la presentación de ejemplos a seguir (1, 12-26; 2, 5-11.19-24.25-30) y las instancias de alabanza y reprensión (3, 4-16). Los adversarios son presentados como unos cuya relación con Dios es la antítesis de la de Pablo y los filipenses. El subrayado de las relaciones es fuerte a lo largo de la carta (1, 3-11; 2, 12-18.19-30; 4, 10-20). La diferencia entre una presentación literaria de

argumentos conceptuales respecto al énfasis oral en relaciones es particularmente evidente en 1, 27-30 y 2, 1-11. Los autores de una cultura con alto grado de residualidad oral tienden a manejar tópicos inmediatamente aplicables a la situación presente, del autor o de los lectores, más que cuestiones teóricas (1, 19-26; 3, 17-21). Hay figuras de lenguaje ampliamente usadas en todas las formas de comunicación, orales y literarias; pero que son especialmente importantes en la composición oral. Las principales son antítesis (Flp 1, 15-2,12; 3, 3-11), sinonimia (1, 7-11.21-25; 2, 1-17; 2, 25-3, 14; 4, 7-9.10-13, vaguedad (1, 27; 2, 1) y metáfora. También, la necesidad de repetición en una situación oral, el impacto de términos desacostumbrados y particularmente raros. Una vez reunidos los datos hay que identificar y analizar las secciones particulares rastreando la progresión de la comunicación de unidad en unidad.

El capítulo 3 va dedicado a esta identificación y análisis de unidades. El método esbozado es una adaptación de varios métodos de la lingüística moderna, especialmente el desarrollado por G. Guthrie. Hay que estudiar las relaciones específicas entre varios tipos de datos. La identificación y análisis de unidades se hace escalonadamente. Entiende por unidad una parte que pertenece al conjunto de la composición, pero que queda completa en sí misma. Señala como criterios para la identificación de unidades la estructura concéntrica y paralela, fórmulas introductorias y conclusivas, cambios de género (saludos, mandatos, enseñanzas, doxologías, etc.), relaciones lógicas (como causalidad, objetivos, resultado, comparación, condición y oposición, frecuentemente señaladas por conjunciones y preposiciones que aproximan tópicos similares o pares para formar una unidad), consistencia gramatical, agrupación de términos y tópicos, encuadres temporales y espaciales y climax. Tales criterios de identificación y análisis varían a lo largo de la carta. Este paso del criticismo oral bíblico sirve para determinar las áreas más importantes de énfasis y abre la perspectiva a la conexión de esas áreas. Donde queda más evidente es en 3, 1-4,3, pues aquí el reconocimiento del encuadre y de unidades elementales rítmicas permite percibir los objetivos de Pablo al cambiar el tono de la carta.

El c. 4 pasa al análisis de la progresión de unidad en unidad, como etapa final del criticismo oral. Examina el flujo o progreso de la composición que vincula las unidades antes identificadas. Permite determinar las relaciones entre los tópicos dentro de la composición, asegurar los objetivos del autor y evaluar la integridad de la composición. Utiliza como criterios las relaciones lógicas, cambios de lugar, tiempo, caracteres o referentes, técnicas de transición y desarrollo de un tema previamente establecido. Los tópicos introducidos en una unidad se rastrean a lo largo de las unidades restantes en que aparecen. La carta queda ensamblada por varios tópicos que ocurren a lo largo de la mayor parte de Flp. El criticismo bíblico oral ayuda particularmente a determinar la orientación concéntrica y paralela de un documento y de unidades dentro de ese documento. Es el reconocimiento de las fórmulas introductorias y conclusivas y de la estructura paralela y concéntrica lo que colo-

ca al criticismo bíblico oral a parte de muchos otros métodos de análisis bíblico. Provee también una percepción de los usos de muchos términos y formas que pueden parecer desacostumbrados a lectores de una sociedad plenamente literaria. La penetración que el método provee puede responder a cuestiones sobre la progresión e integridad de una composición, que no resultan evidentes con otras formas de criticismo bíblico. En Flp Pablo usa en varias ocasiones un diálogo de tipo diatriba. Presenta dos lados de muchas cuestiones con fuertes antítesis, no dejando lugar a dudas sobre de qué lado debe quedar su audiencia. El punto focal de la carta puede verse en la proposición retórica: Pablo sólo desea para los filipenses que se comporten de un modo digno del evangelio (Flp 1, 27). La manifestación específica de este mandamiento es una llamada a la unidad, que es de central importancia en la carta de principio a fin. Casi cada mención de una persona o grupo de gente en la carta provee un ejemplo positivo o negativo respecto al tema central de la unidad. Los conceptos teológicos no quedan explicados de un modo lógico, sino presentados de manera a demostrar sus efectos sobre la relación de la gente en cuestión. Así esta obra interpreta Flp como una composición unitaria que enfoca el tema de la unidad. La estructura de conjunto de la carta es concéntrica. Los saludos epistolares en 1, 1-2 y 4, 21-23 forman los límites más exteriores. Los vv. 1, 3-26 y 4, 10-20 proveen ejemplos de unidad en la relación entre Pablo y los filipenses. Los vv. 1, 27-2, 18 y 3, 1-4, 9 dan mandatos a los filipenses. El elemento central de la estructura concéntrica es el ejemplo de unidad en las vidas de Timoteo y Epafrodito. La forma primaria de argumento es la presentación de ejemplo. Los cc. 1-2 dan la razón para regocijarse de la unidad que existe en la comunidad, a la par que apelan a unidad en las áreas donde se muestra desunión. La sección 3, 2-4, 3 comprende una unidad con tres sub-unidades. Las tres enfocan la unidad teniendo cada una un mandato, un ejemplo negativo y un ejemplo positivo. El foco de la unidad se centra en los ejemplos negativos y se va estrechando desde un grupo nebuloso de enemigos del evangelio, que pueden estar fuera o dentro de la iglesia, a un grupo más específico, que en un determinado momento estaba en la iglesia (y probablemente lo está todavía nominalmente), y a dos miembros específicos.

Como ha destacado C. W. Davis el método utilizado puede responder a cuestiones sobre la progresión e integridad de una composición, que no resultan evidentes con otras formas de criticismo bíblico. Sin embargo, los análisis lingüísticos pueden dar la impresión, al lector poco familiarizado con estos métodos, de que se le construye un inmenso andamiaje para contemplar un edificio del que sólo llega a obtener atisbos parciales. Son métodos que han llevado a resolver cuestiones que parecían encerradas en un callejón sin salida, como las de la unidad e integridad de la carta. Sin embargo ninguno es de por sí una panacea y seguidos mecánicamente pueden llegar a conclusiones equivocadas. Pensamos que lo es la visión de Davis sobre el estrechamiento del grupo nebuloso de enemigos del evangelio (Flp 1), a un grupo más específico (Flp 3) y a dos miembros espe-

cíficos (Flp 4, 2). Opinamos que no se trata de un *crescendo* y que no hay que poner a Evodia y Sintique en línea con los adversarios.

Ramón Trevijano

B. Dodd, *Paul's Paradigmatic 'I'. Personal Example as Literary Strategy*. JSNTS 177 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1999) 282 pp.

El c. 1 ofrece la introducción, que parte del hecho de que Pablo explícitamente a través de sus cartas se coloca a sí mismo como un modelo para sus lectores e implica que hizo lo mismo cuando estaba presente en sus iglesias recién fundadas. Está recurriendo a un lugar común del uso grecorromano cuando exhorta a sus lectores a imitarle. La discusión sobre este tema ha subrayado primero la aserción de autoridad en la llamada a imitación (Michaelis) o el ejemplo ético basado en su paternidad espiritual en Cristo (Stanley, de Boer, Schulz, Gutierrez, Fiore, Best). Recientemente Castelli ha reunido acertadamente los dos énfasis de las amonestaciones de Pablo a imitación: la imposición de autoridad y la pedagogía del ejemplo personal. Este estudio se propone desarrollar cómo Pablo usa su ejemplo personal como una estrategia literaria explícita en 1 Cor, Gal y Flp, y como estrategia implícita en 1 Tes y Flm. Lo que no significa sostener que haya que equiparar el ejemplo de Pablo para sus lectores con su autopresentación literaria; tanto por las referencias inimitables que hace sobre su pasado (p. ej., Flp 3, 4b-6) como porque se apoya en los recuerdos de sus lectores sobre su enseñanza y conducta (p. ej., 1 Cor 4, 17; Gal 4, 13-15; Flp 4, 9). Usa su ejemplo para fundamentar e ilustrar su argumento de una manera retóricamente sofisticada. Sus autorretratos no sirve a propósitos autobiográficos o egoístas, sino a objetivos pedagógicos y argumentativos.

El c. 2 sigue el tema en 1 Cor 1-4: 'Que podáis aprender de mi ejemplo'. El uso del ejemplo personal como una estrategia literaria es dentro del corpus paulino más prominente en 1 Cor, donde es crucial en la estrategia retórica de la carta. Está en el corazón de su argumento en cada sección de 1 Cor, excepto 11, 2-34; aunque con un empleo nada uniforme. En 1 Cor 1, 1-4,13 sirve más bien para una comparación, mientras en el resto de la carta llega a ser un prototipo para imitación. La comparación en 1 Cor 1-4 se mueve en dos direcciones. Implícitamente se compara con el presuntuoso. Explícitamente se compara, o más bien, contrasta con Cristo, para subrayar la iniciativa de Cristo. En esta sección de apertura Pablo se deprecia a sí mismo por el énfasis cristológico, acentúa la unidad de los misioneros en su trabajo, y subraya la naturaleza cruciforme de la vida en Cristo. El objetivo de Pablo es subrayar la unidad de la iglesia y confrontar las causas de desunión. La autocaracterización de Pablo en estos

capítulos ha de leerse a la luz de este objetivo, tal como está afirmado en 1, 10 y reiterado en 4, 6. Hasta 4, 13 el autorretrato de Pablo provee un ejemplo de contraste con el presuntuoso; pero, a partir de 4, 14, Pablo, a un nivel literario, pone un ejemplo ético muy concreto casi para cada cuestión que trata.

En el c. 3 considera a Pablo como progenitor espiritual y paradigma en Cristo (1 Cor 4, 14-15, 58). Sostiene, con Wuellner, que las referencias que Pablo hace a sí mismo y a su oficio apostólico en 1 Cor son pruebas de su sofisticación retórica. Es una estrategia explícita (4, 16; 7, 8; 11, 1; 12, 31) y elaborada de modo sistemático y variado. Mejor que sobre un trasfondo de acusaciones hipotéticas, se entiende como designio consciente de Pablo el usar la ejemplificación para clarificar y corroborar su argumento y exhortación. El autorretrato literario de Pablo confirma su previa enseñanza y práctica. Modela la conducta como una técnica pedagógica para demostrar cómo una conducta y pensamiento apropiado aparece en la vida de este apóstol en Cristo (6, 12; 8, 13-9,27; 15, 30-32) o para asentar un ejemplo negativo hipotético a evitar (13, 1-3). La llamada a imitación es implícita (c. 13) y a veces explícitamente una apelación cristológica (4, 15-17; 11, 1). Usa su ejemplo personal como un modelo autoritativo de cómo disciplinar a los que han transgredido su enseñanza (4, 7-5, 13). Ocasionalmente este autorretrato de Pablo deriva en autoalabanza (1 Cor 9, 1-15; 15, 5-8a), que para un rétor entrenado reclamaría antídotos a la odiosidad que podía suscitar en los oyentes. De hecho el uso extensivo paulino del ejemplo personal se desvanece como técnica en 2 Cor. Usa 'yo' como instrumento de eficacia retórica, hipotéticamente, paradigmáticamente y con cuestiones retóricas. El uso paulino del ejemplo personal proporciona claridad y provee viveza y concreción a la línea de argumentación. Lo encontramos a menudo en sus peroraciones, recapitulando un argumento y animando a sus lectores a una conducta apropiada (4, 1-13; 5, 12; 8, 13; 9, 24-27; 10, 23-11, 1; 15, 30-32). En ninguna parte recurre a su ejemplo personal tan extensiva y explícitamente como en 1 Cor.

El c. 4 examina Gálatas: ejemplo personal, modelos en contraste. El impulso general de cómo se describe a sí mismo en Gal es que si los gálatas quieren agradar a Dios, entonces no pueden rechazar el mensaje del apóstol que agrada a Dios. Si quisieran ser rechazados por Dios y ser vistos como los que agradan a la gente, una opción irreal, deberían escoger la enseñanza de los adversarios de Pablo. Su retórica no les deja otras opciones que volver a su lealtad para con él y sus enseñanzas. Su uso del ejemplo personal en Gal no queda marcado por los mismos indicios explícitos de una estrategia literaria deliberada, como era el caso en 1 Cor, aun teniendo en cuenta Gal 4, 12. Sin embargo implícitamente su uso del propio ejemplo y del autorretrato sirve para abrir una brecha entre los gálatas y los judaizantes, para identificar la naturaleza divina y el origen del mensaje de Pablo, su aprobación por Jerusalén y, por tanto, su verdad y exclusividad para los gálatas. Le sirve para denigrar en contraste el mensaje de los judaizantes como derivado de una fuente puramente humana

y carente del sello de aprobación jerosolimitano. También para ejemplificar el desafío contra el judaizar, que Pablo ve como un «agradar a la gente». Si bien el uso del autorretrato en Gal es similar el de 1 Cor, no es exactamente el mismo ni puede serlo dada las diferentes demandas de la situación retórica.

El c. 5 trata de Flp: autorretrato polémico y paradigmático. El modo en que Pablo se caracteriza en Flp combina arte persuasivo, polémica y parénesis. La autopresentación judía de Pablo tiene como objetivo expreso el ejemplificar su renuncia a esas cualidades por causa de Cristo. Cuando se presenta a sí mismo como un modelo sabe que existe otra opción para sus lectores, así su uso de la autodescripción es a la vez paradigmática y polémica. Es el mismo molde que encontramos en Gal 1-2. En Flp la autopresentación de Pablo es explícitamente ejemplar, como queda claro en 3, 15-17 y 4, 9 y fluye de su vida 'en Cristo'. Con Flp completamos un examen del uso paulino explícito del ejemplo personal como estrategia literaria, aunque quedan dos cartas donde esta estrategia puede estar implícitamente.

El c. 6 analiza el uso implícito del ejemplo personal: Flm y 1 Tes 2, 1-12. Cuando escribe Flm su uso retórico del autorretrato ha florecido de modo pleno e intrincado. Los aspectos paradigmáticos son difíciles de extraer de su relación intrínseca con otros aspectos de su persuasión epistolar matizada. La carta más temprana del apóstol incorpora de forma incipiente el uso literario del ejemplo personal que Pablo desarrolla para impacto persuasivo en 1 Cor, Gal y Flp.

El c. 7 ofrece un caso punta: Rom 7, 7-25. El 'yo' de Rom 7 es usado como parte de un retrato teológico estilizado, en el que Pablo dibuja conjuntamente elementos de diatriba y bíblicos (p. ej., imaginería adámica) y probablemente los combina con experiencia o reflexión personal (especialmente en 7, 14-25). La identidad del 'yo' no se discierne fácilmente por esta creativa combinación de elementos. Ni Pablo queda excluido del 'yo' ni está escribiendo directamente sobre sí mismo. Si la identidad del 'yo' queda sin resolver, su uso argumentativo es claro. Con este recurso Pablo adelanta su contraste más temprano entre vida 'en Adán' y 'vida en Cristo' (5, 12-6, 23) y desarrolla un nuevo contraste entre los efectos de la ley (muerte) y los efectos del Espíritu (vida; cc. 7-8). El resultado final para el 'yo' culmina en una recepción liberadora del evangelio de Cristo. El 'yo' estilístico de Rom 7 subraya la confianza central de Pablo de que su evangelio es capaz de resultar en salvación para todos los que creen (Rom 1, 16-17). Su 'yo' modela la pretensión principal de su argumento.

El c. 8 sintetiza los resultados. Un panorama del uso paulino del ejemplo personal y el 'yo' hipotético y paradigmático, lleva a varias conclusiones literarias, históricas y teológica. Pablo presenta su ejemplo literario como un modelo de vida cristiana y de respuesta a las respectivas situaciones epistolares a que se dirige, frecuentemente como una alternativa frente a reclamos que compiten por la lealtad de sus oyentes (Gal 1-2; Flp 3). Además Pablo, por un lado, usa amplios bloques de

material que contienen autorretratos para fundamentar o añadir peso a su argumento (1 Cor 9, Gal 1-2; Flp 3). En 1 Cor 1-4 asienta un molde de propia renuncia que posteriormente invitará a emular (1 Cor 6, 12; 7, 7-8; 8-9; 13-14). Por otro lado, emplea expresiones paradigmáticas en 1 Cor 5-15 que indican un uso preciso y estilístico del ejemplo personal como una técnica literaria en introducciones, transiciones y peroraciones, que proveen marcas exegéticas para la línea principal de los argumentos prominentes y los rasgos parenéticos de una carta. Ocasionalmente el autorretrato paulino deriva en autoalabanza, creando una necesidad social de emplear técnicas literarias aceptadas para mitigar lo que ello puede tener de odioso y ofensivo. En todo caso Pablo despliega un uso más diverso que uniforme del autorretrato y uno de los usos es frente a antagonismos que amenazan su autoridad (p. ej., 2 Cor). El autorretrato literario de Pablo no ha de separarse tajantemente del ejemplo que daba cuando estaba presente entre sus oyentes y es digno de notar que sólo usa sus técnica con iglesias fundadas por él mismo. El modelo de Pablo no es ejemplar porque refleje su retrato del modelo autoritativo de Cristo, sino que su ejemplificación queda llena de sentido porque él y sus oyentes están 'en Cristo' y por ello pueden lograr el mismo estilo de vida, por vivir en la misma esfera redimida 'de Cristo'. Pablo usa un estilo de liderazgo que no era únicamente suyo. Además de su eficacia psicológica y pedagógica había una sabia dimensión pastoral en esta técnica. La credibilidad, entonces como ahora, podía requerir la misma práctica que Pablo emplea, donde su argumento requiere un modelo de vida coherente con los valores hablados. Se da crédito del modo más natural a líderes de integridad, donde la apariencia y la realidad se aproximan más estrechamente.

El autor ha emprendido una línea de investigación que no había sido suficientemente aprovechada, pese a los estudios sobre las amonestaciones a imitación. Estas corresponden a un lugar común en una cultura que valoraba los modelos del padre, del maestro y del detentor de autoridad. Partiendo de estos estudios con distintos subrayados interpretativos, nuestro autor ha renovado el planteamiento con su atención al 'yo' paulino. Ya esto constituye un logro notable y más aún que lo haya llevado adelante con cuidada atención a los matices y resultados, que aclaran no sólo la cuestión examinada sino también otros aspectos de la biografía y teología paulina. Sería de desear que prosiguiese la línea iniciada con un estudio del 'yo' en las deuteropaulinas.

Ramón Trevijano