

1) SAGRADA ESCRITURA

J. Cervantes Gabarrón, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan* (Estella: Verbo Divino 1999) 497 pp.

La publicación de esta sinopsis bilingüe de los evangelios es un acontecimiento novedoso en el campo de los estudios sobre el Nuevo Testamento en lengua española. Hasta ahora disponíamos de dos sinopsis en castellano: la de J. Leal, que ha sido recientemente revisada por J. Alonso Díaz y A. Vargas-Machuca (Madrid 1996), y la de J. L. Malillos, P. Benoit y M.-E. Boismard basada en el texto de la Biblia de Jerusalén (Bilbao 1977). La novedad de la sinopsis de J. Cervantes respecto a estas otras dos reside en que, además de la traducción, incluye el texto griego. Se trata de una opción coherente con el propósito del libro, que en palabras del autor «pretende ser un instrumento de trabajo para el análisis exhaustivo de los textos evangélicos» (p. 15).

El libro comienza con tres listas de siglas y abreviaturas, que son imprescindibles para la lectura del aparato crítico y las notas. Viene después una sucinta introducción de dos páginas, y enseguida la sinopsis que constituye, obviamente, el cuerpo del libro (pp. 17-475). Después de la sinopsis encontramos tres índices, uno con las citas de los textos evangélicos sinópticamente ordenados, otro con las citas ordenadas por evangelios y otro con las citas bíblicas y extrabíblicas.

Como en todas las sinopsis, los textos están dispuestos en paralelo, sólo que, en este caso, el texto griego y la traducción castellana aparecen también en paralelo, de modo que el lector puede comparar las columnas en griego, sirviéndose, cuando lo necesite, del apoyo de la traducción; o bien comparar las columnas de la traducción, confrontándola con el texto griego cuando sea necesario. El texto griego se ha compuesto cotejando diversas sinopsis y ediciones críticas, mientras que la traducción castellana es original. La sinopsis incluye la totalidad de los tres evangelios sinópticos y algunos pasajes de Juan, especialmente los últimos capítulos (Jn 18-21). Todo este material ha sido organizado en 224

«unidades de lectura» ordenadas con el objeto de «poner de manifiesto, con la mayor claridad posible, tanto la dependencia literaria de los evangelios sinópticos entre sí como la aportación específica y singular de cada uno de ellos» (p. 15). El texto, sinópticamente dispuesto, va acompañado de dos tipos de notas a pie de página. Las que se encuentran debajo del texto griego incluyen algunas variantes textuales importantes. El otro tipo se halla debajo de la traducción y contiene las referencias de textos bíblicos citados o aludidos en el texto evangélico, en su mayor parte referencias a textos del Antiguo Testamento.

La novedad y la pretensión de esta obra merece un comentario detallado de algunos aspectos concretos. El más novedoso, y a mi juicio la mejor aportación de esta sinopsis, es el hecho de ofrecer un texto bilingüe. Junto al texto griego encontramos siempre una cuidada traducción, que refleja las diferencias, a veces muy sutiles, entre las diversas versiones evangélicas. La correspondencia en cada línea entre texto griego y traducción castellana es un instrumento de enorme utilidad para quienes no poseen un conocimiento del griego que les permita prescindir de la traducción.

Otros aspectos de la obra son manifiestamente mejorables. El primero de ellos es la forma de establecer el texto griego. En la introducción, el autor declara que en la «composición» de dicho texto ha adoptado las variantes textuales que ha considerado oportunas, después de consultar diversas sinopsis y ediciones críticas. Habría sido preferible, a mi juicio, elegir una edición crítica y elaborar, a partir de ella, la sinopsis, pues al menos así conoceríamos los criterios que han guiado la reconstrucción del texto.

También merece un comentario el aparato crítico que contiene las variantes textuales. El autor confiesa en la introducción que ha espigado en las diversas ediciones críticas aquellas lecturas alternativas que podrían ser más significativas para el estudio. Sin embargo, la brevedad del espacio dedicado a este tipo de notas hace que se le hayan escapado variantes verdaderamente importantes. Tal es el caso, por citar un ejemplo, de la variante del Códice Beza (D) en Lc 6, 4. Muchos autores piensan que el dicho sobre el hombre que trabaja en sábado recogido en D podría proceder de Jesús. Merecería la pena haber recogido esta y otras variantes, que es necesario tener en cuenta en el estudio de los textos.

La división de los textos en «unidades de lectura» es, a mi juicio, otro de los aspectos mejorables. El autor nos indica en la introducción que la delimitación de estas unidades está pensada para favorecer una «lectura sinóptica», y que no coincide con las unidades literarias de cada evangelio establecidas con otros criterios. El estudio sinóptico de los textos evangélicos tiene básicamente dos objetivos: *a)* identificar las diversas tradiciones y las fuentes de las que proceden; y *b)* determinar los procedimientos redaccionales utilizados por cada evangelista. Para ello, la sinopsis debe partir de una delimitación provisional de dichas tradiciones (unidades literarias), y debe procurar no separar elementos de una misma unidad lite-

raria tradicional. Pues bien, las «unidades de lectura» de esta sinopsis siguen otros criterios, que no siempre resulta fácil identificar. Voy a poner dos ejemplos para ilustrar este punto, que me parece importante.

El primero se refiere al tratamiento de la controversia sobre los exorcismos de Jesús (Mt 12, 22-32 par.). La unidad 61 incluye la primera parte de dicha controversia (Mt 12, 22-28), mientras que la 62 contiene el final (Mt 12, 29-32), pero unido a la comparación sobre el árbol bueno y su aplicación (Mt 12, 32-37), que es, a todas luces, una tradición independiente de la anterior. En las unidades 112 y 113 encontramos la misma división, siguiendo el orden de Lucas. Aunque se trata de una tradición compleja, hay un acuerdo básico en considerar Mt 12, 22-32 y sus paralelos como una unidad tradicional, y la separación en dos unidades de lectura, amén de la vinculación en el caso de Mateo con otra tradición, no facilita su estudio.

El segundo ejemplo se refiere a la división del Sermón del Monte (Mt 5-7), que el autor organiza en ocho unidades de lectura: 23 (Mt 4, 25-5, 12); 24 (Mt 5, 13-20); 25 (Mt 5, 21-32); 26 (Mt 5, 33-6,4), 27 (Mt 6, 5-21) 28 (Mt 6, 22-34); 29 (Mt 7, 1-14); y 30 (Mt 7, 15-27). Esta división no responde a criterios de tipo literario, y además es poco útil para el estudio de la redacción mateana (en otro lugar organiza el texto siguiendo el orden de Lucas 6, 20-49). El autor ha separado agrupaciones claramente identificables, como la de las antítesis (Mt 5, 17-45) o las recomendaciones sobre el ayuno, la oración y la limosna (Mt 6, 1-18), mezclándolas entre sí y con otras unidades literarias notablemente diversas, incluso en la redacción de Mateo. Las unidades reunidas en cada una de estas agrupaciones tienen un mismo esquema literario, y resulta difícil entender a qué criterios responde esta desconcertante mezcla que no favorece la lectura de los textos.

Otro detalle, a mi parecer, mejorable es la titulación de las «unidades de lectura». Los títulos de esta sinopsis son, en muchos casos, demasiado genéricos, y en otros no responden del todo al contenido de los textos. Valgan como ejemplo algunos tomados de los pasajes citados más arriba, que podrían multiplicarse. La segunda parte de la controversia sobre los exorcismos de Jesús (unidades 62 y 113) lleva por título «Varias enseñanzas de Jesús». El contenido es mucho más concreto y sería bueno que el título lo reflejara. Un ejemplo de titulación poco ajustada podría ser el de la unidad 24, que ha unido forzosamente las comparaciones gemelas de la sal y la luz (Mt 5, 13-16) con el pasaje que establece los criterios sobre la interpretación cristiana de la Ley (Mt 5, 17-20); al menos se debería haber cambiado de línea al comenzar esta segunda unidad. El título general es «Ser luz para el reino». Es evidente que el texto no habla de eso. En todo caso habla de ser luz para el mundo, pero incluso ese título no dice nada sobre la segunda unidad, que debe unirse a las antítesis que siguen y no a las comparaciones que preceden.

Finalmente, voy a referirme a otro aspecto que también considero mejorable: los paralelos de textos extraevangélicos. En las notas al pie de

página se encuentran numerosas referencias a textos del AT, y esto es muy valioso. Sin embargo, es notoria la escasez de otros paralelos. A estas alturas no puede hacerse un estudio de la tradición evangélica prescindiendo de los textos paralelos canónicos (alusiones en el resto del NT) y extracanáonicos (evangelios apócrifos y citas de los Padres). Así, por ejemplo, la parábola del ladrón (Mt 24, 43; Lc 12, 39) habría requerido, al menos, citar a pie de página otros textos del NT, que parecen reflejar la misma tradición (1 Tes 5, 2.4; Ap 3, 3; 16, 15); en la oración de Jesús en Getsemaní (Mc 14, 32-42) habría estado bien citar Heb 5, 7-8. Pero aún más importantes son las citas de textos extracanáonicos. Los llamados Padres Apostólicos, principalmente la Didajé y las Cartas de Ignacio de Antioquía, contienen palabras de Jesús recibidas de la tradición oral, que no siempre coinciden con los textos sinópticos, y que son, por tanto, imprescindibles para el estudio sinóptico de los dichos de Jesús. Lo mismo cabe decir de otros escritores cristianos posteriores.

Por lo que se refiere a los textos procedentes de los evangelios apócrifos, es cierto que la mayoría de ellos son posteriores a los Sinópticos, pero eso no impide que en algunos casos contengan tradiciones antiguas, de gran interés para el estudio sinóptico de los evangelios. Es el caso de algunos evangelios fragmentarios (Papiro Egerton 2, Evangelio de Pedro); de algunos evangelios judeocristianos (Evangelio de los Hebreos, de los Ebionitas); y, sobre todo, del Evangelio de Tomás, que ha reelaborado desde una perspectiva gnóstica una antigua colección de dichos de Jesús. La discusión sobre el origen de los dichos recogidos en el Evangelio de Tomás está abierta aún, pero es indudable la utilidad de incluir sus paralelos en una sinopsis de los evangelios. En esta sinopsis se han incluido solamente tres de los 114 *logia* de este evangelio, una presencia insuficiente, si tenemos en cuenta que la mayoría de estos *logia* tienen paralelo en los evangelios sinópticos.

En conclusión, la mejor aportación de esta sinopsis es haber ofrecido el texto griego junto a una buena traducción castellana especialmente pensada para el estudio sinóptico. Sin embargo, la «composición» del texto griego, la selección de las variantes textuales, la división y titulación de las «unidades de lectura» y el aparato de textos paralelos extraevangélicos necesitan una pausada revisión. Sería deseable que en ediciones posteriores pudieran subsanarse algunas de las carencias señaladas más arriba. En todo caso, esta sinopsis puede prestar un buen servicio a quienes no tienen un dominio suficiente de la lengua griega, y a pesar de ello quieren cotejar constantemente la traducción con el original, cosa muy deseable en el estudio sinóptico de los evangelios.

Santiago Guijarro

B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective* (Minneapolis, Mn.: Fortress Press 2001) XIV + 178 pp.

El principal objetivo de este libro es situar el anuncio central de la predicación de Jesús (la llegada del reinado de Dios) en el marco de la cultura mediterránea del siglo I, desvelando las connotaciones que dicho anuncio tuvo para el mismo Jesús y para sus contemporáneos. No se trata, pues, de un estudio acerca de los dichos de Jesús sobre el reinado de Dios recogidos en los evangelios, sino de una investigación sobre el contexto social que presuponen.

La tesis del libro es que el anuncio del reinado de Dios, lo mismo que la actuación de Jesús, deben ambientarse en el marco de la religión política, como una respuesta a la situación social generada por la actuación de la aristocracia local. A diferencia de lo que ocurrió en otros lugares del Imperio, en Palestina la aristocracia local desatendió la obligación de proporcionar su patronazgo al resto de la población y se dedicó a acumular tierras y posesiones. En una sociedad basada en las relaciones patrón-cliente esta situación resultaba insostenible, y reclamaba un nuevo sistema político en el que Dios actuara como patrón. El anuncio de Jesús, que presenta a Dios como Padre-patrón de su pueblo, es la respuesta a esta situación concreta, y trata de suscitar en el pueblo la esperanza ante la llegada inminente de dicho reinado de Dios (pp. 33-35 y 141-142).

El libro consta de una breve introducción y seis capítulos. En la introducción (pp. 1-13) se establecen los principios metodológicos desde los que se estudia el tema. Jesús proclamó la llegada inminente del reinado de Dios, pero no explicó el significado preciso de este término. Esto indica que todo el mundo sabía entonces a qué se refería. La tarea del intérprete actual que vive en una sociedad escasamente contextualizada consiste en averiguar las connotaciones que tenía este anuncio en una sociedad altamente contextualizada. Para ello es necesario utilizar modelos sociales elaborados a partir de estudios sobre sociedades similares, y en esta tarea resulta de gran ayuda la Antropología Mediterránea. Estos modelos muestran que en el mundo de Jesús no existía un sistema religioso independiente, sino que había una religión vinculada a la casa (doméstica) y otra vinculada a la ciudad (política). El anuncio de Jesús se sitúa claramente en el marco de esta segunda.

El primer capítulo (pp. 15-35) se plantea una pregunta básica: ¿Por qué anunció Jesús el reinado de Dios? Para responderla es necesario conocer el sistema social propio del mundo mediterráneo. Era aquella una sociedad ruralizada, en la que la actuación de los terratenientes era determinante. El parentesco era la institución focal, junto con la ciudad, que tenía una relación tensa con respecto a las zonas rurales. En estas sociedades la institución del patronazgo es clave, pues a través de ella se regulan las relaciones entre los terratenientes y los campesinos en un intercambio de favores que alivia las tensiones propias del sistema.

La economía política promovida por el Imperio tuvo consecuencias desastrosas en Palestina, sobre todo porque se destruyeron las tradicionales relaciones patrón-cliente, y ello dio lugar a situaciones muy difíciles para la mayoría de la población.

El capítulo segundo (pp. 37-69) se detiene en una de las consecuencias de esta situación: la violencia institucional. Este tipo de violencia aparece constantemente en el NT y en los autores contemporáneos. Para entenderla, el autor utiliza el modelo social del vigilantismo. La violencia institucional o vigilantismo trata de preservar el *statu quo* por medios no aceptados socialmente, y puede estar orientada en tres direcciones: control de la delincuencia, control social y control del régimen. Este control corre a cargo de los promotores sociales, que se erigen en defensores del sistema y controlan a los desviados a través de etiquetas negativas. A los ojos de las clases dominantes de Palestina, Jesús y sus seguidores vivieron y actuaron como desviados porque proponían un sistema alternativo. Fue así como los vieron los fariseos y los herodianos, que ejercieron sobre ellos diversas formas de violencia institucional para preservar el *statu quo*.

El tercer capítulo (pp. 71-95) explora algunas dimensiones ocultas del reinado de Dios, en cuanto mensaje religioso. La religión es básicamente una experiencia de la «religación», y tiene que ver con las diversas formas de «religación social», es decir con la percepción de cómo mi vida está controlada por otros y cómo me relaciono con ellos. Para entender cómo Dios se relaciona con su pueblo y cuál es la dinámica del reinado de Dios es necesario conocer cómo se vivía en el mundo de Jesús esta experiencia de religación social. El autor se sirve aquí de una tipología histórica que distingue cuatro formas básicas de relación implicadas en la vivencia de la religión: 1) face-to-face: relación directa basada en el parentesco; 2) face-to-grace: relación basada en el patronazgo; 3) face-to-mace: relación basada en el vasallaje; 4) face-to-space: relación impersonal basada en la pertenencia a una misma nación. Las dos primeras son características del mundo de Jesús, la tercera de la época medieval, y la cuarta de las sociedades occidentales contemporáneas. El anuncio de reinado de Dios revela una situación en la que la religión política es dominante, una situación que se tiene como experiencia básica la relación de patronazgo.

El capítulo cuarto (pp. 97-111) trata de situar el anuncio del reino en el marco de la economía política. La economía, lo mismo que la religión, no constituía un sistema independiente en el mundo de Jesús, sino que existía una economía doméstica y una economía política; la primera tenía que ver con la casa y la segunda con las relaciones de patronazgo. En estos dos ámbitos había una serie de percepciones compartidas acerca de la economía, que son muy diferentes a las que tenemos hoy. Se pensaba, por ejemplo, que todos los bienes eran limitados y que los ricos eran intrínsecamente perversos, porque la única manera posible de enriquecerse era apropiándose de lo que otros tenían, con el consecuente empobrecimiento de éstos. Rico y pobre tenían entonces connotaciones muy

diferentes a las que tienen hoy. No eran conceptos puramente económicos, sino que tenían que ver con el honor y la capacidad de mantener el propio estatus. La proclamación del reinado de Dios en los términos del jubileo bíblico implicaba, por tanto una redistribución de todos los bienes, no sólo de los materiales, sino también del máspreciado en aquella sociedad: el honor.

El capítulo quinto (pp. 113-139) está dedicado a los seguidores de Jesús, y se centra en la principal exigencia de este seguimiento: la renuncia a sí mismo. Esta renuncia a sí mismo debe entenderse desde la concepción propia del «yo» en la cultura mediterránea. El autor adopta aquí, como en otros muchos lugares, una perspectiva comparativa, que es propia de la Antropología Cultural, y propone dos modelos extremos: el de las sociedades individualistas (p. e., los Estados Unidos de América) y el de las sociedades colectivistas (p. e., las sociedades mediterráneas tradicionales), de las que hace una descripción muy detallada. En las sociedades colectivistas el «yo» es percibido diádicamente, es decir, no se entiende al margen de los grupos a los que pertenece. En la sociedad mediterránea del siglo I el principal grupo de referencia era la familia, y por eso la renuncia a sí mismo está tan vinculada en los evangelios a la renuncia a la familia. Esta renuncia tenía como objeto formar una facción, es decir un tipo de coalición íntimamente vinculado a su líder, que se crea para un objetivo concreto durante un tiempo concreto. Jesús reclamó una adhesión tal a sí mismo y a su proyecto, que se hacía necesaria la ruptura con el principal grupo de referencia, para entrar a formar parte de un nuevo grupo en el que todas las virtudes de las sociedades colectivistas se pusieran al servicio del proyecto del líder.

El último capítulo (pp. 141-161) es, en cierto modo, continuación del anterior. Trata de las consecuencias del evangelio social de Jesús, y se centra en la más importante de todas: la formación de un grupo en torno a él. En la Palestina del siglo I se daban las condiciones para la formación de dicho grupo: necesidad de cambio, visión de una nueva situación, esperanza de éxito y un contexto social adecuado. Estas condiciones de posibilidad fueron determinando las diversas etapas de la formación del grupo, que podemos conocer mejor gracias a los estudios de la psicología social sobre la evolución de los pequeños grupos. Estos grupos suelen atravesar cinco fases: formación, agitación, reglamentación, actuación y actualización. En este proceso se puede pasar de un estadio posterior a uno anterior cuando se dan las condiciones adecuadas. Fue así como surgieron diversos tipos de grupos después de la muerte y resurrección de Jesús. El autor distingue tres tipos: los grupos del Mesías Jesús, los grupos del Jesús mesiánico y los grupos del Jesús resucitado. El primer tipo es muy parecido al grupo de Jesús, y se sitúa como él en el marco de la religión política. Sin embargo, los otros dos tipos transfirieron el mensaje de Jesús sobre el reinado de Dios al ámbito de la religión doméstica, y dieron gran importancia a la casa como estructura básica del grupo. Éste fue un cambio muy importante que coincide con la época en que se redactaron los evangelios, y debe tenerse muy en cuenta cuando se busca en ellos al Jesús histórico.

En una próxima edición sería conveniente subsanar algunas de las deficiencias que afectan a detalles secundarios. En p. 76 se hace referencia al gráfico 4, pero se refiere al 5. El gráfico 6, que se encuentra en p. 89, estaría mejor en la 92. Finalmente, habría que hacer un repaso de todo el libro para incluir en la bibliografía final todas las obras a las que se hace referencia, pues son bastantes las que no se encuentran en dicha bibliografía: Fiorenza 1983, en p. 7; Malina 2000 en p. 19; Horsley 1987 en p. 37; Little and Sheffield 1983 en p. 54; Mazrui 1976 en p. 55; Malina and Neyrey 1988 en p. 57; Zito 1983 en pp. 63-63, etc.

El mérito más notable de este libro reside, a mi juicio, en proporcionar a los estudiosos del NT una serie de escenarios de lectura, que pueden ayudar a desenmascarar los presupuestos encubiertos (conscientes o inconscientes) con que nos acercamos a las palabras y acciones de Jesús relacionadas con su anuncio de la llegada inminente del reinado de Dios. Con el paso del tiempo el reinado de Dios se ha convertido en una categoría teológica y se ha deslizado de la situación concreta en que Jesús anunció su llegada. La discusión que ha tenido lugar recientemente en el marco de la llamada tercera búsqueda del Jesús histórico, es en cierto modo representativa de estos presupuestos.

Los modelos descritos son útiles también para el estudio de otros aspectos de la predicación de Jesús o del cristianismo naciente. La estructuración de la sociedad en torno a las dos instituciones básicas, la casa y la ciudad, determinan, entre otras cosas, una comprensión de la religión muy diferente a la nuestra. Resulta muy sugerente la migración que se dio en el movimiento de Jesús desde la religión política a la doméstica. Éstos y otros muchos aspectos interrogan al lector y le invitan a reflexionar. Al igual que otros libros de B. Malina, no es éste un libro cerrado, sino un libro abierto, en el que continuamente se invita al lector a adentrarse por caminos nuevos. Es un libro para la discusión, y seguramente muchas de sus aportaciones serán matizadas en estudios posteriores, sobre todo cuando los modelos descritos se apliquen a los textos de una forma más rigurosa y amplia de lo que la extensión de este libro ha permitido al autor.

En todo caso, el libro de Malina es una invitación a redescubrir la dimensión social del evangelio de Jesús. La privatización de la fe que está teniendo lugar en las sociedades del Occidente industrializado, su reclusión al terreno de lo privado, o incluso al de lo puramente espiritual, tendrán que ser revisadas a la luz de este estudio, en el que claramente se pone de manifiesto la incidencia pública y el alcance político del mensaje de Jesús de Nazaret.

Santiago Guijarro

J. J. Bartolomé, *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15*. Asociación Bíblica Española 37 (Estella: Verbo Divino 2000) 134 pp.

Este libro pertenece al ámbito de los estudios exegéticos que intentan reconstruir la historia completa de una tradición recibida, desde sus orígenes históricos hasta su incorporación y fijación en los escritos neotestamentarios. Se centra en el capítulo quince del evangelio de Lucas, donde, tras una breve introducción narrativa, Jesús cuenta tres de las más famosas parábolas a él atribuidas: la oveja perdida, la dracma perdida y la mal llamada parábola del hijo pródigo.

El autor adopta la metodología, ya clásica, del análisis histórico-crítico, ordenando los capítulos del libro según la secuencia lógica de cada una de sus etapas. Un primer capítulo establece, desde un punto de vista puramente literario, la unidad y estructura del texto: un marco narrativo inicial de tipo polémico, donde se presentan las tres parábolas como argumento defensivo de Jesús frente a quienes se escandalizan por la acogida que brinda a publicanos y pecadores en la cercanía humana de la mesa compartida. Dicho argumento estaría conformado, a su vez, por un díptico de dos parábolas gemelas (la oveja perdida y la dracma perdida), seguido de otra doble (la historia de un padre en relación con cada uno de sus dos hijos). El autor pone ya aquí de relieve el acorde temático básico que unifica las tres historias imaginarias y a través del cual quedarán también referidas al ministerio de Jesús: la pérdida de algo o alguien querido, el reencontro y la alegría que de ello se deriva; experiencia humana que se propone como imagen del sentir de Dios frente al pecador arrepentido, y que Jesús, con su actitud escandalosa, pretende estar reproduciendo.

El segundo capítulo es un pormenorizado comentario exegético, en el que se fija el sentido del texto desde el trasfondo cultural de la Palestina del siglo I. Es en este punto donde el autor empieza a identificar las intervenciones redaccionales lucanas más sobresalientes. La discusión es pormenorizada, ceñida al texto y rigurosa. El autor relega a las notas, amplias y numerosas, la exposición y, a veces, discusión de las explicaciones alternativas más destacadas.

La determinación de lo que es material tradicional y lo que corresponde a la intervención redaccional o labor creadora del evangelista se aborda en el tercer capítulo, quizás el más decisivo de toda la obra. Encontramos aquí dos tesis arriesgadas pero bien defendidas: 1) La parábola de la dracma perdida no fue inventada por Lucas, sino que el evangelista la encontró en la fuente de logia junto a la de la oveja perdida. Mateo es el responsable de haber transmitido una sola de ellas y haber prescindido de la otra. 2) Contra la opinión ampliamente difundida de que la tercera parábola, o al menos la historia del hijo mayor, se debe al propio Lucas, existen suficientes datos para aceptar la integridad original de todo el relato y su carácter tradicional. Se admite, evidentemente, la existencia de pequeñas pero significativas intervenciones redaccio-

nales: Lucas habría unido las dos parábolas gemelas con la tercera y, al mismo tiempo, habría modificado ligeramente la aplicación de aquéllas, subrayando el tema de la conversión a expensas del énfasis original en la alegría del reencuentro. El marco narrativo inicial sería una creación del evangelista inspirada en datos tradicionales transmitidos por Marcos (Mc 2, 15-17).

Los capítulos cuarto y quinto están dedicados a determinar y describir los contextos vitales correspondientes a la composición del texto lucano y al nacimiento de las parábolas, respectivamente. El cuarto incluye una reflexión sobre la cristología y eclesiología del tercer evangelista, que da razón de los añadidos y modificaciones redaccionales antes señaladas e intenta determinar el uso e interpretación del texto en la comunidad para la que se escribió.

En el quinto y último capítulo, la argumentación aborda la defensa de la tesis central del libro: la autenticidad jesuánica de las parábolas y la adecuación histórica del marco narrativo en el que Lucas las ha situado. Aquí, el autor no sólo afirma que Jesús es, efectivamente, el creador de los tres relatos sino que, además, el mensaje contenido en los mismos debe entenderse como su respuesta ante la situación real provocada por las críticas de quienes condenaban su trato cercano con gentes de mala reputación moral. A pesar de su carácter redaccional, la contextualización narrativa que Lucas ha dado a las parábolas reflejaría la situación histórica y la problemática real de la vida de Jesús en la que fueron pronunciadas.

Para fundamentar esta tesis el autor aporta, en primer lugar, numerosas y contundentes pruebas a favor de la historicidad del trato amistoso de Jesús con pecadores, el papel central que en él tuvieron las comidas compartidas y las críticas que esto suscitó entre sus enemigos. Datos que sabemos conocidos por Lucas a través de tradiciones más antiguas integradas en su propio evangelio (Lc 5, 27-32; 7, 31-35). De aquí deduce que el contexto narrativo de la parábola está construido a partir de elementos auténticos, típicos del ministerio de Jesús. Teniendo luego en cuenta los resultados del segundo y tercer capítulo, donde se probó que: 1) el mensaje parabólico original, la alegría divina suscitada por la conversión del pecador, es una justificación adecuada de Jesús frente a sus críticos; y 2) que las parábolas no son creación de Lucas, concluye la plausibilidad histórica de que fueran pronunciadas por el propio Jesús como defensa ante quienes le reprochaban su cercanía con los pecadores. La idea general subyacente al razonamiento, aplicable también a otros casos, es que si unas palabras atribuidas a Jesús son claramente no redaccionales y se adecuan a un contexto vital de su ministerio histórico, es muy probable que sean auténticas y fueran efectivamente pronunciadas en dicho contexto.

El nivel de generalidad en el que se plantean los argumentos sobre la historicidad es, a mi entender, sumamente acertado. El autor no intenta asignar el origen de las parábolas a un acontecimiento individual del ministerio de Jesús, sino que se pregunta por la «situación tipo» que pudo

haberlas engendrado. Supera la estrecha perspectiva historicista, empeñada en la búsqueda inútil de los *ipsisima verba o facta* de Jesús y reconoce la información histórica incluida en un contexto narrativo donde, mediante la descripción de un caso particular, se pretende tipificar una circunstancia frecuente o una actitud habitual. Esta perspectiva metodológica parece la más idónea y fructífera a la hora de intentar discernir el posible contenido histórico de otros pasajes evangélicos, entre ellos, los apotegmas.

Creo que estamos ante un estudio valioso tanto por la perspectiva y el rigor metodológico como por sus aportaciones concretas. Ejemplifica, de algún modo, cómo el análisis y la crítica minuciosa de un texto concreto puede integrarse en la tarea, más amplia, de la reconstrucción histórica de la figura de Jesús.

Esther Miquel

A. Destro - M. Pesce, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni* (Roma: Laterza 2000) XVI + 208 pp.

El lector interesado en los estudios que recurren a las ciencias sociales para comprender mejor el Nuevo Testamento encontrará en este libro una propuesta madura, que es fruto de un verdadero trabajo interdisciplinar. Adriana Destro y Mauro Pesce, que en los últimos años nos han obsequiado con numerosos e interesantes artículos, y que hace cuatro años nos entregaron ya un volumen representativo de su acercamiento a los orígenes cristianos (*Antropología delle origini cristiani*, Roma 1997), nos ofrecen ahora un estudio más compacto y unitario, tanto por su objetivo, como por la metodología empleada. El libro consta de seis capítulos, precedidos de una introducción y seguidos de una conclusión. Las notas no se encuentran a pie de página, sino al final, seguidas de una amplia bibliografía, y de una completa serie de índices (autores, citas del evangelio de Juan y temático), que resultan muy útiles para consultas puntuales.

En la introducción, los autores declaran cuál es su propósito y esbozan algunos de los presupuestos metodológicos que han guiado su investigación. El objetivo del libro es mostrar cómo nació y se entendió a sí mismo el cristianismo joánico en cuanto sistema religioso. Parten del presupuesto de que el joanismo (un neologismo que expresa mejor la perspectiva de los autores) se pensó a sí mismo, no como una fase en la formación del cristianismo, sino como un sistema religioso autónomo y completo. Sentado este presupuesto, la tarea requiere aclarar tres cosas: 1) qué es un sistema religioso y cuándo puede decirse que es nuevo; 2) cómo abordar los textos en los que se expresó este nuevo sistema religioso; y 3) desde qué presupuestos se acercan al evangelio de Juan. Las respuestas de los autores a estas

tres cuestiones previas son las siguientes: 1) un sistema religioso consta básicamente de tres elementos: un grupo de personas, que comparte una visión del mundo y de sus relaciones con las potencias superiores, y un conjunto coherente de normas y pautas de comportamiento; la novedad del joanismo se define frente al judaísmo, que es la matriz de la que nace; 2) los textos en que se expresó este nuevo sistema religioso son un producto cultural, y para comprenderlos adecuadamente es necesario recuperar el imaginario social que presuponen. Es aquí donde las ciencias sociales, y en especial la Antropología, prestan un servicio inestimable al intérprete de textos antiguos; 3) el texto base del joanismo es el evangelio de Juan, que los autores estudian, sobre todo, en la fase de su redacción final.

La tesis que va emergiendo progresivamente en la lectura del libro es que el evangelio de Juan recoge el proceso a través del cual el cristianismo joánico se define como un nuevo sistema religioso. En este proceso juegan un papel central una serie de ritos, que a través de un proceso iniciático, van configurando un grupo distinto del judaísmo y también distinto del entorno social general (el mundo). Los nuevos ritos que jalonan el proceso iniciático tienen como destinatarios al grupo de los discípulos, que representan a todos aquellos que forman parte de este nuevo grupo religioso. El evangelio es así, al mismo tiempo, memoria y paradigma: memoria del proceso histórico por el que surgió el joanismo; y paradigma del proceso iniciático a través del cual se perpetúa.

Los dos primeros capítulos describen el contexto del proceso iniciático y el grupo que será protagonista del mismo. El contexto de la nueva ritualidad son los ritos judíos. Sobre ellos se van dibujando los nuevos ritos, que se proyectan sobre el tiempo de Jesús. La atención prestada a los ritos judíos revela la importancia de la ritualidad a la hora de describir al nuevo grupo. Los destinatarios del proceso iniciático son los discípulos. Todo el evangelio posee una estructura iniciática del que ellos son protagonistas. Este proceso comienza con la expulsión de la Sinagoga y tiende a una nueva forma de agregación, que se define por la unión con Jesús.

El proceso iniciático se describe con detalle en los capítulos tercero y cuarto, centrados en el estudio de Jn 13-17. En estos capítulos desaparecen de la escena todos los demás personajes. Jesús está sólo con sus discípulos en un lugar cerrado y los instruye sobre diversos aspectos. La instrucción y los gestos contenidos en estos capítulos tienen la forma de un proceso en diversas fases. La primera de ellas tiene lugar en el triclinio y consta de dos momentos: el gesto del lavatorio de los pies y el diálogo que sigue al mismo (Jn 13-14). La segunda tiene lugar en otra estancia de la casa y supone un avance sobre la primera (Jn 15-17). Los autores proponen entender la enigmática orden de Jn 14, 31: «Levántaos, vámonos de aquí», no como una indicación para salir de la casa, sino para trasladarse a otra estancia en la que seguirá el proceso de iniciación en un nivel distinto. Esto explicaría que en estos capítulos se retomen temas enunciados en la fase anterior para profundizar en nuevos aspectos.

El capítulo quinto muestra cómo los capítulos finales del evangelio (Jn 18-20) representan la culminación del proceso iniciático, que tiene a su vez dos momentos: el trance de la pasión, en el que los discípulos experimentan su debilidad; y la manifestación de Jesús resucitado, en la que tiene lugar la efusión del Espíritu. Éste es el momento en el que culmina el proceso de iniciación, porque en él se cumplen las promesas hechas por Jesús a sus discípulos. En este encuentro, Jesús les confiere tres poderes que determinan el nacimiento del nuevo sistema religioso: el don del Espíritu, la misión al mundo y la potestad de perdonar los pecados. El elemento distintivo de este momento central en el proceso iniciático es la unión con Jesús mismo, que es para Juan la esencia del discipulado.

El capítulo final estudia de una forma más refleja cuáles han sido los modelos culturales utilizados por Juan: el discipulado como fuerza propulsora del grupo, y una nueva configuración del tiempo y el espacio. En el Prólogo del evangelio los modelos aparecen explícitamente. Leído desde la clave de la unión del discípulo con Jesús, este himno describe el nacimiento de la comunidad joánica, pues lo que le sucedió al Logos (vino a los suyos, no lo recibieron, algunos lo recibieron) es lo que está viviendo el cristianismo joánico.

La conclusión resume los principales resultados, mostrando cómo surgió el joanismo y cómo se comprendía a sí mismo en cuanto sistema religioso completo e independiente, y lo que esto significa para la comprensión del evangelio de Juan.

En mi opinión, este libro es una aportación original y muy sugerente al estudio del evangelio de Juan desde la perspectiva de las ciencias sociales. El lector tiene a veces la agradable sensación de estar descubriendo por primera vez connotaciones de los textos que el paso del tiempo y la distancia cultural habían ido ocultando poco a poco. El análisis de los textos resulta muy iluminador, especialmente en los dos capítulos centrales que estudian Jn 13-17. La presentación del lavatorio de los pies como ritual de inversión de estatus es brillante, lo mismo que la explicación de la alegoría de la vid y los sarmientos como comienzo de una nueva fase en el proceso iniciático. El estudio de la ritualidad y del discipulado abre también nuevas perspectivas para comprender desde una nueva luz el evangelio de Juan.

Aunque la redacción es clara y ordenada, el lector no familiarizado con la Antropología Cultural, y con el tipo de análisis de los textos basado en ella, puede tener a veces la sensación de perder la línea argumental. Muchos lectores echarán de menos algunas referencias a la historia de la comunidad joánica. Es cierto que los autores se sitúan en un punto concreto de esta historia (la de la primera redacción del evangelio), pero sería muy interesante rastrear cuál fue la fortuna de esta comprensión del joanismo en esa forma particular de cristianismo joánico que representan las Cartas de Juan.

Como en toda obra pionera —y me atrevo a decir que ésta lo es— habrá intuiciones y detalles que serán discutidos y matizados por la inves-

tigación posterior. Pero a este libro le cabrá el honor de haber abierto una interesante puerta a nuestra comprensión del evangelio de Juan y de la forma de cristianismo en la que nació.

Santiago Guijarro

J. C. Inostroza Lanas, *Moisés e Israel en el desierto. El midrás paulino de 1 Cor 10, 1-13*. Plenitudo Temporis 6 (Salamanca: Universidad Pontificia, 2000) 245 pp.

El libro de Juan Carlos Inostroza, chileno y actual profesor en la Universidad Católica de Concepción, es un análisis del pasaje de 1 Cor 10, 1-13, tratando de investigar qué tipo de modelo literario hay bajo las expresiones y el discurso paulino en este pasaje concreto, que se sitúa en medio de la discusión de Pablo con los cristianos de Corinto acerca de la práctica, escandalosa para muchos, de participar en las comidas de carne sacrificada a los dioses, los llamados —con un término quizás específicamente cristiano— «idolotitos».

El estudio se divide en cinco capítulos. El primero (26-43) está dedicado a cuestiones preliminares. Hace una sucinta y bien documentada revisión de la investigación precedente. La exposición es buena, con documentación suficiente y buen sentido de la brevedad. Naturalmente, discute la cuestión de si 1 Cor 10, 1-13 pertenece al conjunto de los capítulos 8-10 o es una unidad independiente. En conjunto se trata de una buena discusión, con todos los elementos básicos del problema. El argumento del autor, para sostener la pertenencia de nuestro texto a este conjunto —el uso del contraste de *todos* y *algunos*— es interesante, pero en sí mismo no parece suficiente. En consecuencia, las conclusiones, que se exponen en página 41, son matizadas. Es correcta la conclusión mínima del autor, cuando afirma que «la atribución de esta sección a una carta distinta no es algo necesario», lo cual no es ciertamente poco. Lo mismo debe decirse de las conclusiones de la página 43. En ellas se afirma, que los capítulos 8-10 parecen formar una unidad trabada por ese uso de contrastes. Es muy posible, aunque el argumento no sea decisivo, pues las unidades estructurantes no son claras, como admite el mismo autor por lo que se refiere a la unidad 9, 1-18. En todo caso, creo que para el objetivo del autor, esta conclusión, aparentemente modesta, es suficiente, sobre todo si puede reforzarla después —es decir, tras los datos obtenidos en su estudio— con otros argumentos.

El segundo capítulo (45-84) estudia las tradiciones del desierto en el AT (Pentateuco, Sal, Neh, Dn y Sab). El autor, partiendo de los temas tradicionales tratados en el pasaje estudiado, apunta con razón a las llamadas etapas de la marcha por el desierto y hace un análisis de esas tradiciones en el AT. El estudio, necesariamente breve, es suficiente y usa la

literatura adecuada. Únicamente pondría en duda la interpretación que se hace en página 57, afirmando que el ídolo del desierto no trata de sustituir a Dios, sino «de representar una imagen de Yavé para sustituir a Moisés». No acabo de entender la expresión del todo, a pesar de las explicaciones del autor. Tampoco entiendo la redacción de la página siguiente (51): «Notemos que el becerro recibirá el título que pertenecía a Moisés. Será llamado “el Dios que nos sacó de Egipto”» (Éx 32, 4b), que se contrapone a Ex 32, 1, en que Moisés es llamado «el hombre que nos sacó de la tierra de Egipto», un título que la narración pone en boca del pueblo y del mismo Yavé (Éx 32, 7)». Aunque seguramente no es esa la intención del autor, parecería poderse deducir del texto bíblico que a Moisés se le trató alguna vez en el mismo nivel que al «Dios que nos sacó de Egipto». Quizá pudiera afinarse aún la redacción.

En página 60, al hablar de otras tradiciones del Pentateuco presentes en 1 Cor 10, 1-13, se alude con acierto a la tradición o tradiciones de la rebelión de la comunidad y se recuerda cómo en Nm 14, 22 se habla de las diez veces que Israel tentó a Dios en el desierto. Este tema, que aquí sólo se señala, tendrá un amplio desarrollo en la literatura midrásica y aparecerá en los mismos targumes, como veremos. De hecho, se alude con acierto, también a partir de Nm 11 y 21, a toda la cuestión de las murmuraciones de Israel en el desierto, tema que será igualmente desarrollado por la literatura midrásica y no pocas veces en conexión con el de las diez tentaciones. El tema, tanto éste como el de las diez tentaciones, tiene un amplio desarrollo bíblico, que el doctorando describe, si bien no completará hasta tratar de las tradiciones judías, como veremos. Por lo demás, considero acertadas las indagaciones hechas en Sal, Neh y Dn, así como en Sab, aunque estas últimas tradiciones quizá tengan menos aplicaciones a nuestro texto.

En el tercer capítulo, el más largo de todos (85-143), se sigue la pista a estas tradiciones en la literatura judía postbíblica (Qumrán, Filón, rabinismo, Flavio Josefo, Antigüedades bíblicas y Ascensión de Moisés). Por lo que se refiere a Qumrán, los datos encontrados son de poco valor y tienen un relativo interés, como se pone de relieve en el sumario de página 95. Una breve observación sobre el texto hebreo de Qumrán: en vez de la edición de Lohse (hebreo-alemán), convendría ya citar la más moderna *study edition* de F. García Martínez y E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition* (Brill, Leiden 1997), dos volúmenes, con texto hebreo e inglés. En cuanto a la nota 5, la suposición del autor acerca de los diferentes estratos redaccionales de la regla de la Comunidad (1 QS), se ve reforzada con el reciente estudio de J. Vázquez, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*. Biblioteca Midrásica 21 (EVD, Estella 2000), donde demuestra con claridad que 1 QS 1, 1-15 forma una clara unidad independiente del resto, redactada tras un largo proceso como prólogo a toda la Regla de la Comunidad, y modificada en un momento ulterior.

El autor estudia con competencia y seriedad las tradiciones del desierto en los escritos de Filón de Alejandría, aunque tampoco aquí

encuentre demasiados elementos interesantes para la interpretación del texto paulino. Asimismo, se refiere a la literatura rabínica, estudiando en este apartado algunos textos targúmicos —especialmente del Targum Neófiti— y algunos *midrasim* o midrases. Aquí toma como guía general la clásica introducción a la literatura talmúdica y midrásica de Strack-Stemberger, según la edición alemana. Aunque cita la edición española de M. Pérez, ésta no es usada, cosa que hubiera merecido la pena, pues se trata no sólo de una traducción, sino de una reedición corregida y avallada por el mismo Stemberger. Las aportaciones del autor en este apartado son de interés. Las demás fuentes, Flavio Josefo y Ps. Filón, Ant.Bib., así como la Asunción de Moisés, están igualmente bien estudiadas.

Los dos últimos capítulos intentan una explicación del texto estudiado, teniendo en cuenta los datos recogidos en la investigación anterior. En el cuarto (145-172) se hace una primera aplicación de los datos estudiados al texto paulino. El autor lo hace, en general, con sobriedad y perspicacia. A la hora de proponer la hipótesis de que Pablo tiene en su mente la imagen de Moisés, nuestro autor usa el tema de la descalificación de Moisés, que puede aplicarse a él mismo y a los episodios del desierto aludidos en este texto. El tema tiene interés y fuerza, precisamente porque ha descubierto cómo debajo de 1 Cor 10, 1-13, y en particular tras los vv. 6-10, se halla la tradición de las palabras de reproche de Moisés al pueblo, de sus murmuraciones y de las tentaciones en el desierto. Pablo es aquí el nuevo Moisés, que advierte —con palabras de reproche y de advertencia, según la tradición judía subyacente— al nuevo Israel, bautizado en Cristo, como lo fue el antiguo en la nube y el mar, que puede sucumbir a las mismas tentaciones del pueblo de Israel en el desierto, especialmente a la tentación de la gula mezclada con la idolatría. Se trata, como bien se ve, de un tema básico a la hora de comentar la cuestión de los idolotitos y, además, de un tema que parece reforzar la pertenencia de este texto al conjunto de los capítulos 8-10.

Finalmente, el quinto y último capítulo (173-203) se dedica a estudiar la comunidad corintia a partir del modelo Israel y a la luz de los mismos elementos dichos. La caracterización de 1 Cor 10, 1-13 como un midrás (p. 203) me parece correcta, más aún a la luz de los textos targúmicos aducidos. No se aclara del todo, sin embargo, lo que significa «ser bautizado en Moisés», aunque estudia varias hipótesis. Probablemente la aclaración tenga que venir de una comparación entre el bautismo mediante el mar y la nube y el bautismo cristiano. Los israelitas pensaban que con el bautismo mosaico ya estaban liberados y, sin embargo, pecaron, murmuraron, tentaron a Dios, cayeron en la idolatría, fueron castigados por Dios; los corintios piensan que con el bautismo cristiano por el agua ya están libres de todo y lo saben todo, pero pueden caer en la idolatría y en la falta de caridad para con los débiles. Bautismo en Moisés, sería así el bautismo tipológico mosaico en el mar Rojo, frente al bautismo cristiano (en Cristo Jesús), que es el bautismo real. La comparación con Rom 6, 2, donde bautizarse en (*eis*) Cristo es bautizarse en (*eis*) su muerte, puede ayudar aquí. El bautismo en Moisés por medio de la nube y el mar no es más que una

sombra del verdadero bautismo en Cristo. No obstante, el asunto no es fácil. Este trabajo da pistas, pero no resuelve del todo la cuestión.

Por lo que se refiere a la advertencia a los corintios, hecha mediante los episodios de apostasía y castigo de los israelitas en el desierto, tal como se cuentan en los vv. 6-11, posiblemente encuentren su explicación en las tradiciones midrásicas de las tentaciones del desierto y de las palabras de reproche que Moisés les dirige. Estas tradiciones, probablemente vehiculadas a través de homilias rabínicas, de donde pasaron al targum palestino sobre Dt 1, 1, y a otras fuentes, parecen estar en la base del texto y de las reflexiones de Pablo.

Cada capítulo se concluye con un sumario que recoge las conclusiones más importantes de la investigación realizada. El estudio termina con unas breves páginas (205-208), en las que se consignan las conclusiones obtenidas en el trabajo, una amplia bibliografía y varios índices. Una pequeña errata, que he podido descubrir, en página 128, nota 139: dice SDt, debe decir TDt. En conjunto, se trata de un buen trabajo. El autor ha estudiado un texto interesante y ha orientado su investigación en una línea adecuada con los instrumentos precisos. Además, aporta elementos de reflexión, que si no son nuevos individualmente, sí pueden serlo en su conjunto. Quiero, además, resaltar con satisfacción que este trabajo sigue la larga y fructífera tradición de estudios de este tipo en lengua española, que inaugurara y alentara el gran maestro Alejandro Díez Macho. Es, en efecto, una gran satisfacción poder presentar un nuevo y serio trabajo de este tipo en una colección prestigiosa de la Universidad Pontificia de Salamanca, la colección *Plenitudo Temporis* sobre orígenes del cristianismo que, bajo la dirección del profesor R. Trevijano, se enriquece con otro valioso e interesante volumen.

José Manuel Sánchez Caro

H. Ávalos, *Health Care System and the Rise of Christianity* (Peabody: Hendrickson 1999) 116 p.

La principal tesis del libro del Prof. Ávalos es que el sistema de salud y el tipo de sanación promovido por Jesús y sus primeros discípulos tenía notables ventajas sobre los sistemas existentes tanto en el judaísmo como en el mundo greco-romano, y que éste fue un factor decisivo en la expansión del cristianismo. El título de la obra evoca el del conocido y polémico estudio de R. Stark, *The Rise of Christianity*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1996, que puso de manifiesto la importancia de los factores socio-económicos en el triunfo y la implantación del cristianismo a lo largo de sus primeros tres siglos de existencia.

La introducción reúne una serie de elementos que tratan de situar al lector. Después de señalar la falta de diálogo entre los estudiosos del

Nuevo Testamento y los de la Historia de la Medicina, expone su propósito y presenta sus credenciales. Habiendo sido instruido en ambas disciplinas, se propone ofrecer como aportación original a este diálogo, que puede ayudar a comprender mejor el sentido de la actividad de Jesús y sus primeros discípulos como sanadores. La tesis que pretende exponer no requiere un estudio diacrónico de los textos, pues para averiguar cuál fue el sistema de salud promovido por el cristianismo es suficiente con estudiarlos en su forma final.

El primer capítulo es el más importante desde el punto de vista metodológico. Lleva por título «La sanidad como sistema», y en él se elabora un modelo que pretende ser un instrumento heurístico para establecer comparaciones entre los diversos sistemas de salud existentes en el mundo de Jesús y los primeros cristianos. Después de una breve explicación de lo que es un sistema de salud, expone los parámetros que va a utilizar para caracterizar los diversos sistemas: *a)* el contexto socio-religioso del sistema; *b)* la etiología de la enfermedad, es decir, la explicación de sus causas; *c)* la pureza y el estatus socio-religioso del paciente; *d)* las estrategias terapéuticas; *e)* el factor económico; *f)* el factor geográfico; y *g)* el factor temporal.

En los capítulos segundo y tercero se presentan el sistema de salud israelita y el de las principales tradiciones greco-romanas. No son dos capítulos simétricos, pues el primero está construido siguiendo los parámetros expuestos en la presentación metodológica, mientras que el segundo es más bien una introducción histórica y descriptiva de las diversas alternativas existentes en el mundo greco-romano ante el problema de la enfermedad. Tanto uno como otro recogen datos y conclusiones que el autor había expuesto en un estudio precedente (*Illness and Health Care in the Ancient Near East. The Role of Temple in Greece, Mesopotamia and Israel*. Atlanta: Scholars Press, 1995).

Es en los capítulos siguientes (desde el cuarto hasta el octavo) donde se encuentra la aportación más original de este trabajo. Tomando como pauta los elementos expuestos en el primer capítulo, y como telón de fondo la exposición sumaria que ha hecho sobre los sistemas de salud existentes en aquel tiempo, comienza a explorar de forma sistemática cada uno de los elementos del modelo, mostrando en cada caso la originalidad de la solución que el cristianismo proponía al problema de la enfermedad. El capítulo cuarto estudia el contexto socio-religioso del sistema, la etiología de la enfermedad y el estatus socio-religioso del paciente. Con respecto al judaísmo, y en especial al sistema de salud levítico, que era el dominante, el aspecto más novedoso del cristianismo fue la redefinición del concepto de pureza, y con él, del estatus y la responsabilidad del paciente. Esta nueva definición resolvió las tensiones creadas por el sistema levítico en familias y comunidades, de las que los enfermos eran marginados a causa de su enfermedad. En las estrategias terapéuticas (capítulo quinto), la aportación más notable del cristianismo fue la simplificación de los complicados procesos y rituales del sistema de salud judío y greco-roma-

no. En el aspecto económico (capítulo sexto) lo más relevante fue el hecho de que Jesús y los sanadores cristianos no cobraran por sus servicios. Desde el punto de vista de la accesibilidad geográfica (capítulo séptimo) y temporal (capítulo octavo) el cristianismo ofreció también ventajas notables gracias a la movilidad de los sanadores. En el capítulo noveno se sintetizan todos estos aspectos, que sirven para ilustrar la tesis central del libro enunciada al comienzo.

El libro está bien escrito y se lee con gusto, aunque a veces resulta un poco repetitivo. Por otro lado, el autor manifiesta un buen conocimiento de las fuentes antiguas referentes a la medicina y a la salud, que va aduciendo a medida que avanza su argumentación. Además, la tesis que trata de exponer es interesante y provoca reflexiones interesantes. Todos estos valores hacen la lectura de este libro muy recomendable, sobre todo porque abre caminos nuevos en un campo en el que los estudios antropológicos pueden resultar especialmente iluminadores. Precisamente en este aspecto es donde, a mi modo de ver, se encuentran sus deficiencias. Tal vez el autor no ha querido abrumar al lector profano, que, sin embargo, habría agradecido una presentación más explícita de los aspectos relacionados con la Antropología Médica. El capítulo primero es, en este sentido, decisivo, porque en él se elabora el modelo con el que va a interpretar los datos disponibles y a establecer comparaciones. No se explica por qué estos elementos y no otros son decisivos en la descripción de un sistema de salud, y las referencias a los estudios antropológicos son pocas y muy genéricas. Por otro lado, un sistema de salud está condicionado en gran medida por la cultura en la que nace, en este caso por la cultura mediterránea del siglo I, cuya consideración le habría evitado algunos anacronismos. En resumen, muchos de los elementos del modelo propuesto por el Prof. Ávalos son válidos, pero tanto el modelo como el análisis que depende de él necesitan ser completados y precisados. El gran mérito de este trabajo es su carácter pionero, y esto es ya un gran valor.

Santiago Guijarro

2) SISTEMÁTICA

W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía* (Salamanca: Ediciones Sígueme 2001) 415 pp.

Después de *Teoría de la ciencia y teología* (1981), *Antropología en perspectiva teológica* (1983), *Ética y ecclesiología* (1986) y *Teología sistemática*