

1) ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

J. Vázquez Allegue, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*. Biblioteca Midrásica, 21 (Estella, Navarra: Editorial Verbo Divino 2000) 433 pp.

Nuestro autor ha centrado su trabajo en la *Regla de la Comunidad* como uno de los documentos más representativos de la vida del grupo de los hombres de Qumrán y desde el que podemos sacar más datos sobre la identidad de los miembros del grupo que se retiró al desierto. Ha elegido el texto de 1QS como base de trabajo, sin olvidar los textos del mismo escrito legal en las otras cuevas. Sin embargo, no elige el documento en su totalidad sino en el prólogo que le da inicio, ya que estas 15 primeras líneas ponen de manifiesto el contenido de la obra entera. Quiere acercarse a los textos legales más significativos de la literatura de Qumrán, al testimonio de historiadores coetáneos y posteriores que nos remiten al movimiento esenio y al grupo que se retira al desierto, a través de los escritos de Filón, Josefo y Plinio el Viejo, presentar los distintos fragmentos de la *Regla* y reconocer las distintas etapas redaccionales del documento. Se propone analizar filológicamente el texto hebreo de 1QS 1, 1-15 y presentar la doble estructura interna (literaria y temática) que lo configura. Trata también de reconstruir las dos grandes lagunas iniciales que hay en las primeras líneas del manuscrito. Además de descubrir el trasfondo apocalíptico propio de la literatura de Qumrán en esa misma sección, intenta demostrar que ahí quedan condensados los principios que rigen y determinan la vida del grupo a través de una serie de temas teológicos. El autor ha destacado que la mayoría de los trabajos sobre Qumrán, que se han ido publicando en las poco más de cinco décadas que han seguido al descubrimiento, se han limitado, como era lógico al principio, al reconocimiento y fijación textual, a la interpretación de los contenidos, a su edición, traducción y reconstrucción. Ahora se empiezan a abrir nuevos campos literarios y hermenéuticos en las diferentes lecturas (sociológicas, psicológicas, antropológico-culturales y teológicas) de los documentos y su repercusión para un mejor conocimiento del judaísmo de la época y de los orígenes del cristianismo.

En una primera parte, el autor hace una presentación de la vida religiosa en Qumrán. Como contexto histórico, recuerda que los manuscritos más antiguos son de antes de la segunda mitad del siglo II a.C. y los más modernos de la primera parte del siglo I d.C. Es en el tiempo de los Hasmoneos cuando Qumrán se desarrolla como grupo con identidad propia. Como contexto religioso, señala que el grupo de Qumrán se retira al desierto como consecuencia de una serie de desacuerdos, fundamentalmente religiosos, con el judaísmo oficial de Jerusalén. 4QMMT hace ver que se separaron por un deseo de fidelidad absoluta a la palabra revelada, cuya comprensión correcta creían poseer en exclusiva. Nuestro autor estima que la protesta contra el sacerdocio mundano y contra el culto y la oposición a la usurpación del sumo sacerdocio por parte de los Hasmoneos fueron argumentos religiosos que justificaron la separación y retirada al desierto por parte del grupo esenio y qumránico. A lo largo de la obra no queda del todo clara la relación entre Qumrán, el movimiento esenio y el judaísmo oficial; si el primero arranca del segundo o directamente del tercero. Como contexto literario establece tres tipos de contextos literarios externos que determinan de alguna manera la redacción legal qumránica: el veterotestamentario, el de la literatura apócrifa y el de los primeros escritos neotestamentarios. En el contexto interno de la literatura de Qumrán, la *Regla de la Comunidad* es centro no sólo de la vida social sino que se convierte en punto de referencia para otros escritos que la utilizan, citándola, comentándola y corrigiéndola. Luego pasa revista a las distintas hipótesis sobre la formación del grupo de Qumrán y considera la hipótesis de Gröningen como la más convincente: Qumrán es presentado como una escisión interna del amplio movimiento esenio del que se independiza. El movimiento esenio en general, y el grupo de Qumrán en particular, es el que más se identifica en su forma de vida con los posteriores movimientos cristianos de vida religiosa. La *Regla de la Comunidad* pertenece al grupo de textos exclusivamente de tipo sectario, propios del grupo qumránico. A este grupo pertenecen documentos como la misma regla en sus diferentes estadios redaccionales (1QS, 4QS^{a-i}, 5QS, 11QS), el *Documento de Damasco* (CD, 4QD^{a-h}, 5QD, 6QD) y restos de otras reglas como la *Regla de Damasco* (4QSD) y la *Regla con alusiones a la historia santa* (5Q13). 1QS es un documento que presenta las normas de vida para los hombres de Qumrán. El mismo título *Regla de la Comunidad* es el que determina el contenido del manuscrito. Fue Murphy-O'Connor quien, con un artículo publicado en 1976, abrió las puertas al estudio del documento como un texto formado a lo largo de distintas etapas redaccionales. La *Regla* ha llegado a nosotros en distintos manuscritos repartidos por diferentes cuevas. El más completo es el de la cueva 1 (1QS), que está dividido (por una serie de indicaciones marginales del copista) en partes bien diferenciadas y que corresponden a los distintos apartados en que está estructurada la obra. Vázquez sostiene una división en tres partes, en contra de las cuatro habitualmente reconocidas, ya que considera el apéndice litúrgico final como perteneciente a la tercera parte de la obra, aunque falta en algunas de las copias de 4Q. Finalmente, y como dos anexos, esta-

rían el tratado sobre la comunidad escatológica o *Regla de la Congregación* (1QSa) y la *Colección de Bendiciones* (1QSB). La identificación de nuevos fragmentos en las cuevas 4 y 5 confirman la hipótesis de que el documento legal había sufrido las modificaciones de distintas etapas redaccionales, con un cuadro cronológico de desarrollo redaccional que va del 125 a.C. al 50 d.C. Hay unanimidad por parte de los especialistas al afirmar que 1QS 1, 1-15 pertenece a la última (4.^a) etapa redaccional del documento. A comienzos del siglo I d.C. la Regla había ya adquirido la forma en que nos es conocida por 1QS. El fragmento de la cueva 11 (11Q29) o lo es de la Regla o de un documento que cita la Regla.

En una segunda parte realiza un estudio paleográfico y un estudio exegético de 1QS 1, 1-15. Diversas líneas de carácter introductorio o prologal a lo largo de todo el documento le llevan a afirmar la existencia de distintos prólogos que introducen a diversas etapas redaccionales, 1QS 8, 1-4 (y fragmentos en 4Q) es el prólogo de la primera etapa redaccional. 1QS 5,1-7 lo es de la tercera etapa redaccional y comienza también con un prólogo el primer anexo conocido como *Regla de la Congregación* (1 QSa 1, 1-5). El último prólogo de esta colección es el de 1QS 1, 1-15. Al final del análisis filológico de cada una de las quince líneas propone una traducción literal del texto, para acabar presentando íntegramente el texto prologal traducido. En p. 172 dice que la tercera parte de su trabajo se centra en el estudio exegético del prólogo de la primera columna de 1QS cuando de hecho esto corresponde a la segunda sección de su segunda parte.

Su análisis filológico del texto de 1QS 1, 1-15 le ha llevado a presentar una estructura interna, que divide en secciones este prólogo de la redacción final a todo el documento. Deja abierta la posibilidad de que la quinta sección sea un añadido redaccional posterior. Ofrece también una hipótesis de reconstrucción de las dos grandes lagunas iniciales que llegan hasta las líneas 3 y 2 de la primera columna del manuscrito. Luego analiza exegéticamente el título, las seis secciones y el epílogo para concluir con una nueva propuesta de traducción actualizada del texto. Hay un límite inicial en 1Q 1, 1 y una diferencia textual entre 1, 15 y 1, 16 que delimitan partes distintas. Lo que sigue hasta 3, 12 trata del rito de ingreso en la comunidad. El texto de 1QS 1, 1-15, como prólogo, está estructurado en ocho secciones. Una estructura que responde a la presentación de los temas más importantes de la vida del grupo. El destinatario del documento es el Instructor encargado de enseñar una doctrina a los miembros de la comunidad y a los que entran a formar parte del grupo. La fórmula «para vivir» se refiere directamente a todos los miembros de la comunidad que son los que tienen que cumplir con los preceptos divinos (Ley) y con las normas de la comunidad (Regla). Para los hombres de Qumrán la «búsqueda de Dios» no se limitaba a una opción por una determinada forma de vida de retiro y austeridad sino que incluía el conocimiento de la Ley y la puesta en práctica de los mandatos divinos. En el documento, como en el resto de la literatura de Qumrán y en la tradición bíblica, «el corazón» y «el alma» son los dos principales elementos que permiten el acercamiento a Dios a través

de su búsqueda y del cumplimiento de sus preceptos. La idea de «nueva alianza» lleva a los hombres de Qumrán a considerarse «elegidos de Dios» (1QpHab 10, 13). La primera sección del prólogo de la Regla está aludiendo a una atmósfera generalizada en la literatura de Qumrán de rechazo y odio de los que no son miembros de la comunidad. La siguiente sección, eminentemente práctica, dicta una serie de normas de actuación que siguen teniendo como finalidad la vida en comunidad de los miembros del grupo. Para los hombres de Qumrán «alejarse del mal» era alejarse de los enemigos y de todos los que no formaban parte de la comunidad y «apegarse a lo bueno» era permanecer en comunión con Dios a través de la alianza y del cumplimiento de los preceptos y mandatos divinos. «Obrar la verdad, la justicia y el derecho» es permanecer en fidelidad a Dios, cumplir sus preceptos y vivir según la Ley. A través del verbo «caminar» se desarrolla una amplia teología del seguimiento, como parte de la búsqueda Dios que subyace en el trasfondo de los escritos de Qumrán. En la literatura de Qumrán el «corazón obstinado» representa, de manera metafórica, a los que no pertenecen a la comunidad. La Regla recurre a una serie de metáfora habituales en el mundo judío para manifestar la «obstinación» y «ceguera» de todos los que no forman parte de la comunidad. La tercera sección del prólogo introduce un tema nuevo: el ingreso en el grupo de nuevos miembros y los ritos para formalizar la entrada con las principales condiciones exigidas. El prólogo utiliza el término «voluntarios» para referirse a estos candidatos; un término que acaba por denominar a todos los miembros de la comunidad. Los candidatos entran a formar parte de la comunidad «para cumplir los mandamientos de la Ley». Con la denominación *la alianza de la gracia* el grupo se presenta como la única vía para mantener vigente el pacto con Dios. En Qumrán la obediencia pasa en primer lugar por la puesta en práctica de la íntegra legislación mosaica y acto seguido por la obediencia a todos los preceptos que obligan internamente a la comunidad a vivir de una manera determinada. «Marchar» hacia Dios en su presencia permanente puede hacerse sólo mediante el cumplimiento de sus preceptos. La modificación del calendarios y el cambio de los días festivos era para los hombres de Qumrán la ruptura con el mandamiento divino. La secuencia termina con una clara referencia a la modificación del calendario por parte del judaísmo oficial y el rechazo del grupo de Qumrán a asumir el nuevo calendario. Si en la sección primera se trataba de que los miembros de la comunidad debían «amar» lo que Dios escoge y «odiar» lo que rechaza, en la sección cuarta se trata de «amar» a los «hijos de la luz» (los miembros de la comunidad) y «odiar» a los «hijos de las tinieblas» (todos los que no forman parte de la comunidad. La sección quinta, que parece añadida en una etapa redaccional posterior, informa sobre los requisitos para entrar a formar parte de la comunidad y presenta algunas de las condiciones y exigencias para los nuevos candidatos. Todo lo que traen los candidatos (sus conocimientos, fuerzas y riquezas) han de ser puestos a disposición de la comunidad. La sección sexta sigue una estructura interna de fórmula repetitiva y aborda directamente la cuestión del cambio de calendario festivo por parte del judaísmo oficial. El epílogo insis-

te en el cumplimiento de los preceptos divinos y las alternativas en ese camino de búsqueda de Dios.

El prólogo contiene toda una serie de temas presentados de manera sintética. Al sentimiento apocalíptico, tan reflejado en toda la literatura de Qumrán, se añade el tópico básico de la búsqueda de Dios a través de la oración, el retiro al desierto y la presencia en primer plano de la Ley y los escritos oficiales del judaísmo. Otro tema presente es el de la comunidad, como grupo de hombres de vida organizada que se consideran elegidos por Dios. No podía faltar el tema de la pureza ritual y el de la puesta en común de los bienes, tanto materiales como intelectuales. Se añade el de la obediencia y se hace una teología propiamente dicha: una consideración de Dios en su acción. Son temas que aparecen en el prólogo y que se desarrollan a lo largo del documento legal. En la tercera parte J. Vázquez emprende el estudio teológico de los cuatro temas que considera más importantes en las primeras quince líneas del documento (búsqueda de Dios, dualismo, el calendario y la comunidad) como presentación y anuncio de su desarrollo a lo largo de las once columnas del texto. La búsqueda de Dios es un denominador común a la literatura de Qumrán con todos los movimientos religiosos. La abundancia de expresiones dualistas permite suponer un ambiente dualista generalizado en la comunidad de Qumrán. Las concepciones dualistas y la apocalíptica estaban estrechamente vinculadas. La literatura de la época refleja una atmósfera dualista común, que con el tiempo dará lugar a manifestaciones dualistas diferentes. En Qumrán el dualismo está directamente relacionado con la doctrina mesiánica y con la atmósfera apocalíptica. En pp. 322-323 se habla de diferentes corrientes dualistas en el mismo Qumrán que nuestro autor no va a desarrollar, pero que abren las puertas a futuras doctrinas teológicas como el predestinacionismo, el mesianismo o la misma apocalíptica. Hay un cierto equívoco sobre estas doctrinas como ya propias de Qumrán y su desarrollo en el futuro.

La cuestión del calendario (tiempos fijados, fiestas, astros) tiene un trasfondo eminentemente apocalíptico y, a la par, un contenido básicamente litúrgico. Concluye su análisis del concepto de comunidad señalando que los hombres de Qumrán se sentían miembros de una comunidad organizada y estructurada en todos sus aspectos y con todas las consecuencias. La estructura comunitaria estaba garantizada desde el primer momento de ingreso en el grupo; un grupo que desarrolla el concepto sociológico de la comunidad como uno de los pilares de comprensión e identidad. Puede llegar así a la conclusión de que en el prólogo de 1QS 1, 1-15 están condensados los principios teológicos que siguen y determinan la vida del grupo de Qumrán.

Se ha acercado a cada tema a partir de lo afirmado en la exégesis, atendiendo a las diferentes formulaciones, deteniéndose en el significado y sentido de las expresiones, buscando aproximaciones con la literatura bíblica y extrabíblica. Los temas teológicos son analizados a la luz de los estudios previos y dada su amplitud no puede sino apuntarlos como temas

importantes, abriendo las puertas a estudios ulteriores. No es de extrañar que este método traiga consigo reiteraciones, soluciones vacilantes y, ocasionalmente, generalizaciones simplificadoras. El uso de las categorías: escatología realizada, presente y futura (pp. 333-334) se presta a equívocos. Quedan muchas cuestiones por aclarar: Trata de explicar lo específico de los diversos consejos mencionados en 1QS, para concluir que resulta imposible establecer una catalogación de los distintos tipos de consejo (p. 352, n. 101). Como dato que propicia discusión nos ha llamado la atención que destaca más la ruptura de los sectarios de Qumrán con el movimiento esenio que la de los mismos con el judaísmo oficial. Sorprende el escaso relieve que ha dado a la exégesis qumránica y que la primera referencia a la cita de Is 40, 3 en 1QS 8, 14 no aparezca hasta la pp. 247-248 (luego también brevemente en la p. 307). No alude al *peshet* que hace de este texto profético explicación de la existencia misma de la comunidad. Resultan demasiado pocas las pocas alusiones al mesianismo (o mesianismos) de Qumrán.

El autor ha realizado un trabajo concienzudo en su análisis del texto (en la primera parte) y la crítica filológica (segunda parte), con sólido conocimiento de las fuentes y estudios desde esa aproximación. El estudio exegético (tercera parte) y el teológico en la cuarta parecen elaboradas con menor detenimiento que las anteriores y escaso recurso a los abundantes estudios monográficos sobre el ámbito bíblico, apócrifo y qumránico, que habrían podido proporcionar mayor concreción, relieve y colorido a su exposición. Esto no obsta para reconocerle el mérito de haber mostrado la riqueza del texto y su arraigo en las tradiciones bíblicas y pietistas judías que tienen también ecos en el N.T. y de abrir camino a ulteriores estudios.

Ramón Trevijano

E. G. Chazon & M. E. Stone (eds.), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the International Symposium of the Orion Center, 12-14 January 1997*. Studies on the Texts of the Desert of Judah, 31 (Leiden: Brill 1999) 217 pp.

El Orion Center de la Universidad Hebrea de Jerusalén fue fundado en 1995 para promover el estudio del judaísmo del período del Segundo Templo. Fomenta la investigación que integra los nuevos datos de los Rollos del Mar Muerto con lo que se sabía previamente sobre ese periodo formativo en el desarrollo del judaísmo y del cristianismo primitivo. Cada año organiza un simposio internacional sobre un tema central. En éste se ha tratado de la literatura deuterocanónica y pseudoepígrafa del AT a la luz de los textos de Qumrán.

M. J. Bernstein, 'Pseudepigraphy in the Qumran Scrolls: Categories and Functions' (pp. 1-26), investiga la práctica de la pseudoepigrafía en los rollos de Qumrán. En la literatura antigua distingue dos niveles principales de pseudoepigrafía: la autoritativa (quien habla en la obra es una figura de la antigüedad); la conveniente (la obra es anónima, pero se oyen voces individuales pseudoepígrafas); y uno menos importante: la decorativa, en que la asociación con un nombre antiguo no toca al contenido ni al efecto buscado. Deberíamos reservar el término «pseudoepigrafía» sólo para las autoritativas. Las «relecturas bíblicas» no deberían ser clasificadas como pseudoepígrafas». Entre los textos legales de Qumrán unos lo son (pseudo Moisés, pseudo Dios) y otros no. No parece haber textos apocalípticos pseudoepígrafos originarios de Qumrán. La ausencia de pseudoepigrafía en ciertos géneros qumránicos marca una distinción entre Qumrán y otra literatura del Segundo Templo.

M. Bregman, 'Pseudepigraphy in Rabbinic Literature' (pp. 27-41). Los rabinos creyeron que no sólo la Torá escrita sino también la oral (tradicción rabínica) fue dada por Dios a Moisés y transmitida hasta ellos. Dada su fe apasionada en la verdad literal de la revelación divina, resulta paradójica su libertad para crear interpretaciones inventivas de la Escritura atribuidas a Dios y a personalidades bíblicas. Lo mismo en su capacidad para inventar atribuciones rabínicas. Hay que apreciar esta notable combinación de hecho y ficción, historia y escrito creativo, para una comprensión matizada de la cultura rabínica y de su pseudoepigrafía.

J. J. Collins, 'Pseudepigraphy and Group Formation in Second Temple Judaism' (pp. 43-58). Una de las ventajas de la pseudoepigrafía para los escritores del período helenístico era el prestigio de la antigüedad. Otro factor prominente en los escritos pseudoepígrafos encontrados en Qumrán es la utilización de la antigüedad del autor pseudoepígrafo para expresar una pseudoprocecía que esboza un largo trecho de historia posterior al hecho. En el punto de transición entre profecía posterior al hecho y auténtica predicción se encuentra el surgimiento de un grupo elegido predicho desde antiguo y por ello legitimado. Es de suponer que los autores reales de la obra en cuestión pertenecían a esos grupos escogidos. El grupo elegido mejor conocido que emerge en el siglo II a.C. es la secta de Qumrán. Es un lugar común en el estudio del judaísmo antiguo que interpretaciones bíblicas divergentes fueron un factor importante en el surgimiento del sectarismo. El material revisado (Apocalipsis de Henoc, Dn y el Ps-Daniel qumránico, Jubileos, Pseudo-Moisés, la falta de pseudonimia en los rollos sectarios) muestra a varios pequeños partidos o conventículos en la época macabea con intereses superpuestos en algunos aspectos y contrapuestos en otros. Los movimientos incipientes descritos en los apocalipsis pseudoepígrafos no encuentran su razón de ser en la interpretación bíblica sino en la búsqueda de una sabiduría esotérica. Estos movimientos desempeñaron un papel en la emergencia de la secta de Qumrán. El Maestro era más sabio e intérprete que visionario apocalíptico. Bajo su tutela la secta prescindió de la pseudoepigrafía, pero las profecías pseudoepígrafas mantuvieron un puesto importante en la biblioteca de la secta.

B. Halpern-Amaru, 'The Naming of Levi in the Book of Jubilees' (pp. 59-69). La tradición que atribuye un liderazgo sacerdotal a Leví, que no se encuentra en Gn, no es peculiar a Jub, pues también se encuentran el TestLeví y en el Documento Aramaico de Leví; pero sólo en Jub se encuentra la conexión de su ordenación con su nombre. La asignación de un nombre para Leví refleja su institución como cabeza de una tribu sacerdotal.

M. de Jonge, 'Levi in Aramaic Levi and in the Testament of Levi' (pp. 71-89). Investiga la contribución de los fragmentos del Leví aramaico (ALD) encontrados en Qumrán al estudio de los Testamentos de los 12 Patriarcas en general y del TestLeví en particular. Los fragmentos se añaden al material arameo de la Genizah de El Cairo ya conocido de antes y a fragmentos griegos. Todos se retrotraen a un único documento (ALD), un texto corriente antes del comienzo de nuestra era. Los rasgos peculiares al TestLeví dentro de los Test12P se explican si junto a otras tradiciones escritas uso el texto representado por los fragmentos. La actividad redaccional cristiana fue a la par conservadora y drástica al encajarlo en un esquema específicamente cristiano.

G. W. E. Nickelsburg, 'The Nature and Function of Revelation in 1Enoch, Jubilees, and some Qumranic Documents' (pp. 91-119). Pese a su interés por escritos apocalípticos no hay prueba de que los sectarios fueran autores de apocalipsis pseudoepigráficos; aunque algunos documentos sectarios hacen reclamos significativos a una revelación. Esta ponencia se centra en el contenido, forma, función y situación social de la revelación en dos textos pseudoepígrafos de revelación encontrados en Qumrán (1Hen, Jub) y una selección de documentos sectarios (CD, 1QS, 1QH, 1QpHab). Aunque hay diferencias significativas en las formas en que la revelación es presentada, el contenido (ético, legal, escatológico, cosmológico) es semejante. Una interpretación revelada de la Torá es central a todos estos textos. La revelación funciona para constituir y modelar la considerada como comunidad escatológica de los escogidos y para distinguirla polémicamente de otras. Queda mucho por ver sobre las continuidades y discontinuidades entre los textos del período grecorromano y los textos bíblicos del período persa así como entre el cristianismo primitivo y el judaísmo del período grecorromano.

L. H. Schiffman, 'The Temple Scroll and the Halakhic Pseudepigrapha of the Second Temple Period' (pp. 121-131). Se ha sostenido que el Rollo del Templo no pretendía ser sino un pseudoepígrafo haláquico (M. Goshen-Gottstein) o que su autor, lo mismo que los editores del Pentateuco, se entendía como el presentador de la verdadera Ley y que la obra tenía en Qumrán status canónico (Y. Yadin). Tras ponderar otras opiniones y analizar también Jub y los fragmentos pseudo-Moisés, Schiffman establece algunos criterios para distinguir un pseudoepígrafo mosaico de un pseudoepígrafo divino. El Rollo del Templo no es un pseudoepígrafo de Moisés ni consta, por su estado fragmentario, que fuera una obra en que Moisés actuaba como intermediario, como en el pseudoepí-

grafo divino que es Jub. Queda aislado en su carácter literario, al menos en su forma presente. Es un pseudoepígrafo haláquico divino, que no sabemos si era transmitido por mediación de Moisés o directamente al pueblo de Israel.

M. E. Stone, 'The Axis of History at Qumran' (pp. 133-149). Los pseudoepígrafos encontrados en Qumrán corresponden a la «tradición sacerdotal noáquica», que localiza un origen angélico o demoníaco del mal en los mitos en torno a Henoc, los Vigilantes y los Gigantes. Faltan los desarrollos legendarios sobre Adán que colocan en el pecado de Adán el origen del mal. Tanto Pablo como el IV Esdras remiten el estado presente del mundo a Adán y las consecuencias de su pecado; tradición de la que subsisten pocos testigos en contraste con el papel desempeñado en Qumrán por los pseudoepígrafos localizados sobre el eje que corre de Henoc a Noé. Otro foco aparentemente vinculado el interés sectario parece haber sido el sacerdocio levítico, retrotraído a Noé. El desplazamiento del verdadero culto desde Jerusalén fue probablemente un factor catalizador del ala del judaísmo a que pertenecía la secta; ala anterior a la secta y anterior a la expulsión de los sacerdotes Oniadas y a los decretos de Antíoco IV. Esta alienación puede explicar tanto el subrayado de Noé como fuente de la legislación y práctica sacrificial como la importancia de la genealogía en la enseñanza sacerdotal.

J. C. VanderKam, 'The Angel Story in the Book of Jubilees' (pp. 151-170). La interpretación angélica de Gn 6, 1-4 está relativamente difundida en la literatura judía y cristiana del período grecorromano y es especialmente frecuente en la literatura asociada de algún modo con Qumrán. El «Libro de los Vigilantes» (1Hen 1-36) presenta tres versiones diferentes de la historia de los ángeles de Gn 6, 1-4. Jub ofrece la primera versión (los ángeles se corrompen con mujeres y engendran gigantes). Parece depender de la historia según 1Hen 6-16, pero con modificaciones importantes conforme a sus propios objetivos.

C. Werman, 'Qumran and the Book of Noah' (pp. 171-181). Un «Libro de Noé» es mencionado en la literatura de Qumrán y en los Pseudoepígrafos, pero estas fuentes no concuerdan sobre su contenido. GenApocryphon incluye la historia de la vida de Noé. Jub atribuye al Libro de Noé un material totalmente diferente, tomado de otras obras como el Leví aramcaico. No es probable que contase con un Libro de Noé.

B. G. Wright, 'Qumran Pseudepigrapha in Early Christianity. Is 1 Clem. 50:4 a Citation of 4QPseudo-Ezekiel (4Q385)?' (pp. 183-193). Los antiguos cristianos usaron y preservaron mucha literatura judía no bíblica. Es muy probable que 1 Clem 50, 4 derive del mismo apócrifo de Ezequiel que se encontró en 4Q; lo que resulta más razonable si 4Qpseudoezequiel se originó fuera de la secta.

El libro concluye con los índices de antiguas fuentes, de figuras antiguas y sobrenaturales y de localidades. Concluye con el índice de autores modernos. Es muy interesante el panorama de perspectivas que dan intérpretes prestigiados en los campos de las literaturas pseudoepígra-

fas y qumránica sobre una cuestión tan central como las relaciones entre ambas.

Ramón Trevijano

E. E. Ellis, *The Making of the New Testament Documents*. Biblical Interpretation Series, 39 (Leiden: Brill 1999) xxiii + 517 pp.

Un primer capítulo expone el proceso *Desde las tradiciones al Nuevo Testamento*. Describe cuatro círculos de misión apostólica —petrino, paulino, jacobeo y joánico— comprometidos en la formación y transmisión tanto de las tradiciones evangélicas del Jesús terreno como de otras tradiciones que se originan en la misión post-resurrección de la Iglesia —himnos, oráculos, regulaciones domésticas y de la comunidad, exposiciones bíblicas. Estos círculos transmitieron como tradiciones evangélicas de Jesús pocos dichos o historias que hayan sido enteramente creados por la Iglesia y a la inversa los apóstoles citaron pocos dichos o historias del ministerio terreno de Jesús en las tradiciones empleadas en las cartas. La explicación más probable de este fenómeno queda en el objetivo y forma literaria de las cartas, que nunca trataron de transmitir la tradición de Jesús como tal y en las convicciones teológicas de los escritores apostólicos, que hicieron una distinción entre ambas tradiciones (pp. 45-47).

Estimamos que esta delimitación en cuatro círculos simplifica una realidad más compleja. Echamos de menos una indicación de un círculo mateano, identificado o no con el de los portadores de la tradición «Q». Si se entiende «Q» como algo más que un nombre convencional para el material común de Mt y Lc que no está en Mc. En el capítulo III Ellis ve representada la misión jacobea por nuestro Mt.

El capítulo II trata de *La composición de las cartas neotestamentarias*. Pablo constituye el mejor paradigma para reconstruir la práctica y la percepción que de sí mismas tenían las misiones apostólicas aliadas, de Santiago, Juan, Pablo y Pedro. Como aparece por el diferente estilo, idioma y expresión teológica de algunas de las tradiciones de sus cartas, Pablo parece haber utilizado, además de sus propias composiciones anteriores, la producción literaria (exposiciones, confesiones, regulaciones, himnos) de sus colaboradores y otros individuos similarmente dotados en misiones cristianas aliadas. Ello revela la gran medida en que su misión y sus escritos eran una empresa corporativa que incluía a muchos participantes. También muestra lo difundida y variada que era la expresión literaria del cristianismo en sus estadios más tempranos y lo mucho que estaba relacionada con exposiciones del AT. Ello explica mejor las quebras del contexto y variaciones de estilo, vocabulario y expresiones teológicas que, p. e., las teorías de combinación posterior de varias cartas paulinas en

una, las de interpolación escrital subsiguiente o las de composición de la carta por una generación siguiente de 'discípulos' de Pablo. Esta última teoría, muy popular hoy día, debe ser revisada a fondo. Hay que revisar la datación de los documentos del NT fundadas en opiniones del siglo XIX que han quedado fuera de lugar.

Estamos de acuerdo con bastantes afirmaciones de nuestro autor; pero estimamos que sobrevalora la compenetración inicial de los círculos primitivos. Coincidimos mucho en su defensa de la unidad de composición de las cartas paulinas; pero no cuando vemos que opta por difuminar la autenticidad personal de las paulinas en su afán por evitar la atribución de varias de las cartas del *corpus* paulino («deuteropaulinas») a generaciones posteriores de admiradores del apóstol.

El capítulo III estudia las *Tradiciones de la misión joánica*. El evangelio de Juan, no menos que los Sinópticos, estaba ampliamente compuesto desde una variedad de materiales de formación anterior, algunos escritos y otros orales, probablemente empleados más temprano por la misión joánica en su enseñanza a sus comunidades. Muchas son tradiciones presinópticas, formadas y utilizadas con variaciones en común con las misiones jacobea, petrina y paulina, representadas, respectivamente, por los tres Sinópticos. Muchas se encuentran sólo en Jn. Ambos tipos muestran un origen similar y presumiblemente contemporáneo e incluyen buen número de estructuras y técnicas midrásicas, parcialmente alteradas, propias del período anterior al 70 de liderazgo judío de la Iglesia y de lo que Jesús enseñó a sus discípulos. Puesto que representan una variedad de unidades relativamente pequeñas que están bien integradas por Juan en un todo más amplio, se entienden mejor como tradiciones que como fuentes. Las tradiciones en Jn están moldeadas en un estilo e idioma unificado; similar en esto a las de Lucas, que en menor medida impuso su estilo y método literario a las tradiciones comunes. En parte esto puede apuntar a la autoría de Juan de algunas de las tradiciones usadas en sus comunidades y en parte reflejar su retoque editorial. Las tradiciones dan una prueba ulterior de lo equivocada de la fuerte dicotomía trazada por los estudiosos del siglo XIX entre el cuarto evangelio y los Sinópticos, y muestran que, admitiendo su contribución única, sus tradiciones y su formación no estaban muy apartadas en tiempo, contexto o método de las de los otros tres Sinópticos; si buen Jn pudo ser publicado varias décadas más tarde.

Nuestro autor considera que la fecha y proveniencia de 1Jn puede situarse con alto grado de probabilidad en la región en torno a Éfeso a finales del siglo I. Los paralelos entre Pablo y 1-2Jn muestran que durante los años 50 disidentes y opositores en las comunidades paulinas de Asia Menor y Grecia invocaban una falsa cristología, que incluía una depreciación de Jesús (1Cor 12, 3) y una promoción de otro Jesús (2Cor 11, 4) y acaso una distinción entre el Cristo celeste y el Jesús terreno (Col 2, 6). Experimentó cambios durante las décadas transcurridas entre las cartas de Pablo y la 1Jn, pero parece haber incorporado algunos de los mismos errores bási-

cos. Los adversarios de Pablo y Juan representan probablemente el mismo frente continuado, una misión judaizante-gnóstica. Clases semejantes de aberraciones éticas, afirmadas o deducibles, parecen también caracterizar a los adversarios de Pablo y a los de 1Jn. El rechazo por los disidentes corintios de la resurrección física y, por implicación, de la parusía de Cristo, y el rechazo por los disidentes joánicos de la encarnación y aparentemente de la parusía física de Cristo, reflejan ambos una visión de la salvación que consiste en una redención de la materia, una visión que tiene sus raíces en un dualismo cuerpo/alma platónico y su fruto subsiguiente en el gnosticismo.

Según los Hch lucanos, Juan, el hijo de Zebedeo, ejerció su ministerio con Pedro en Jerusalén y Samaría durante los primeros años de la Iglesia. Con otros apóstoles participó en el ministerio de la palabra de Dios, que incluía no sólo la predicación sino también la formulación de tradiciones sobre la palabra y la obra de Jesús (Gerhardsson). Durante la visita del hambre de Pablo a Jerusalén (hacia 48 d.C.), Juan participó con los otros líderes apostólicos, Santiago y Pedro, en discusiones con Pablo sobre las esferas generales y no restrictivas de sus cuatro respectivas misiones, Pablo a los gentiles y los otros a los judíos (Gál 2, 7.9). Considerando las muchas tradiciones de Jn sobre fiestas del Templo, es muy posible que Juan dirigiese su misión a un sector particular del judaísmo con especiales intereses y asociaciones con el Templo: sacerdotes y esenios de Qumrán. En todo caso su misión era distinta de la de Santiago y Pedro y dada su ausencia de Jerusalén en tiempo del concilio (Hch 15; h. 50 d.C.) y de la visita de la colecta de Pablo (Rom 15, 25-26; Hch 20, 3ss.; 21, 17-18; 24, 17; h. 58 d.C.) se había basado o dirigido fuera de Jerusalén. Las tradiciones de los escritos joánicos y los adversarios confrontados por ellos ayudan a identificar con mayor claridad el puesto de su misión en el primitivo cristianismo. Las tradiciones de tipo sinóptico, aunque configuradas joánicamente, muestran haber sido formuladas en el mismo medio palestino de antes del 66 que las tradiciones de los Sinópticos. Las que tiene en común con Lc, muestran que Lucas reunió en esta área tradiciones para su evangelio y Hch durante la prisión de Pablo en Cesarea (h. 58-60). Juan mantuvo la base de su misión en Palestina hasta alrededor del 60 y en los últimos 60 tuvo una misión activa y difundida en la provincia romana de Asia. Los testigos del siglo II de un ministerio de Juan en Éfeso incluyen Justino, Ireneo y Polícrates. La visión (Ap 11, 2) referida a la destrucción de Jerusalén del 70 corrobora la fecha 68-70 para el Ap. Los falsos maestros en 1Jn, a diferencia de los del Ap y las Paulinas, no son acusados de idolatría e inmoralidad sexual sino que parecen plantear su gran amenaza con una negación de una encarnación física de Dios en Cristo. Sugieren una situación posterior al tiempo de Pablo y más próxima a los conflictos manifestados en las cartas de Ignacio (hacia 110). No puede ser pura coincidencia que 1Jn y Jn se abran y cierren con tradiciones selectas sobre Jesús como el Dios encarnado. El conflicto cristológico reflejado en las cartas joánicas y probablemente en el prólogo y cierre del evangelio, la falta de interés por el destino de Jerusalén en Jn, la especulación sobre

la muerte de Juan en Jn 21, y los testimonios patrístico sobre Jn escrito después de los otros tres y publicado en su ancianidad, permiten colocar estos cuatro libros joánicos en el último cuarto del siglo I. Algunos factores favorecen una fecha más temprana de 1Jn respecto a Jn.

Estimamos que este capítulo rebosa de hipótesis audaces y a veces contradictorias. Es muy legítima la reacción contra la tajante dicotomía entre Jn y los Sinópticos sostenida por diversos exegetas desde el siglo XIX; pero se excede en ella. No vemos que los paralelismos literarios e ideológicos, entre la 1Jn y las paulinas en toda su amplitud, nos retrotraigan a los años 50; sobre todo cuando luego reconoce que los falsos maestros en 1Jn sugieren una situación posterior al tiempo de Pablo y más próxima a los conflictos manifestados en las cartas de Ignacio (hacia 110). En otras ocasiones hemos descartado la interpretación gnóstica de los adversarios de Pablo. También hemos discutido la distinción entre la «visita del hambre» de Pablo a Jerusalén (hacia el 46) y la del «concilio» (hacia el 50). No tiene fundamento alguno la afirmación de que durante la primera, Juan participó con los otros líderes apostólicos, Santiago y Pedro, en discusiones con Pablo sobre las esferas generales y no restrictivas de sus cuatro respectivas misiones. Es muy cuestionable su argumento de que la visión de Ap. 11, 2, referida a la destrucción de Jerusalén del 70, corrobora la fecha 68-70 para el Ap.

El capítulo IV presenta *Los documentos del NT en la historia del cristianismo primitivo*. Los evangelios implican un desarrollo lógico del ministerio de Jesús durante un período de años; pero ninguno ofrece un cronología de la vida pública de Jesús. El ministerio público de Jesús duró entre el año 15 de Tiberio (otoño del 28 o el 29) y la primavera del 33. Lc provee la mejor información no sólo para ordenar las relaciones entre los varios evangelios, sino también para la asociación en los últimos 50 de las cuatro misiones apostólicas. Muestra que Mc o el Proto-Mc que Lucas usó se leía en Cesarea y otras comunidades de la misión petrina. Es probable que sólo usase tradiciones en común con Mt y Jn sin que estos evangelios estuviesen compuestos (al menos en su forma griega) cuando Lucas reunió materiales para su evangelio en 58-60. Hch junto con las paulinas provee la mejor y única reconstrucción de la secuencia del ministerio de Pablo. El mayor fallo de Knox ha sido substituir Hch por una cronología construida sobre las paulinas a partir de vínculos cronológicos imaginarios. Tradicionalmente (Lightfoot, Zahn) se ha identificado el encuentro de Jerusalén en Gal 2, 1-10 y el Concilio de Hch 15, 1-29; pero los dos acontecimientos están claramente separados y contienen fuertes diferencias. Las diferencias desaparecen virtualmente si se identifica Gál 2, 1-10 con la visita del hambre en Hch 11, 27-30; 12, 25. Hch subraya el carácter de alivio de la visita y Gal la consulta entre Pablo y los tres. Para el ministerio de Pablo desde su conversión (a. 33-34) hasta la víspera del Concilio de Jerusalén (a. 49-50), Gal y Hch proveen casi toda la información. La segunda visita el 46 y la misión en Galacia del 46 al 49 y la carta a los Gál el 49. Gal es con toda probabilidad el documento neotestamentario más temprano. No menciona el Concilio o su decreto porque fue escrita desde Antioquía poco antes del

Concilio. No es improbable que Lucas de Alejandría, Troas o Filipos (Hch 16, 11s. «nosotros»), junto con Jasón de Tesalónica (Hch 17, 5-9; 20, 4) y Sopater de Berea (Hch 20, 4) sean los tres parientes de Pablo mencionados en Rom 16, 21. Si fuera así Pablo buscó no sólo las principales rutas comerciales y bases sinagogaes sino también donde era posible relaciones familiares. Este período del ministerio es conocido principalmente por cinco cartas paulinas: 1-2Tes (compuestas en Corinto a. 51-52), 1Corinto (primavera verano 56), 2Cor (a. 57) y Rom (primavera 58) (p. 261). Atribuye a la cautividad en Cesarea (a. 58-60) Ef, Col y Flm (pp. 266-275), Flp a la primera cautividad romana. Liberado en la primavera del 63 viajó a Gades y estableció allí una comunidad cristiana. 1Tim y Tit son la prueba primaria de un segundo ministerio de Pablo en el Egeo, corroborado también por los HchPablo 9 (donde Pablo viaja a Roma como hombre libre desde Corinto). Unidades episódicas individuales son los bloques de construcción de nuestro NT. Cuatro de los apóstoles: Santiago, Pedro, Juan y Pablo constituyeron la vanguardia de un movimiento profético dinámico y altamente creativo. Llegaron a ser los líderes de misiones apostólicas que usaron, actualizaron y reorganizaron tradiciones de Jesús para producir nuestros cuatro evangelios. Ellos y sus colaboradores crearon también exposiciones bíblicas, confesiones, himnos, listas de vicios y virtudes y otras tradiciones para la edificación de la Iglesia. La composición de los documentos neotestamentarios, con la excepción del evangelio y cartas joánicas, encuentran la mejor explicación en la actividad contemporánea de cuatro misiones cooperantes en una generación de cuarenta años (33-70 d.C.).

Desde el presupuesto de que Lucas es el compañero de Pablo en su cautividad de Cesarea cuenta con que ya entonces (a. 58-60) conoció a Mc (o el proto-Mc) de la misión petrina. Ya hemos apuntado que disentimos de su distinción entre el encuentro de Jerusalén narrado en Gál 2, 1-10 y el «Concilio» de Hch 15, 1-29; puesto que identifica el primero con la visita de Hch 11, 27-30; 12, 25. Tampoco estamos de acuerdo, claro está, con su valoración de Gál como el documento neotestamentario más temprano, que considera enviado desde Antioquía poco antes del «Concilio». También disentimos de su atribución a la cautividad de Pablo en Cesarea (a. 58-60) de Ef, Col y Flm, y de Flp a una primera cautividad romana. Lo que dice Ellis sobre el viaje del Apóstol y su establecimiento de una comunidad cristiana en Cádiz después del 63 es ya del género novelesco. No resulta tan extraño que desde el presupuesto de la autenticidad de las Pastorales las vea como prueba de un segundo ministerio de Pablo en el Egeo. Aunque sí resulta curioso el valor histórico que atribuye a HchPablo 9.

Siguen diversos apéndices en los que remacha algunos de los apriorismos antes señalados y apunta otros: 1. *La composición de los relatos evangélicos*: Jesús no dio su enseñanza sólo de palabra, sino con palabras y hechos y con hechos. Todo ello formulado y transmitido en varias formas, a las que no puede asignarse una prioridad cronológica definida. La formulación de los relatos evangélicos se hizo pronto después de la resurrección de Jesús, probablemente en los años 30, en y cerca de Jerusalén por el mismo círculo apostólico o círculos estrechamente relacionados, de

modo que aun las variantes de cada evangelista y sus colaboradores proféticamente dotados no quedan muy apartadas de ese medio; 2. *La fecha y proveniencia de Mc*: Los testigos del siglo II (Papías, el Prólogo, Ireneo y Clemente) concurren en asociar Marcos con Pedro. Probablemente Papías y ciertamente Ireneo y Clemente ponen la escritura de Marcos durante el ministerio de Pedro. La afirmación de Ireneo de que Marcos trasmitió su evangelio en Roma después de la marcha de Pedro a otra parte, apoya otra tradición: la de que Pedro se opuso a Simón Mago en Roma durante el reinado de Claudio, e.d., antes de 13-10-54. Ocasión separada de su visita final y ejecución bajo Nerón en 65-68. Hacia el 42 Pedro se retiró de Jerusalén (Hch 12, 17), probablemente a Cesarea, donde por unos años supervisó la organización y uso de episodios evangélicos para atender las necesidades de las comunidades petrinas. Después del intento de Calígula de poner su estatua en el Templo (40 d.C.) compuso el discurso apocalíptico. Pedro emparejó su actividad en Cesarea con ministerios h. 46 y 50 en Jerusalén y costa arriba hasta Antioquía. Pudo utilizar Antioquía como base de misiones en Asia Menor. Hacia el 51 misionó en Corinto (como Apolo y al parecer hermanos del Señor y Bernabé con Marcos). De aquí embarcó para Roma con Marcos. En Roma el 53-54 Marcos proporcionó una colección escrita de episodios evangélicos, ya usados en Cesarea y otras comunidades orientales. Vuelto a Palestina compuso la primera versión de su evangelio probablemente en Cesarea el 55-58 y mediados los 60 lo transmitió a las iglesias de Italia. En Cesarea en los últimos cincuenta hizo también accesible su obra a Lucas, que estaba allí durante la prisión de Pablo (58-60 d.C.); 3. *El origen y composición de Lc-Hch*: El autor de Lc-Hch fue Lucas, un participante ocasional de la misión paulina, que acompañó al apóstol en su visita de la colecta a Jerusalén y en su viaje para el juicio en Roma y que más tarde estaba con él en Roma durante su segunda prisión antes de su ejecución. Al componer sus libros usó diversas tradiciones de una serie de fuentes. Entre las fuentes puede identificarse Mc o documentos antecedentes, tradiciones Q en común con Mt y en parte con Mc, tradiciones jerosolimitanas incluyendo los relatos de la Infancia (Lc 1-2) y probablemente de la resurrección (Lc 24) y tradiciones comunes con Jn. Estas fuentes apuntan a una relación corporativa entre Lucas como partícipe de la misión paulina y otros colegas comprometidos con la misión de Santiago basada en Jerusalén, la de Pedro activo en Cesarea y la misión joánica, activa en Judea antes del 66. Lc es una clave importante para entender las relaciones entre las cuatro misiones. Si empezó a escribir en Palestina en 58-60 antes de su viaje a Roma (Hch 27-28) o en Roma el 61-63 o después de dejar a Pablo en Roma vuelto a oriente es cuestión abierta. Las fuentes de Hch, más conjeturables, apuntan a un uso cooperativo de tradiciones creadas en varios otros círculos apostólicos, reunidas principalmente en Cesarea y Jerusalén, aparte de una fuente antioquena que pudo conocer como participante en la misión paulina. El puesto de Lucas queda dentro de la misión paulina en los cincuenta y sesenta del siglo I: tiempo de cooperación, no sin tensiones, de las cuatro misiones apostólicas, que mostraron una unidad en medio de la diversidad que caracterizó el sector más importante

del cristianismo del s. I de donde provino nuestro NT; 4. *Tradiciones en las Cartas Pastorales*: La liberación de Pablo de su primera prisión romana es un hecho cierto (Harnack) y su viaje a España probable históricamente. Un ministerio paulino posterior a Hch 28 es la ocasión más probable y acaso la única históricamente convincente para su autoría de las Pastorales, con un secretario distinto y más influyente. En Roma y probablemente ya en Cesarea encontró tradiciones con un lenguaje soteriológico y de constitución eclesiástica, reminiscente de la iglesia de Jerusalén, que incorporó en sus cartas a Timoteo y Tito. Tras su liberación en primavera del 63 (¿y una visita al Egeo?), Pablo completó su proyectada visita a España; pero recibió graves noticias de sus iglesias en torno al Egeo y regresó pronto a esa área. Las cartas a Timoteo y Tito, virtuales manuales de tradición y comentario, substituyeron a las cartas a comunidades concretas en rápida sucesión probablemente el 64. Vuelto a Roma y antes de su martirio en 67-68 escribió 2 Tim; 5. *Una regulación para mujeres en 1Cor 14, 34-35*: Si 1Cor 14, 34-35 es apropiado a su contexto y coherente con las teología de Pablo ¿por qué ha sido traspuestas para seguir a 14, 40 en una serie de antiguos manuscritos o puesta al margen de 14, 33 en el Codex Fuldensis latino? Si Pablo empleó un secretario (1Cor 16, 21), él o el secretario pudieron hacer la adición al margen del manuscrito durante o justo después de su composición. La tradición manuscrita no permite considerarlo como una glosa postpaulina; 6. *F. Chr. Baur y su escuela*: Baur produjo una reconstrucción del cristianismo primitivo demasiado artificial y exegéticamente demasiado pobremente fundada como para servir de representación histórica viable. Si Baur falló, identificó muchos de los problemas que deben ser todavía confrontados y resueltos. Este volumen ha argumentado una alternativa a la reconstrucción de Baur, como base y estímulo para que pueda escribirse una historia del primitivo cristianismo liberado de la cautividad hegeliana en la que cayó el estudio del NT hace 150 años.

Tratamos de un libro, tan voluminoso como erudito, de un exégeta conocido —que se apoya en exégetas destacados (como A. von Harnack, J. B. Lightfoot, Th. Zahn, F. F. Bruce, W. Gasque, C. J. Hemer, I. H. Marshall, B. Gerhardsson, H. Riesenfeld, J. A. T. Robinson, O. Cullmann, M. Hengel, W. G. Kümmel, R. Riesner, etc.)—, publicado por una editorial científica de prestigio internacional. Un libro cuyos planteamientos y soluciones dejarán encantados a los que se atengan a una visión clásica, extremadamente conservadora, sobre los orígenes de la literatura neotestamentaria. Un libro que se presenta como alternativa a una ortodoxia crítica afianzada a lo largo de los últimos ciento cincuenta años y que dejará desconcertados, cuando no indignados, a los afianzados en estas posiciones. Un libro que no ha dado el salto desde la influencia de F. C. Baur a la de —a partir de la década de los 60 del siglo xx— W. Bauer, el sostenedor el pluralismo radical del cristianismo primitivo (ni siquiera citado) corroborado por las interpretaciones de la «escuela exegética americana», apoyada en los apócrifos: H. Koester (mencionado sólo dos veces, aunque el índice señale tres), J. M. Robinson (dos veces), Crossan (no citado), Hedrick (una vez, pero como editor), etc. Los planteamientos

de esta escuela, determinados por presupuestos históricos e ideológicos, no pasan muchas veces de conjeturas, sostenidas —eso sí— con gran seguridad e inmensa erudición. Puede que a Ellis le pase la misma aunque para llegar a conclusiones contrarias. También el da muchas veces interpretaciones sesgadas de los datos, que no tienen suficientemente en cuenta explicaciones alternativas. En uno y otros caso la imaginación es señora. Por dar un detalle: pase la hipótesis discutible de que san Pablo viajó a España; pero no creemos que la expresión «hasta el fin de la tierra» de Hch 1, 8; 13, 47 y su sentido en Estrabón sea razón suficiente para contar que san Pablo fundó una comunidad cristiana en Cádiz en la primavera del 63 (pp. 278-282). Y más cuando nuestro autor no sabe si la redacción de Hch fue antes o después del 63 (pp. 401-403). En contraste con la última moda exegética es llamativa la poca atención que Ellis concede a los apócrifos, aunque encuentra argumento en los *HchPabl* 9 para un segundo viaje del apóstol a Roma. En el índice temático no aparece ninguno de los evangelios apócrifos. El fallo de Baur, el de Bauer-Koester y el de Ellis quizá radique en los intentos de visiones globales construidas con exceso de confianza. Quizá haya que aplicar en los tres casos generales lo que Ellis dice de Baur. Son reconstrucciones del cristianismo primitivo demasiado artificiales y exegéticamente demasiado pobremente fundadas como para servir de representación histórica viable. Si bien el fallo general no quita al logro de la identificación de muchos de los problemas que deben ser todavía confrontados y resueltos.

En definitiva, la coexistencia de líneas interpretativas tan divergentes sirve de incentivo al exegeta para que ofrezca sus aportaciones con toda modestia. La exégesis es una ciencia que maneja un método tan riguroso y un instrumental tan preciso como, pongamos por caso, la meteorología; pero sus conclusiones pueden ser igualmente aleatorias.

Ramón Trevijano

St. E. Porter, *The Paul of Acts. Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 115 (Tübingen: Mohr Siebeck 1999) ix + 233 pp.

El capítulo 1 presenta brevemente los métodos y presupuestos de este estudio sobre el Pablo de Hch. No se trata de un estudio completo y a fondo de las varias dimensiones en que Pablo es descrito en Hch. Otros estudios han prestado más atención a rasgos referidos al contexto histórico que a Pablo mismo. Ha escogido analizar unos pocos pasajes discutiéndolos con detalle sin ceñirse a un solo tema. Lo que trata es de describir un carácter, Pablo, tal como es presentado de varios modos en Hch, a veces en relatos, a veces en discursos, a veces viajando. El principal mate-

rial para discutir estas cuestiones son los pasajes «nos», muchos discursos de Pablo y los sucesos que envuelven esas secciones. Cuestiones crítico-literarias —como las de las posibles fuentes usadas por el autor y la de la relación entre el Pablo de Hch y el Pablo de las cartas— se han planteado intermitentemente y en coyunturas cruciales. Pero la mayor parte de esta serie de estudios se concentra en cómo Pablo es pintado como un carácter literario, como un carácter en Hch. El capítulo 2 ofrece un *test* de si un método literario crítico tradicional (en conjunción con el criticismo redaccional moderno) puede proveer una explicación más convincente que otros métodos modernos de análisis para dar razón de ciertos fenómenos de Hch, en particular los pasajes «nos» y como se mezclan con una narración en tercera persona. El intento de combinar teología con un estudio crítico formal es también un elemento infrecuente en otros tratamientos de Hch. Una vez descrito el carácter de los pasajes «nos», se explora en el capítulo 3 la teología de esos pasajes y su relación con la presentación del carácter de Pablo. Hay algunas diferencias significativas entre el Pablo de los pasajes «nos» y el del resto de Hch. El capítulo 4 continúa este tipo de exposición examinando Pablo y el Espíritu Santo en Hch. Un tópico de más reciente discusión es el de la relación de la antigua retórica con el estudio de las cartas paulinas. En el capítulo 5 estudia esta cuestión desde un ángulo ligeramente diferente del usual. Comenzando con el reconocimiento básico de que el Pablo de las cartas es un epistológrafo y el de Hch un orador, suscita cuestiones planteadas por este análisis. En los capítulos 6 y 7 prosigue el análisis de la dimensión oratoria de los discursos de Pablo en Hch, dividiendo la exposición entre la de los discursos llamados misioneros y los llamados apologéticos. Explora la naturaleza de los discursos del carácter del Pablo orador revelado en Hch. El capítulo 8 puede parecer el más provocador de la obra pues, tras un breve análisis de Hch 21, concluye que hay una clara posibilidad de que los líderes de la iglesia de Jerusalén estableciesen un contexto de desconfianza en Pablo, que contribuyó indirectamente a su arresto. El capítulo 9 finalmente confronta las principales cuestiones críticas sobre la relación entre el Pablo de Hch y el de las cartas. Una serie de elementos de este estudio parecerán más bien tradicionales. No está convencido de que haya la gran separación entre el Pablo de Hch y el Pablo de las cartas que se ha afirmado. Los argumentos alegados para sostener las diferencias entre los dos no son concluyentes. Se explican suficientemente por ser Hch y cartas escritos de dos diferentes autores, con aspectos comunes que apuntan a un estrecho contacto entre los dos, incluyendo el uso por el autor de Hch de una fuente de primera mano, los pasajes «nos». El autor de Hch era una figura muy semejante a la figura tradicional de Lucas (si no Lucas mismo). El autor cree en la limitada capacidad productiva de la mayor parte de los métodos literarios practicados hoy día en los estudios neotestamentarios y pasa a una posición fenomenológica (o acaso «nueva crítica» o formalista) sin presentar una plena justificación de esta aproximación; pero considera que los ensayos presentados no precisan mayor justificación en este contexto. De mayor importancia es que no ha utilizado el próximo paso que cree hay

que dar en los estudios exegéticos del NT: varias formas de gramática funcional y de análisis del discurso basado socio-lingüísticamente. Estima que hay que continuar desarrollando una metodología explícita de «criticismo lingüístico» basado en los textos junto al criticismo basado históricamente, como se está haciendo en unos cuantos círculos. En otra parte ha definido el «criticismo lingüístico» como un encuadre interpretativo plenamente explicado lingüísticamente y no simplemente la adaptación de una selección de intuiciones de las lingüísticas modernas que pueden ayudar al exegeta en un punto particular.

El capítulo 2 analiza los pasajes «nos» de Hch como una fuente respecto a Pablo. Estos pasajes continúan siendo discutidos, tanto por su alcance para la cuestión de fuente y autor de la obra como para su fiabilidad. Las propuestas recorren toda la gama desde la tradicional que coloca al mismo autor de Hch en la escena de varios episodios importantes de la vida de Pablo, incluyendo el viaje por mar a Roma, hasta las varias propuestas literario redaccionales que niegan una correlación entre el autor de Hch y cualquier conocimiento histórico cuantificable respecto a los sucesos que reseña sobre Pablo y sus compañeros. Este capítulo analiza los pasajes «nos» de Hch sobre su trasfondo grecorromano, escrutando particularmente opiniones populares que relacionan los pasajes «nos» con varias tradiciones literarias griegas, incluso de antiguos historiadores. Concluye que estos pasajes proceden de una fuente previa escrita, usada por el autor de Hch, pero que probablemente no se origina con él. Ni los datos literarios bíblicos ni los extrabíblicos bastan para explicar el uso de la convención narrativa, primera persona del plural, en los llamados pasajes «nos» de Hch. No puede determinarse con certeza que haya detrás un testigo ocular o testigo de primera mano. Es más probable que el autor de Hch haya utilizado una fuente continua, independiente, probablemente descubierta en el curso de su investigación de los sucesos del cristianismo primitivo. Se pensó que esta fuente era interesante para el relato, aunque no era preciso que fuese de un testigo ocular. Nos falta información para responder a las cuestiones sobre autor, contexto original, lugar y tiempo de origen de la fuente. Una vez identificada la fuente el siguiente estadio de la investigación es estudiarla para lograr una comprensión mejor de los sucesos que se propone presentar, con atención especial a la perspectiva y teología de esos pasajes, especialmente en lo que revelan sobre el carácter y la conducta de Pablo. Los pasajes «nos» constituyen, pues, una fuente continua, independiente, utilizada por el autor de Lc-Hch. El autor ha intercalado este fuente en su propio relato o, mejor aún, usado este relato «nos» como la base o el encuadre para parte de su relato más amplio sobre la primitiva Iglesia, especialmente la segunda parte referida a Pablo. Los cinco pasajes «nos» (Hch 16, 10-17; 20, 5-15; 21, 1-18; 27, 1-29; 28, 1-16) forman un total de 82 versículos de relato de viaje por tierra y mar que lleva a Pablo y sus compañeros de Troas a Roma.

El capítulo 3 desarrolla la teología y la perspectiva de los pasajes «nos» en Hch y el retrato de Pablo. En primer lugar, puesto que constituye un fuente continua, que probablemente (aunque no necesariamente) cuenta

con un autor distinto del de Lc-Hch y posiblemente con un testigo ocular o, por lo menos, de primera mano, vale la pena intentar reconstruir la teología y perspectiva de esta fuente. En segundo lugar, se exploran las razones teológicas y similares de la selección de estos pasajes por Lucas y como se relacionan con los variados intereses de Lucas y en especial su intentos por pintar a Pablo. Parece que la fuente «nos» presentaba un relato de Pablo que resultaba atractivo para Lucas, aunque en muchos aspectos significativos difería de su propia perspectiva, y pudo proveerle del encuadre estructural para construir su relato más amplio sobre el avance de Pablo y el evangelio hasta Roma.

El capítulo 4 enfoca a Pablo y el Espíritu Santo en Hch. Pese a los muchos estudios sobre el libro de los Hechos y sobre el papel y función del Espíritu Santo, hay pocos sobre el Espíritu Santo en Hch; y menos sobre el Espíritu Santo en la cuádruple estructura de la sección paulina del libro. Hay relativamente menos referencias al Espíritu Santo en la parte segunda o paulina de Hch en relación a la primera; pero su importancia es inversamente proporcional a su frecuencia. El Espíritu Santo queda presentado como activo en jalones significativos del ministerio paulino y de un modo que nota el papel del Espíritu, más que subrayar o describir fenómenos más sensacionales. Hay cierta consistencia entre el papel del Espíritu Santo en relación al Pablo de Hch fuera de los pasajes «nos» y el carácter de Pablo visto en esos pasajes. Es difícil decir si esto denota una mano editorial común o una concepción común de Pablo. Sin embargo, a la luz de la difundida mención del Espíritu Santo en el resto de Hch, incluyendo su compromiso activo en episodios de Hch 2, 5 y 10, esta relación parece haber sido una en la que el Espíritu juega un papel significativo aunque cambiado: presente en la mayoría de los acontecimientos cruciales, pero actuando con los comprometidos en ellos, Pablo y otros, para cumplir el propósito divino.

El capítulo 5 se pregunta por Pablo como epistológrafo y retórico. Extrae implicaciones para el estudio del Pablo de Hch. Nuestro conocimiento de Pablo proviene de dos fuentes principales: las cartas y Hch, que no son fuentes de la misma clase. De hecho mucho de lo que se asume tácitamente como conocimiento fidedigno de Pablo depende de Hch y la ciencia crítica ha planteado cuestiones sobre su exactitud; en particular sobre los aspectos de la vida y experiencia de Pablo conocidos sólo por Hch. Esa ciencia crítica duda aún más de sus discursos públicos según Hch. Esto plantea importantes cuestiones sobre la relación entre el Pablo de Hch y el Pablo de las cartas. El Pablo de los discursos y el Pablo escritor de cartas, ¿son compatibles o excluyentes? Hay quienes concluyen que Pablo el retórico se encuentra tanto en sus cartas como en sus discursos de Hch. En cambio nuestro autor sostiene que no podemos encontrar en las cartas a Pablo el rétor antiguo, porque al escribirlas Pablo era un escritor de cartas y hacer esto era algo diferente de ser un orador en el mundo grecorromano. Por las cartas no podemos examinar a Pablo como retórico. Por Hch sí y no; pues, por un lado, es muy discutible que tengamos acceso directo a Pablo el componedor de discursos por

dos razones. La primera es la relación muy discutible en la antigua historiografía entre pronunciar discursos y reseñarlos en obras literarias posteriores. La segunda es que lo que encontramos en Hch no son discursos paulinos completos sino a lo más sumarios posteriores o discursos recordados. Con estas reservas se pueden examinar los discursos de Hch en términos de su presentación por el autor del libro. Aunque los discursos pueden tener su origen en el Pablo histórico y reflejar el contexto de lo dicho por él, el análisis retórico es el de los discursos en cuanto configurados y presentados por el autor de Hch.

El capítulo 6 analiza la dimensión argumentativa de los discursos misioneros de Pablo en Hch. Tras una breve discusión del objetivo de los discursos en Hch, analiza los grandes discursos misioneros de Pablo. Los tres discursos misioneros tienen una serie de elementos comunes en su estructura. Algunos de ellos se encuentran en otras partes de Hch, pero una serie de ellos, incluyendo términos de interpelación y la estructura y modelado del argumento, parecen más particulares a estos discursos paulinos. Estos rasgos sugieren o que el autor de Hch ha configurado sus discursos con los procedimientos apropiados para crear una persona de Pablo o que ha dispuesto de alguna información, posiblemente histórica, respecto a Pablo y ha incluido este material en los puntos apropiados. El análisis de Rom 1, 18-32 en relación con Hch 14, 15-17 y 17, 22-31 sugiere mayor coherencia teológica entre los dos cuerpos de material de lo que suele admitirse.

El capítulo 7 hace lo mismo con los discursos apologéticos o defensivos. Según Schneider son cuatro: Hch 22, 1-21; 24, 10-21; 26, 2-23 y, posiblemente, 28, 17-20. Hay una serie de rasgos argumentativos comunes en estos discursos que requieren un comentario para conseguir un cuadro de la estrategia argumentativa de Pablo. El Pablo de Hch construye su caso en torno a Dios que actúa en el mundo, da testimonio de sí y ha resucitado a Jesús de los muertos; pero Pablo es también visto en los discursos de Hch como un hombre de increíble complejidad y destreza argumentativa. Si comparamos el carácter de Pablo en Hch con el carácter del Pablo histórico (en la medida en que lo conocemos) y con la clase de persona que debió ser para escribir lo que escribió y realizar lo que hizo, acaso se diluyan más las líneas de demarcación entre uno y otro. El Pablo apóstol de Cristo, que lleva consigo la triple herencia del mundo antiguo (judía, griega y romana) emerge como más real que cualquier otra personalidad conocida de su generación.

El capítulo 8 se concentra en Hch 21, 17-26 y Pablo. Se pregunta si Pablo es aquí el hombre para todo tiempo o el hombre traicionado por sus amigos. Uno de los conceptos significativos para la comprensión de Lc-Hch es el tema de la salvación. Pablo, manteniendo su amor por Israel y recordando que Dios quiere conducirlo a la salvación, ilustra en Hch lo que articula en sus cartas (1Cor 9, 19-20). El resultado es una inconsistencia en su conducta, entre su práctica de la Ley en unos contextos y en otros no. Al rechazarle los judíos, tanto los cristianos como los no cristia-

nos, Pablo pasa a predicar abiertamente y sin obstáculos en Roma a los gentiles (28, 20-32).

El capítulo 9 compara el Pablo de Hch y el Pablo de las cartas. Señala algunas concepciones comunes y algunos equívocos. El retrato de Pablo ganado de Hch y de sus cartas ya no es objeto de seria disputa como lo fue en otro tiempo entre los estudiosos. En el siglo XIX, debido en buena parte a la obra de F. C. Baur, se introdujo el escepticismo respecto a la fiabilidad de Hch como temprano documento histórico. Hacia el cambio de siglo mucho de ese escepticismo fue contrarrestado por los ambiciosos y aventurados descubrimientos de W. Ramsay, seguido por estudiosos como F. F. Bruce, W. Gasque, I. H. Marshall, R. Riesner y acaso más significativamente C. Hemer. Esta sigue siendo la tendencia en gran parte de la ciencia clásica. Sin embargo, a lo largo del siglo la ciencia bíblica alemana ha ignorado con frecuencia la producción en inglés y ha continuado desarrollando la disyuntiva entre el Pablo de Hch y el Pablo de las cartas (E. Haenchen, P. Vielhauer), con influencia en el ámbito de lengua inglesa. Las conclusiones de este capítulo son tradicionales. La primera es que los argumentos ordinarios dirigidos en defensa de las diferencias entre el Pablo de Hch y el de las cartas respecto a su persona y obra, una vez analizados al detalle no apuntan a contradicciones significativas. La segunda es que los argumentos corrientes respecto a las diferencias teológicas entre el Pablo de Hch y el de las cartas analizados de nuevo en detalle no son concluyentes para esa hipótesis. Puede haber diferencias de énfasis y enfoque, pero no fundamentan contradicciones. No son tales como para forzar a las conclusiones reclamadas por Haenchen, Vielhauer y sus seguidores, Si las diferencias señaladas no son tan claras, ¿cómo dar cuenta de las semejanzas? Se puede explicar de diversas maneras, pero ninguna de ellas es decisiva. La hipótesis de una dependencia de las cartas no es suficiente. Otra explicación más probable es que el autor de Hch tuvo alguna forma de contacto estrecho con Pablo y sus creencias. Las diferencias entre ambos son las que pueden esperarse entre dos autores diferentes que escriben sobre el mismo acontecimiento. La posibilidad de diferencias se agudiza por el uso de géneros diferentes —narrativo frente a epistolar— y de objetivos literarios diferentes: como es el contar la historia del primitivo cristianismo o el de atender problemas de una comunidad eclesiástica local.

El autor se ha concentrado en las secciones «nos», los discursos, misionales o apologeticos, de Pablo en Hch (de los que ha analizado la dimensión oratoria) y los relatos en torno a unas y otros y ha explorado la teología de esos pasajes. Llega así a través de precisos análisis a conclusiones, que sin serlo enteramente, son bastante tradicionales. Continúa la línea historicista de reacción a F. C. Baur abierta por W. Ramsay y continuada por destacados exegetas hasta hoy, en contraste con la ortodoxia crítica extremada de Haenchen y Vielhauer. Lo que suscita una vez más la cuestión de si esas conclusiones no tenían bases más sólidas que otras brillantes hipótesis muy a la moda que por un tiempo parecieron desplazarlas. Parece haber mostrado que no está justificada la brecha

abierta entre el Pablo de Hch (una figura literaria) y la personalidad histórica del Pablo de las cartas. Aunque por nuestra parte no vemos tan claro como el autor que por las cartas no podamos examinar a Pablo como retórico; puesto que también en sus cartas Pablo muestra su formación y habilidades retóricas.

Ramón Trevijano

J. G. Cook, *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Studien und Texte zu Antike und Christentum, 3 (Tübingen: Mohr Siebeck 2000) xvi + 385 pp.

En una primera sección el autor expone la crítica de Celso al Nuevo Testamento y el primitivo discurso cristiano. Desde su perspectiva estaba claro que Celso tendría problemas con la creencia cristiana en la encarnación y de ahí en adelante. El Dios de Celso no se encolerizaría nunca con la gente, porque Dios se cuida del universo, que es completo y perfecto. Tampoco podía aceptar que ese Dios enviara a su Hijo con amenazas. En el Dios de Celso no cabían ni encarnación ni pasión. Es probable que Celso viese su obra y su filosofía como una refutación definitiva del cristianismo y su base (el AT y el NT). No le parecía convincente el uso primitivo cristiano del AT para confirmar la fe en Jesús. La disgustaban las Escrituras hebreas y las clasifica como míticas. Su ataque al uso cristiano del AT es doble: primero, las Escrituras hebreas no son dignas de interpretación alegórica por ser mitos estúpidos; segundo, aun en el caso de que se reconociese al AT como un texto digno, no provee base para creer que Jesús cumplió las profecías del AT. Celso no se acerca a los textos del NT con la cuchilla afilada de un Porfirio. Como éste rechaza la alegoría de textos cristianos, pero a diferencia de éste no pierde tiempo en la búsqueda de contradicciones internas. Su aproximación es más impresionista y global. Le gusta hacer comparaciones entre Jesús y figuras del panteón helenístico utilizando trazos de brocha gorda, mientras que Porfirio tiene un sentido más fino del detalle. Orígenes no nos explica (y seguramente no sabía) cómo Celso tuvo acceso a una serie de Escrituras cristianas. La fuente pudo ser un conocido cristiano o un magistrado que había confiscado los textos. En todo caso es difícil imaginarse a Celso metiéndose entre los textos con el sentido de Porfirio para el detalle exegético. Celso piensa teniendo en mente escenas narrativas: Jesús que reúne una pequeña banda de marineros y recaudadores (incluso un traidor); Jesús que lleva una vida miserable y muere miserablemente; Jesús que bebe hiel; Jesús que practica la magia en Egipto. Una vida de Jesús que de ningún modo es el cumplimiento de las gloriosas esperanzas para un gobernante futuro expresadas por los profetas de Israel. Celso lleva adelante su ataque usando su filosofía platónica como su armadura y armas.

La furia desatada por los líderes cristianos contra el *Contra Christianos* de Porfirio es una indicación de lo bien que hizo éste su obra. De todas las obras escritas contra los cristianos parece haber sido la que suscitó más respuesta, tanto intelectual como políticamente. No cabe esperar que haya sobrevivido algún manuscrito de su libro, aunque en la edad moderna hubo quienes pretendieron que había copias de las réplicas de Metodio y Eusebio a Porfirio en bibliotecas monásticas. El fragmento que se encuentra en Teofilacto prueba que alguna parte del libro sobrevivió hasta entrada la Edad Media. De los autores aquí presentados, Porfirio parece haber sido el que más escribió contra las Escrituras cristianas. Eusebio (*HE VI 19, 9*) ha conservado un largo fragmento de la obra de Porfirio en que éste se opone a la interpretación de los escritos de Moisés por alegoristas como Orígenes. Porfirio veía una oposición entre cristianismo y filosofía. Tenía en baja opinión las Escrituras judías. En lugar de dejarlas de lado, intérpretes como Orígenes se embarcan en una forma absurda de interpretación. Lo absurdo no es el alegorismo en sí sino el usar la alegoría para escritos llanos, para crear enigmas llenos de misterios ocultos. En los escritos de Moisés no caben tales significados ocultos. Sin embargo da su propia interpretación alegórica de Dn 12, 1-3 para contrarrestar la doctrina cristiana de la resurrección: los resucitados de Daniel son los que defendieron la ley bajo la opresión de Antíoco. Porfirio no sólo contraponen la filosofía al cristianismo, sino que identifica a este con un modo ilegal de vivir. Porfirio (o el pagano de Macario) atacó muchos de los mismos textos que Orígenes alegorizó. El que muchos de sus otros escritos hayan sobrevivido a la Antigüedad es también una señal de la veneración en que le tenían algunos intelectuales y escribas cristianos. La destreza lógica de Porfirio le ayudó a encontrar contradicciones, o aparentes contradicciones, en los textos cristianos. Su destreza histórica le capacitó para descubrir problemas tales como lo poco plausible del inmediato seguimiento de los discípulos a Jesús cuando éste los llamó o la combinación de Is y Mal en Mc 1, 2-3. Sus habilidades filosóficas le capacitaron para construir dilemas como los que usó contra la resurrección de Lázaro y Jesús y contra el concepto de logos en cuanto aplicado a Jesús. Además de la consternación que estas habilidades argumentativas causaron en la comunidad cristiana, si Porfirio puso su obra a punto para que se usase en la Gran Persecución, se puede entender en parte la furia de los quemadores de libros que no dejaron que sobreviviesen sino pequeños fragmentos de su composición.

El *Apocriticus* de Macario Magnes contiene los comentarios más amplios hechos por un pagano sobre el NT que haya sobrevivido desde la antigüedad. Es un diálogo entre un cristiano y un pagano, en el que el pagano presenta una serie de cuestiones (de seis a diez) que son respondidas por el apologista cristiano. Un diálogo ficticio que puede compararse con *Las consultas del cristiano Zaqueo y el filósofo Apolonio*, en que el cristiano persuade al pagano para que se haga cristiano y monje. El Apocrito es de importancia excepcional por la mucha exégesis pagana del NT que no puede encontrarse en otro lugar. Porfirio es probablemente la fuente de muchas de las objeciones que Macario atribuye a su filósofo anó-

nimo. Macario pudo haber usado una o más de las refutaciones de Porfirio escritas por gente como Apolinario o Metodios. Es probable que usase también algunas objeciones de otros paganos tales como Juliano o Hierocles. El filósofo es una construcción artificial, pero basada en objeciones reales de gente como Porfirio. En comparación con otros autores estudiados en este libro es en el filósofo anónimo donde se encuentran la mayor parte de las citas del AT y del NT. Muestra su finura para los detalles exegeticos —probablemente un rasgo de Porfirio. Los fragmentos atribuidos a Porfirio no son lo suficientemente amplios para decirnos cuánta Escritura citó Porfirio. Como Porfirio, el filósofo disfruta construyendo dilemas o sacando a luz contradicciones. Su interés filosófico incluye la defensa del politeísmo y el culto de las imágenes. A sus ojos el concepto de resurrección era incoherente. Le turbaba el poder de persuasión ejercido por cristianos que usaban textos como Jn 6, 54 y el del discurso de Pablo. Disfrutaba sacando consecuencias absurdas de los textos cristianos. Por ejemplo, veía implicado en Lc 5, 32-34 que quienes se apartan de las palabras cristianas no precisan curación y son justos. Veía implicado en Mt 11, 25 que es mejor desear ignorancia y falta de sentido. No se arredra en acusar a Jesús de embriaguez porque llamó a Pedro «Satán» y le hizo fundamento de la Iglesia. Se saca la impresión de que pensaba que su educación y formación filosófica hacían del NT un objetivo fácil para sus poderes críticos.

Hierocles escribió una obra en dos volúmenes, titulada *El amante de la verdad*, dirigida a los cristianos por el tiempo en que empezó la Gran Persecución en febrero del 303. Obra en la que sostenía la comparación entre Apolonio de Tiana y Jesús. Le gustaba usar la ley y la razón para derribar la fe cristiana. Es un filósofo que escribe a los cristianos para ayudarles a encontrar su camino fuera de la fe y así librarse de la brutal persecución. Su método de señalar contradicciones en las Escrituras es semejante al de Porfirio. Para desacreditar las Escrituras, Hierocles atacó las fuentes. Acusó a Pedro, Pablo y otros discípulos de sembradores de falsedad. La acusación a los discípulos de brutos e ignorantes era un tópico en el ataque pagano al cristianismo. Uno de los aspectos más interesantes del texto es la estrecha relación entre el contexto cultural (la Gran Persecución) y la contra propaganda del *Discurso amante de la verdad*. Se nota que el paganismo sentía el poder de persuasión cristiano y necesitaba encontrar medios para evacuar la amenaza. El intento de Hierocles de salvar a los cristianos de su fácil credulidad ha de verse a la luz de la violencia que estaba pronto a practicar contra gente cristiana. Seguramente tuvo algunos éxitos modestos con su intento de convencer a algunas personas inteligentes de que la creencia en la divinidad de Cristo no era una posición racional, si se puede atribuir al texto de Hierocles algo de la fuerza del *Contra Christianos* de Porfirio. Algunos de los más vulnerables a la argumentación de Hierocles serían intelectuales como el amigo para el que Eusebio escribe el *Contra Hieroclem*. Por cierto que la solución fácil que tiene Hierocles para los obstinados era la tortura o la muerte. Quedan por resolver algunos problemas histórico literarios, como la identidad de ese «Eusebio». Si no era Eusebio de Cesarea se explica mejor que no mencione

a Hierocles como perseguidor en la *HE*. Si está en lo cierto, Hierocles fue el primero en hacer una comparación sistemática entre Apolonio de Tiana y Jesús; pero el resto de su material aparentemente viene de autores como Celso. La acusación de magia había perdido toda su fuerza al ser usada por paganos y cristianos unos contra otros. Los comentarios de Lactancio sobre el intento de defender la religión romana y el encomio del Dios Supremo por parte de Hierocles muestran que ambos defendían la cultura helenística.

Aunque el emperador Juliano el Apóstata no tenía la destreza filológica e histórica de Porfirio, sus dotes literarias eran formidables. Su propia conversión al paganismo y su *Contra Galilaeos* son un importante ejemplo del contexto cultural de las obras escritas contra las Escrituras cristianas. Mientras que Celso, Porfirio y Hierocles habían escrito durante el tiempo de las persecuciones del cristianismo, Juliano escribió cuando, al menos desde su punto de vista, había aún una oportunidad de invertir el progreso del cristianismo post-constantiniano. Él se sentía la prueba viviente de que uno podía liberarse de las tinieblas del error y volver a la luz del paganismo. Sabía que para detener el progreso del cristianismo tendría que atacar sus fuentes y arguyó que los evangelios eran ficciones compuestas por malicia. El sumario de la obra de Juliano hecho por Libanio deja claro que el ataque de Juliano iba contra el libro en que se reclama que el Palestino es dios e hijo de dios. La cristología descrita por Libanio (la identidad de Jesús como Hijo de Dios) era el foco primario del ataque de Juliano. Argüía que el AT no apoyaba pretensiones cristológicas. Juliano (como Porfirio) encontraba ocasionalmente contradicciones en los textos del NT y apuntaba en particular que la cristología de Jn no podía encontrarse en el resto del NT. Argumentaba además que la creencia cristiana no hacía a la gente mejor, mientras que había textos helenísticos que lo lograban.

Los paganos que leyeron el NT no sacaron una impresión favorable. Es inútil buscar comentarios positivos en los autores arriba señalados. Ninguno expresó la admiración por el NT que se encuentra en un fragmento de Amelius, alumno de Plotino. Ocasionalmente se encuentra un comentario (como en uno de los oráculos de Porfirio) sobre Jesús como devoto o sabio, pero mezclado con ataques masivos al error cristiano. El contexto político de las obras contra el NT, ilustra la importancia de la discusión entre helenismo y cristianismo. Conscientemente o no estos autores estaban dando armas a los magistrados que optaban por dar muerte a cristianos. El hecho de que algunos filósofos paganos dedicasen tanto tiempo a la refutación del NT no era meramente un ejercicio intelectual. El trasfondo de la mayor parte de las obras presentadas es que el NT, y en consecuencia la predicación cristiana, eran peligrosos por su capacidad para reclutar gente para el movimiento cristiano. Los autores paganos eran muy conscientes de que para parar el movimiento cristiano se debía mostrar que el NT era falso. Estaban genuinamente interesados por la verdad y por ello arguyen que los evangelios eran ficciones. El ataque contra la verdad narrativa de los textos evangélicos ha de verse a la luz de la concien-

cia pagana del poder persuasivo de la proclamación cristiana. Usaron la crítica literaria (p.e. encontrando contradicciones), metodologías históricas (p.e., Galilea no es un mar), retórica (especialmente vituperación y protréptica), presupuestos filosóficos helenísticos (p.e. la eternidad del universo) y éticos (p.e. Jesús no debió matar la piara de cerdos) para atacar al NT. Que al final fracasasen dice menos de su habilidad como filósofos que del extraordinario poder de persuasión de los antiguos textos y proclamación cristiana.

Nuestro autor ha estudiado a fondo un tema de gran interés al que no se había prestado suficiente atención. Es probable que aun expertos en historia de la Iglesia, de la exégesis y de la teología tengan sólo un conocimiento manualístico del ataque al cristianismo por parte de la «inteligencia» pagana. Se pueden conocer los nombres de Celso, Porfirio, Juliano y poco más. Como ha mostrado J. G. Cook con gran erudición el panorama es más amplio y merece mayor atención. Es un libro que viene a colmar una notable carencia y logra hacerlo con riguroso método, fino análisis y clara exposición. Merece parabienes.

Ramón Trevijano

2) MORAL

J.-R. Flecha, *La fuente de la vida. Manual de bioética* (Salamanca: Ediciones Sígueme 1999) 458 pp.

El lector tiene delante una obra sobre bioética, publicada por un autor conocido en múltiples ámbitos de la vida de la Iglesia, de la sociedad y de la enseñanza teológica: pertrechado de un gran coraje, tan pronto pronuncia conferencias y colabora con la Asociación Internacional de bioética como asesora en diversos estamentos de la Iglesia española y romana; en ocasiones le vemos participando en foros internacionales (Lovaina, Washington, Chile, Japón, etc.) como nacionales; es asidua su presencia y cercanía intelectual en la Asociación Internacional de Enfermeras (Salus Infirmorum) como su relación con los miembros de los Foros médicos. Sus clases magistrales en la Universidad Pontificia de Salamanca no le impiden acercarse al interior del espíritu de aquellos que se encuentran con él en el ámbito de unos ejercicios espirituales o de una orientación personal que atañe al espíritu o al mundo de los negocios.

Si parto de esta constatación laudatoria de la persona del autor es porque este libro no se entendería sin ese contexto de amor a la vida y de