

## 1) SAGRADA ESCRITURA

James M. Robinson - Paul Hoffmann - John S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters 2000) CVII + 581 pp.

Esta obra es el resultado de los trabajos realizados por un grupo internacional de expertos que, desde 1985, viene reuniéndose periódicamente bajo la denominación de «Proyecto internacional Q» (International Q Project = IQP) para poner en común sus investigaciones sobre la reconstrucción del texto de Q.

La mayor parte del libro (562 pp.) está dedicada a presentar la reconstrucción del texto de Q a partir de los paralelos de los evangelios de Mateo y Lucas, principalmente. Esta reconstrucción va acompañada de una serie de notas críticas, a las que sigue la traducción a tres lenguas modernas (inglés, alemán y francés). El texto está dispuesto en páginas enfrentadas, y en el conjunto de cada dos páginas la mitad superior contiene los elementos que justifican la reconstrucción del texto, y la inferior la traducción del mismo y de los paralelos más importantes.

En la parte superior de las páginas enfrentadas encontramos un encabezado, que incluye la cita y el título del dicho o agregado de dichos que se va a reconstruir, ocho columnas con diversos paralelos, y una serie de notas críticas. El encabezado, que adopta la forma ya generalizada de citar Q con esta sigla y la referencia al capítulo y versículo de Lucas, proporciona al lector numerosas pistas acerca del nivel de fiabilidad de la reconstrucción gracias a la utilización de diversos estilos de letra y de siglas. Las ocho columnas, que recogen los paralelos pertinentes para la reconstrucción en sus lenguas originales (griego y copto), son, sin duda, el elemento central. El eje de lectura es la cuarta columna comenzando por la izquierda, pues es en ella donde se encuentra la reconstrucción de Q. A izquierda y derecha de ella se despliegan tres columnas que recogen los paralelos sinópticos, según este orden: paralelo de Mateo y de Lucas que contiene el

texto de Q (cols. 3 y 5, respectivamente), otros paralelos de Mateo y de Lucas (cols. 2 y 6), paralelos de Marcos al texto de Mateo y de Lucas (cols. 1 y 7). La col. 8 queda reservada para los paralelos del Evangelio de Tomás y otros paralelos significativos. Este esquema se observa con una sabia flexibilidad, de modo que cuando los paralelos pertinentes para la reconstrucción son otros, éstos aparecen ocupando las columnas habitualmente reservadas a los ya mencionados. En las cols. 3, 4 y 5, y muy especialmente en la 4, que como ya he dicho es la que contiene el texto de Q reconstruido, encontramos además una serie precisa de siglas que permiten descubrir a primera vista las lagunas y los añadidos de los diversos paralelos, así como referencias a las notas críticas que se encuentran debajo de las columnas. Son notas en general muy breves, que en numerosas ocasiones remiten a las sesiones de evaluación llevadas a cabo por el IQP, y aportan algunos datos fundamentales para justificar las opciones tomadas en la reconstrucción.

La parte inferior de las páginas enfrentadas tiene por objeto presentar los resultados de una forma más intuitiva. Debajo de las notas críticas antes mencionadas encontramos cuatro columnas resaltadas, que contienen, de izquierda a derecha: el texto de Q reconstruido con las siglas imprescindibles, y las traducciones inglesa, alemana y francesa del mismo. En aquellos casos en los que existe paralelo en el Evangelio de Tomás, este se encuentra también en cuatro columnas: traducción griega del texto copto, seguida de su traducción al las tres lenguas antes mencionadas.

Esta parte central de la obra se completa con una serie de ayudas para su utilización y de complementos. Entre las primeras hay que resaltar los datos técnicos sobre la sinopsis (LXXII-LXXIX), la explicación de las siglas y de la disposición de las páginas (LXXX-LXXXVIII). Y entre las segundas, la extensa «Historia de la investigación sobre Q» de J. Robinson (XIX-LXXI) y las interesantes notas críticas al texto (XC-CVI). También resulta muy útil la concordancia preparada por J. Kloppenborg, que se encuentra al final (pp. 563-581). La «Historia de la investigación sobre Q» no es una historia de la investigación general sobre todos los aspectos estudiados en torno a Q, sino que se centra en el aspecto más pertinente para la presente obra: los intentos de reconstrucción de Q y su posibilidad. Desde esta perspectiva pasa revista a las diversas maneras de entender el Documento Q desde que fuera postulada su existencia a mediados del siglo XIX, y se detiene especialmente en los últimos treinta años, subrayando la importancia del análisis redaccional de los evangelios como presupuesto para una reconstrucción crítica del texto de Q.

En palabras de sus editores esta reconstrucción de Q «está destinada a ser un instrumento básico para el estudio de Q en el futuro» (p. XIII). Es, sin duda, una pretensión justificada, si tenemos en cuenta el minucioso trabajo sobre el que se asienta esta reconstrucción. Baste mencionar a este respecto la serie de volúmenes que el IQP comenzó a publicar en 1996 bajo el título «Documenta Q» en la misma editorial en que ahora aparece esta edición crítica. Han aparecido ya cinco de ellos (Q 11, 2b-4 y Q 4, 1-13. 16 en 1996; Q 12, 49-59 y Q 12, 8-12 en 1997; y Q 22, 28.30 en 1998), en los que los miembros del IQP han reunido casi todo lo que se ha escrito acerca

de los versículos estudiados, junto con una valoración de todas las opiniones a favor y en contra de su inclusión en Q y una propuesta de reconstrucción. Consultando estos volúmenes, uno se percata del alto nivel científico de esta empresa sin precedentes en la investigación sobre Q. Podrá discutirse esta o aquella reconstrucción concreta, pero nadie podrá negar a este grupo de estudiosos el mérito de haber producido una obra que será por mucho tiempo punto de referencia para los estudios sobre Q y sobre la tradición evangélica en general.

Con todo, una vez reconocido el mérito y la enorme utilidad de esta obra, considero necesario añadir dos observaciones que ayuden a matizar la naturaleza y el valor de la reconstrucción de Q que se nos ofrece. La primera tiene que ver con la naturaleza de «edición crítica», que los editores le atribuyen. Y la segunda con la pregunta de en qué sentido es posible reconstruir el texto de Q.

La obra se presenta con la pretensión de ser una «edición crítica», y esto supone una enorme novedad sobre anteriores reconstrucciones de Q. La reconstrucción de A. Polag, por citar la más difundida y utilizada hasta ahora (*Fragmenta Q*. Textheft zur Logienquelle, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982), no utiliza en ningún momento esta terminología que pertenece al campo de la crítica textual. Si por «edición crítica» entendemos, como es habitual, la reconstrucción de un texto (antiguo) a partir de los diversos manuscritos o versiones existentes, hemos de precisar en qué sentido puede decirse que esta nueva reconstrucción de Q puede denominarse así con propiedad, máxime cuando los editores dan explícitamente a este término el significado que tiene en el campo de la crítica textual, y por tanto declaran su pretensión de hacer algo similar a lo que se hace cuando se edita un texto antiguo. Es cierto que ellos utilizan la expresión de forma analógica, pero el hecho de haberla incluido en el título puede inducir a confusión.

Es evidente que al emprender la tarea de reconstruir el texto de Q no nos encontramos en la misma situación que cuando se trata de reconstruir el texto crítico de los evangelios, por poner un ejemplo cercano y más conocido. En el segundo caso contamos con manuscritos que fueron copiados con la intención de ser fieles al texto que copiaban. El caso de Q es muy diferente. Para empezar, no debe olvidarse que Q es una hipótesis, una hipótesis sólida y bien fundada, pero una hipótesis, ya que no consta su existencia por tradición manuscrita. En todo caso, aun considerando muy probable que este documento existiera y fuera utilizado por Mateo y Lucas, lo que encontramos en estos dos evangelios no es una copia fiel de dicho manuscrito, sino una versión bastante reelaborada en algunos casos, que hace la tarea de su reconstrucción mucho más compleja que la de un texto a partir de diversos manuscritos. La distancia entre un texto del que tenemos manuscritos y Q, es la misma que existe entre los evangelistas, que son verdaderos autores de sus obras y muestran gran libertad a la hora de utilizar sus fuentes, y los copistas, que aún teniendo cierta libertad para modificar el texto, no se consideraban autores de las obras que copiaban, sino reproductores de las mismas.

Ahora bien, si por «edición crítica» entendemos una reconstrucción fundada en un detenido examen y comparación de todos los paralelos, y una valoración de los mismos, entonces es necesario reconocer que esta edición de Q supera con mucho a todas las anteriores. Puede decirse, incluso, que es algo más que una edición crítica, por cuanto las informaciones y habilidades que se requieren para realizar esta reconstrucción son, si cabe, más complejas que las que requiere una edición crítica.

La segunda observación se refiere a una cuestión más de fondo, pues toda reconstrucción de Q plantea la cuestión de si tal empresa es en realidad posible y en qué sentido. Los editores, que se encuentran sin duda entre los mejores especialistas de Q en todo el mundo, conocen bien esta objeción. Una cosa es que Q existiera y que podamos conocer básicamente su contenido, y otra distinta es hacer una reconstrucción precisa del mismo. Las dificultades comienzan al constatar que muy probablemente Mateo y Lucas no conocieron la misma versión de Q. La analogía de los manuscritos del NT es muy ilustrativa, pues entre los más de cinco mil que se han conservado, no se encuentran dos que sean exactamente iguales. Si tenemos en cuenta que los copistas de los manuscritos del NT tenían interés en ser fieles a los originales que copiaban, y que muy probablemente esto no era tan importante para los copistas de Q, hemos de pensar que las copias del Documento Q que utilizaron Mateo y Lucas diferían entre sí más que los manuscritos de los evangelios.

Los editores de esta obra son, como digo, conscientes de esta dificultad, y por eso afirman que su intención consiste en reconstruir un texto «arquetípico», es decir, un texto formado por los elementos que contendría la versión más antigua de Q, que habría llegado a Mateo y Lucas en dos recensiones diversas. Conviene advertir que este planteamiento está determinado por los mismos condicionamientos culturales que han dominado la crítica textual en los últimos siglos. La crítica textual del Nuevo Testamento es una ciencia nacida y cultivada en el norte de Europa, que reproduce la inclinación de la cultura alpina hacia la pureza incontaminada. En el caso de la crítica textual esta inclinación se traduce en la búsqueda del «texto» original (Urtext). Los críticos textuales han olvidado con demasiada frecuencia que el Nuevo Testamento fue escrito en el seno de la cultura mediterránea, más inclinada al mestizaje que la cultura alpina. Sabemos que tanto en el Judaísmo como el Cristianismo coexistieron diversas versiones de un mismo texto sin ningún problema, y podemos decir que la preocupación por un el texto original, o arquetípico, es ajena a los editores y transmisores de Q. Es importante tener esto en cuenta para no caer en la ilusión de pensar que una reconstrucción de Q es una reproducción del «texto» de Q. Los editores de esta obra son conscientes de que su reconstrucción tiene carácter hipotético, pero la insistencia en la reconstrucción literal puede llevar a quienes la utilicen a pensar que se trata efectivamente del texto de Q.

El mestizaje textual que caracteriza a la cultura mediterránea antigua deja pendiente una tarea, que valdría la pena emprender con el rigor con el que ha sido realizada esta reconstrucción del texto arquetípi-

co de Q: reconstruir las dos versiones de Q que subyacen en el texto de Mateo y de Lucas. La perfección alcanzada por la crítica redaccional de estos dos evangelios a partir de la comparación con Marcos, permite identificar con bastante certeza los elementos redaccionales de estos evangelios en los pasajes de doble tradición, y despojar a los dichos de Q de los elementos añadidos por Mateo y Lucas. En mi opinión, este tipo de reconstrucción nos acercaría mucho más a versiones realmente existentes de Q, y evitaría tener que elegir la formulación de uno de los dos evangelistas, hecho que a veces lleva a los editores de esta reconstrucción a un verdadero callejón sin salida.

Estas dos observaciones no restan ningún mérito a la tarea realizada por ellos. Muy al contrario, es necesario reconocer que su detallado y perspicaz análisis y evaluación de cada versículo y de cada palabra de Q, así como el conjunto de la obra, constituirán durante mucho tiempo un punto de referencia obligado para los estudios sobre este apasionante documento nacido en el movimiento de Jesús a los pocos años de su muerte. Por todo ello, tenemos que manifestar nuestra gratitud y reconocimiento no sólo a los editores, sino a todo el grupo de estudiosos que a lo largo de los últimos veinticinco años ha ido estudiando y evaluando pacientemente cada versículo de Q.

Santiago Guijarro Oporto

Ramón Trevijano Etcheverría, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos* (Introducción al Estudio de la Biblia 10) (Estella: Ed. Verbo Divino 2001) 488 pp.

El título con el que aparece este volumen responde perfectamente a su condición de ser el último de la colección de manuales de Introducción al Estudio de la Biblia. En él se expone, en efecto, cómo fue recibida la Biblia en el cristianismo antiguo, concretamente en el período anterior a Nicea, y qué influjo ejerció en el desarrollo de la literatura cristiana. Como bien explica el autor al presentar la obra, no se trata propiamente de una patrología que atendiera especialmente a la exégesis patristica (p. 16), similar a las que existen al uso y entre las que destaca la escrita por el mismo Prof. Trevijano (*Patrología*, BAC, Madrid 1994). Más bien, como reza el subtítulo del libro, señalando al mismo tiempo las tres partes que lo integran, se trata de presentar los tres ámbitos de la literatura cristiana antigua en los que la presencia de la Biblia se hace notar con toda su fuerza: los escritos que recogen la exégesis bíblica de los Padres y escritores eclesiásticos prenicenos, los escritos gnósticos y los apócrifos del NT. Ciertamente no se trata de ámbitos desconectados entre ellos: los tres se sitúan con anterioridad a Nicea; los eclesiásticos combaten con frecuencia y se enfrentan a las exégesis de los gnósticos; éstos últimos son fautores de numerosos apócrifos; y los mismos apócrifos son un factor clave para que

los eclesiásticos determinen el canon del NT. Pero la diferente forma en que se tiene en consideración la Biblia en cada uno de esos tres ámbitos, no sólo justifica la división de la obra que presentamos en esas tres partes, sino que tal división contribuye a clarificar de manera precisa y diferenciada cómo fue recibida la Biblia en el cristianismo antiguo y qué influjos ejerció en el desarrollo de su literatura.

*La primera parte* dedicada a los Prenicenos, o dicho quizá con más precisión a la exégesis eclesiástica prenicena, expone la recepción de la Biblia en aquel ámbito eclesial guiado y determinado por la tradición originaria proveniente del judaísmo y de la época apostólica. El autor va exponiendo la recepción de la Biblia en ese ámbito desde distintos enfoques que contemplan aspectos esenciales de dicha recepción. En el capítulo I, titulado «La Biblia judeocristiana», da cuenta del proceso de formación y recepción de los escritos sagrados en Israel y en la Iglesia, así como de los procedimientos de actualización —halaká, hagadá, pesher— que operan tanto en ámbito judío como cristiano, y que son los que dan la forma actual a los libros de la Escritura. La actualización propia y específica que se desarrolla en contexto cristiano queda descrita en el capítulo II: «La Escritura como testimonio de Cristo». En él se exponen los testimonios de las escrituras judías a los que apelan los cristianos, tanto en el primitivo kerygma de 1Cor 15, 1-5, como en los escritos sucesivos hasta llegar a Orígenes. La manera en que se llevó a cabo la interpretación de la Escritura aplicada a Cristo queda expuesta en el capítulo III, en el que se describe la exégesis alegórica y tipológica, así como sus representantes más destacados. La diferenciación entre alegoría y tipología, aunque no siempre es claramente perceptible en los antiguos escritores cristianos, queda magistralmente señalada por el Prof. Trevijano. La mayor aportación respecto a la Biblia de los escritores eclesiásticos de esa época es sin duda el haber delimitado el canon de las Escrituras para la Iglesia. Al proceso de esa delimitación se dedica el capítulo IV, titulado «El canon dual», en el que se explica cómo la formación del NT corre en cierto modo paralela —aunque con prioridad temporal— a la puesta por escrito de la Torá oral judía en la Misná. Un gran acierto del Prof. Trevijano al exponer la formación del canon del NT es no aburrir al lector con listas prolijas de citas, sino mostrar, en apartados diferentes, cómo fueron recibidos los evangelios, el corpus paulino y el resto de los libros del NT. Tal presentación y la acertada selección de los principales testigos contribuyen a una exposición clara de la formación del canon del NT, teniendo en cuenta desde los antiguos escritores que sólo consideraban autoritativas las palabras de Jesús, hasta la aparición de listas de libros como el canon de Muratori. Respecto a este canon Trevijano considera decididamente que es de hacia el año 200, aunque señala en nota a título informativo la discusión sobre su datación. Esta I parte del libro termina con la presentación de algunos exegetas (cap. V), agrupados según la tradición exegetica a la que pertenecen —antioquena, asiata, africana y alejandrina—, y la exposición de sus claves hermenéuticas y sus aportaciones exegeticas y doctrinales. Es cierto que este capítulo podría haberse ampliado considerablemente,

introduciendo, por ejemplo, al Pseudo Hipólito de Roma considerado por algunos el primer autor ortodoxo —a caballo entre los siglos II y III— de escritos exclusivamente exegéticos (cf. M. Simonetti, *Augustinianum* 36 [1996] 13-45); pero la selección ofrecida es suficiente para conocer qué escritores marcan los hitos importantes en la historia de la más antigua interpretación cristiana de la Biblia.

*La parte segunda* de la obra está dedicada a los gnósticos, que representan ciertamente una forma de recepción e interpretación de la Biblia radicalmente diferente de la expuesta en la primera parte, y que han recibido una atención especial por parte de la crítica bíblica desde comienzos del siglo XX y sobre todo a partir de los descubrimientos de Nag Hammadi en 1945. En un primer capítulo introductorio el Prof. Trevijano da cuenta de las diferentes interpretaciones recientes del fenómeno del gnosticismo y de los rasgos esenciales que lo caracterizan. Entiende acertadamente que el gnosticismo en cuanto movimiento social es una herejía cristiana, y se fija predominantemente en el gnosticismo valentiniano y sus derivaciones. Aun dejando buena constancia del debate actual entre los estudiosos acerca del origen de las ideas y mitos gnósticos, asume, quizás con demasiada rapidez frente a buena parte de la investigación reciente (Simonetti, Logan, etc.), que en el mito subsistente en la descripción de los gnósticos hecha por Ireneo y en *Apócrifo de Juan* las ideas «son fundamentalmente cristianas y están influidas por ideas joánicas», e incluso que «la versión dada por Ireneo representa una forma más original que la desarrollada en ApocrJuan» (193). Se trata de una cuestión que en todo caso sigue siendo debatida. Pero de todos modos, tanto en el capítulo I como en los sucesivos, el Prof. Trevijano, cuyos estudios sobre el Evangelio gnóstico de Tomás (Madrid 1997) lo sitúan entre los mejores especialistas del tema gnóstico, hace una descripción clara y sugerente de los aspectos esenciales del gnosticismo, guiando además al lector con numerosos pasajes entresacados de las mismas obras gnósticas que no siempre es fácil tener a mano. Así, en el capítulo II expone las grandes cuestiones que se planteaban los gnósticos, y en el III el tema del «Conocimiento» —de sí mismo, de Dios y del Revelador— como vehículo de salvación. En los capítulos IV y V presenta las antropologías y teologías gnósticas respectivamente al hilo de las respuestas que los gnósticos dan a la cuestión de «Quiénes somos y qué hemos llegado a ser» (antropologías), y «De dónde venimos y adónde vamos» (teologías). Finalmente se dedica un capítulo conclusivo a las «exégesis gnósticas» (cap. VI), dando precisa cuenta de cuáles son en realidad los presupuestos hermenéuticos de los que parten (la doctrina y tradición gnóstica), y señalando los métodos que empleaban (paráfrasis, citas, comentarios). Agrupa esas exégesis según versen sobre el Antiguo o el Nuevo Testamento. En cuanto a las del Antiguo destaca la diversidad de posicionamientos gnósticos frente al AT: desde el rechazo absoluto a la valoración totalmente positiva, pasando por hacer distinciones dentro del contenido del AT. Quizás esa diversidad podría ilustrarse aún más reseñando también la «interpretación invertida» del diluvio y de la historia patriarcal tal como se encuentra en *Apocalipsis de Adán* para

mostrar la persecución de los gnósticos en la historia por parte del Demiurgo; pero la clara exposición del Prof. Trevijano es suficiente para deshacer el tópico de que todos los gnósticos rechazaban el AT como Marción. En cuanto a la exégesis del NT, se va mostrando cómo los gnósticos recibieron los escritos de Pablo y los Sinópticos, cómo utilizaron alegóricamente las parábolas, y qué características tiene el comentario a Juan de Heracleón. Aunque pudiera parecer a primera vista que hay cierta desproporción entre el espacio que se dedica a la descripción del gnosticismo y el dedicado a la exégesis gnóstica como tal, en realidad tal descripción era necesaria, pues sin ella no podría entenderse en profundidad la exégesis propia de los gnósticos. Es más tal descripción realza el interés de esta parte del libro pues muestra un ámbito del cristianismo antiguo, puesto recientemente de actualidad pero no siempre bien conocido y valorado, en el que la Biblia fue también recibida e interpretada aunque de manera radicalmente opuesta a como lo hizo la Gran Iglesia.

*La tercera parte* de la obra se dedica a los Apócrifos del NT, que constituyen otro ámbito peculiar del influjo de la Biblia en el cristianismo antiguo. Ahí la Biblia actúa sobre todo como modelo literario. Además de hacer una clara y documentada presentación de estas obras de la literatura cristiana antigua, el Prof. Trevijano, que ya se había enfrentado al tema en su obra *Orígenes del Cristianismo* (Salamanca 1995), aborda con todo rigor científico las cuestiones que se han suscitado recientemente con ocasión del descubrimiento de algunas de ellas, y ofrece sólidas argumentaciones en pro de la originariedad «apostólica» y autoridad eclesial de los libros canónicos del NT en contraste con los apócrifos. Precisamente en este sentido también esos apócrifos son una parte del estudio de la Biblia en el cristianismo antiguo. El A. comienza esta parte con el análisis de cómo se ha llegado en estos últimos decenios a una revalorización de los apócrifos al ser considerados por algunos autores recientes material decisivo para la comprensión de la figura del Jesús histórico y de los orígenes mismos del cristianismo. Según tales planteamientos en los apócrifos quedarían reflejadas tradiciones de Jesús y sobre Jesús tan originarias como las transmitidas en los escritos canónicos. Frente a ello Trevijano va presentando a continuación los distintos apócrifos del NT según el género literario al que pertenecen. En el mismo capítulo I trata de las Cartas de los apóstoles apócrifas entre las que incluye dos de Nag Hammadi —*Apócrifo de Santiago* y *Carta de Pedro a Felipe*— de las que ofrece un resumen de su contenido y hace notar que ninguna es anterior a finales del siglo II. Los apócrifos con material evangélico los presenta en dos capítulos, diferenciando las tradiciones de dichos y discursos del Señor (cap. II) y las «tradiciones de relatos. Evangelios apócrifos» (cap. III). En el primero de ellos Trevijano expone cómo la pretensión de algunos autores recientes de considerar ese material apócrifo reflejo de la auténtica tradición del Jesús terreno se funda en una serie de apriorismos, entre otros la «datación temprana de textos que encajan mejor en la trayectoria literaria del siglo II» (381). Así lo muestra el análisis de los *ágrapha*, de las colecciones de dichos, de los evangelios en forma de diálogos con el Salvador, y de los



evangelios discursivos. Que en el conjunto de todos estos haya «una línea cronológica del dicho al discurso meditativo» sólo es una presunción no demostrada (381). Al exponer las tradiciones de relatos el A. comienza analizando los papiros con material evangélico (*Egerton 2* y *EvPed*) que pudieran representar un estadio de la tradición sobre Jesús contemporáneo al reflejado en los canónicos. Con buen sentido señala Trevijano el carácter subjetivo de las hipótesis que se han lanzado acerca de la relación de esos escritos con el material canónico; deja establecido que el evangelio escrito, en cuanto biografía kerygmática cuyo modelo es Mc, no puede desligarse de las tradiciones palestinas de hechos de Jesús (cf. p. 399), y que «una vez que los evangelios canónicos ocuparon su puesto primordial en la liturgia y la catequesis de la Gran Iglesia, no es sorprendente que recibiesen ese título documentos muy dispares» (400). Se trata sin duda de observaciones del todo pertinentes en el marco de las presentaciones de los apócrifos que con frecuencia se hacen en la actualidad. A continuación son presentados los evangelios judeo cristianos conocidos por citas de los Padres, y las narraciones legendarias sobre la infancia de Jesús. Como «texto corrompido» se da también noticia del hipotético «evangelio secreto de Marcos». El capítulo IV viene dedicado a los Hechos apócrifos de los Apóstoles, considerados como «una combinación cristiana de las novelas de aventuras helenísticas y de «vidas» programáticas de filósofos» (446), y muy alejados de la intencionalidad teológica del libro canónico de los Hechos. Se ofrecen al lector los datos relativos a la transmisión y composición de los cinco Hechos apócrifos más antiguos, así como un resumen de su contenido y una valoración de su orientación doctrinal. Quizás en una obra como la presente hubiese tenido también cabida una exposición más amplia del influjo de la Biblia en la composición de esos Hechos; pero con los datos que se aportan el lector puede llegar a hacerse una idea de ello. Finalmente (cap. V) se presentan los apocalipsis cristianos apócrifos distribuidos según aparecen bajo pseudonimia judía y pagana, o cristiana. De cada uno de ellos se ofrecen asimismo los datos más importantes sobre su transmisión, contenido y significación doctrinal.

Un mérito a resaltar en el conjunto del libro, como en otros del Prof. Trevijano, es la confección, al final de cada capítulo, de un sumario suficientemente amplio para que el lector pueda tener una síntesis clara y completa del tema tratado, cuyo desarrollo a lo largo del capítulo puede resultar a veces difícil de seguir al lector no especializado. Se suple así de alguna forma la dimensión pedagógica que en otros volúmenes de la colección «Introducción al Estudio de la Biblia» viene dada en forma de actividades para el estudio de los distintos temas. Asimismo, la abundante bibliografía insertada al inicio de cada capítulo es sin duda orientativa para el lector, aunque éste sólo podrá valorarla al hilo de la lectura del capítulo respectivo. En resumen pensamos que la presente obra del Prof. Trevijano no sólo expone de forma completa cómo fue recibida la Biblia en el cristianismo antiguo y cómo influyó en su literatura, sino que lo hace yendo al fondo de las cuestiones que hoy se debaten, y aportando los argumentos científicos que avalan la tradición católica. Es un libro adaptado a

una lectura seguida a modo de estudio, y fuente a la vez para posibles consultas puntuales. Un excelente «manual».

Gonzalo Aranda Pérez

B. Corsani, *Lutero e la Bibbia*. Interpretare la Bibbia oggi 3.10 (Brescia: Queriniana 2001) 118 pp.

Este trabajo, de alta divulgación, se enmarca en la colección «Interpretar la Biblia hoy», un proyecto que intenta presentar la palabra bíblica al lado de sus intérpretes, reviviendo las circunstancias históricas y existenciales, que les hicieron acercarse a la Biblia y tratar de conocerla e interpretarla en cada momento. Dividida en cinco secciones —leer la Biblia en la comunidad cristiana, por medio de la Biblia misma, a la luz de la reflexión teológica, en la liturgia, y a partir de algunas situaciones contemporáneas— la colección intenta ser una presentación práctica de lo que la comprensión bíblica viva puede ser en determinados momentos. El autor, que pertenece a la tradición reformada valdense, se acerca a Lutero para descubrir cómo, de su contacto existencial con la Escritura, nace en el gran reformador el descubrimiento de que la Biblia ofrece al creyente el anuncio del amor que Dios le tiene, y que se manifiesta en su oferta de salvación por la sola gracia. Reduciendo el marco histórico a lo imprescindible y escribiendo desde la perspectiva del biblista, B. Corsani se centra sobre todo en el puesto que ocupa la Escritura tanto en la experiencia de Lutero como en sus obras.

Con algunos datos históricos en el primer capítulo, se dedica el segundo a los primeros comentarios bíblicos de Lutero, especialmente a Romanos en el curso de 1515, y a Gálatas entre 1515 y 1517, observando que ya en ellos se encuentran los datos básicos de lo que será la doctrina de la justificación por la gracia y no por las obras, punto central de la enseñanza de Lutero. Inmediatamente se estudian los orígenes del concepto luterano «justicia de Dios» y de su concepción del evangelio de la salvación, que se ponen ya en el primer comentario a Romanos (cap. tercero). El capítulo cuarto se dedica a Lutero como traductor de la Biblia, mientras que el quinto se centra en Lutero como predicador, especialmente como predicador de la Escritura, generalmente a lo largo de los diversos ciclos litúrgicos. Contiene también muchos datos de interés el capítulo siguiente, dedicado a los cánticos de tradición protestante, siempre en lengua alemana y elaborados por Lutero a partir de textos bíblicos, glosas a ellos —especialmente a los salmos— e himnos inspirados en la Biblia. Un capítulo ciertamente original es el estudio del papel que ocupa la Biblia en los textos polémicos de Lutero, especialmente en las famosas noventa y cinco tesis sobre las indulgencias de 1517, así como en el tratado sobre el papado romano de 1520. Los dos capítulos siguientes tratan de la actitud de Lutero acerca del AT y del NT. Con relación al

primero, se presenta la tesis de Bornkamm acerca de la exégesis cristológica veterotestamentaria de Lutero no como alegoría, sino como «testimonio de Cristo»; asimismo, se toca la relación de Lutero con los judíos y se habla de su amor por los salmos. En relación con el NT, se tocan sobre todo dos puntos. El primero se refiere a las distintas apreciaciones sobre los diferentes libros neotestamentarios, desde aquellos que son el corazón del NT (Jn, cartas paulinas, especialmente Rom, y 1Pe), hasta aquellos otros con los que se muestra ampliamente crítico, como la epístola «de paja» de Sant y el «insufrible» Ap. El segundo aborda la visión unitaria del NT, todo él interpretado desde lo que es el evangelio de la gracia, la justificación por la fe. Finalmente, se cierra el volumen con una presentación de lo que para Lutero significó la autoridad de la Escritura, situando el principio de la *sola Scriptura* en su contexto.

En conjunto, debe decirse que se trata de una exposición completa, centrada en lo esencial, hecha desde la simpatía por el personaje y la doctrina estudiados, con espíritu ecuménico abierto y evitando polémicas inútiles. Por regla general se utiliza un lenguaje comprensible y —lo que es muy de agradecer— con generosos y variados testimonios del mismo Lutero. Este aspecto, la abundancia de textos literales de Lutero sobre los distintos aspectos de la Biblia estudiados, es sin duda uno de los mayores atractivos de la obra. En resumen, creo que el autor ha acertado en su objetivo de ofrecer al lector un panorama suficiente de lo que significó existencialmente para Lutero la Biblia en sus distintos aspectos, así como en ofrecer una explicación acertada del origen de las posiciones doctrinales básicas del reformador, a partir de su comprensión de la Escritura. Por todo ello, es obligado felicitar al autor, así como a quienes han planeado una colección verdaderamente interesante.

J. M. Sánchez Caro

G. Favaro, *Lecture della Bibbia nel contesto religioso e socio-culturale dell'India contemporanea*. Interpretare la Bibbia oggi 5.3 (Brescia: Queriniana 2001) 188 pp.

Pertenece esta obra, como la anteriormente recensionada, a la colección «Interpretar la Biblia hoy», si bien en este caso se trata de la quinta sección, dedicada a presentar aproximaciones, lecturas e interpretaciones a la Biblia en determinados contextos y situaciones contemporáneos. En nuestro caso se quiere presentar la lectura de la Biblia en el mundo cultural y religioso de ese inmenso subcontinente que es la India actual. El autor es misionero y profesor de historia de las religiones, así como de teología de las religiones y de la misión, en la Facultad de Teología de Lugano y en el Instituto de Ciencias Religiosas de la Universidad Católica en Brescia y Milán. Su propósito es el de presentar algunos modelos de uso de la Biblia en contextos religiosos y culturales concretos de la vida de la

Iglesia en la India. Recuerda que este recurso a la Biblia por parte de los católicos es un fenómeno reciente. En efecto, en el pasado el acercamiento de los teólogos y misioneros católicos —y cristianos en general— a algunas de las experiencias religiosas indias se hacía sobre todo desde la experiencia del contacto con el Resucitado, una experiencia que trasciende en cierto modo la historicidad, y que podía conectar con el hecho de que el mundo hindú haya recurrido siempre a la experiencia para hablar de Dios. Se trata, pues, de la presentación de algunas iniciativas de acercamiento cultural y religioso, en las que la Biblia tiene un cierto protagonismo. Todas ellas pertenecientes a la segunda mitad del siglo xx.

Nuestro autor comienza con una larga introducción histórica sobre el cristianismo en la India, así como una síntesis de las relaciones del cristianismo y de la Iglesia católica con este mundo tan diverso y plural, cultural y religiosamente, como es la India de ayer y de hoy. El capítulo, ciertamente necesario, es largo, pues ocupa casi cincuenta páginas. Esto da ya una idea de que estamos ante un mundo bien distinto de nuestro mundo occidental. La presentación de las distintas corrientes religiosas y espirituales indias, tanto de las grandes tradiciones como de las pequeñas, así como su imbricación en una sociedad compleja de castas, en la que cada lugar y cada grupo es un mundo en sí mismo, ayuda a descubrir que no es fácil hablar de «la India». Hay muchas Indias, muy diversas, muy distintas y con una historia cristiana muy diferente. Baste decir, que la mayor parte de los católicos —y de los cristianos en general— de la India pertenecen a grupos tribales, a grupos de intocables o a cristianidades históricas, como los siro-malabares y los cristianos de santo Tomás. Se trata en la mayoría de los casos de una cristiandad viva y joven, que tiene como gran desafío su diálogo con el hinduismo, que considera su religión autosuficiente y capaz de dar respuesta plena a todas las cuestiones religiosas y filosóficas del mundo y del ser humano. Sin duda, la gran empresa del cristianismo en India es la empresa de la inculturación del evangelio y de la credibilidad de un mensaje salvífico, que todavía resulta poco significativo para la gran mayoría de los hindúes. Es en este contexto en el que el autor sitúa la exposición de algunos intentos de relectura bíblica en el seno de diversas tradiciones religiosas indias.

El capítulo segundo (55-101) se centra en el diálogo entre la palabra de Dios, tal como se presenta en la Biblia, y el concepto de salvación, tal como es descrito en las obras sagradas contenidas en los *Upanisad*. El autor intenta una descripción del complejo significado de los diversos términos sánscritos que en estos escritos tienen relación con el concepto y la idea de «salvación». Entre las varias vías para conseguir la salvación —que en último término es liberación del ciclo de las diversas existencias en sucesivas reencarnaciones— los *Upanisad* —colección de escritos que van del 800 hasta el 50 a.C., aproximadamente— son el punto fundamental de referencia para conocer la vía de la contemplación. Los *Upanisad* son, según el autor, una expresión específica del hinduismo, entendido como religión mística (frente a las religiones proféticas, como sería principalmente el cristianismo). La exposición de este camino es amplia y no siem-

pre fácil. Además, se expone también el pensamiento de uno de los sabios hindúes más reconocidos, Sánkara (s. ix), uno de los grandes teólogos, filósofos y místicos hindúes, que sigue siendo punto de referencia hoy día y que se presenta como el gran maestro de la experiencia de la unión con el Absoluto y el gran Silencio. Los caminos de encuentro entre este tipo de mística y la palabra bíblica no son fáciles, pues, como subraya el autor con referencia a R. Panikkar, podría decirse que la India ha tomado el camino místico del Espíritu, mientras que el occidente ha hecho más bien la opción de la Palabra. En cualquier caso, el autor analiza la experiencia que en este campo llevó a cabo el monje benedictino francés Henri Le Saux, que se bautizó a sí mismo como Swami Abhisiktananda (1910-1973). En compañía de Jules Monachin fundó el *asram* —centro espiritual, equivalente en cierto modo al monasterio occidental— de la Trinidad, denominado «El bosque de la paz». En contacto estrecho con la mística hindú señalada, Le Saux intenta una lectura de la Biblia que se convierta en contemplación y se traduzca en oración. No para pensar a Dios, ni para hacerse una idea de él, sino para llegar al encuentro con él en lo más profundo del propio corazón (86-88). En este sentido y desde esta perspectiva, el monje francés intenta una lectura de textos bíblicos en paralelo con los grandes textos de la mística hindú descrita, utilizando para ello una variante del método monacal de la *lectio divina*, sin olvidar el contacto con los maestros de la mística hindú, una tradición india que nuestro monje ha querido también conservar y revivir. Desde aquí, Le Saux ha intentado un diálogo entre esta tradición mística con sus textos y la tradición mística cristiana, que según él habría de apoyarse especialmente en el evangelio según san Juan, al que denomina la *Upanisad* joánica (99).

El capítulo tercero presenta algunos intentos de diálogo con otro de los grandes textos religiosos hindúes, el *Bhagavad Gita*, que se encuentra en el gran poema épico y sagrado *Mahabharata*. Esa obra, cuyo título puede traducirse como «El canto del Señor Glorioso» constituye, junto con los *Upanisad*, uno de los textos fundamentales del pensamiento religioso brahmánico. Ha sido y es hoy leído por millones de hindúes, que encuentran en él un compendio de las principales corrientes espirituales y de los caminos de salvación que la India ha ido ofreciendo al mundo. La obra, compuesta a comienzos del siglo II a.C. y fijada de manera definitiva hacia el siglo VII, contiene la supuesta repuesta de Krisna —encarnación de Visnú— a las dudas de conciencia del príncipe Arjuna, antes de la batalla fratricida que narra el *Mahabharata*. En esa respuesta se contiene la doctrina de la acción moral pura y totalmente desinteresada, indicando que cada uno tiene que cumplir con su destino (*dharmā*), pero al mismo tiempo ha de saber trascenderlo y no dejarse llevar por las emociones, deseos y necesidades que en esa tarea nos acechan. Se trata de lograr, mediante la acción desinteresada, la superación del ciclo de las reencarnaciones, la salvación final en la unión con el Señor (*Baghavat*). En esta vía de salvación, no es sólo la contemplación, sino sobre todo la acción, si bien liberada del deseo, la que hace posible una actitud de amor, una apertura del corazón hacia Dios. Es la vía llamada de la devoción amorosa, por más que pueda ser explicada y articulada de diver-

sas maneras, según los grandes maestros hindúes. A la luz de lo dicho, los cristianos —según nuestro autor— han tratado de comprender la *Gita*, de inculturar el evangelio en el contexto religioso-cultural de este escrito y su doctrina, y de verificar hasta qué punto pueda elaborarse una hermenéutica y una teología del diálogo, que tenga en cuenta las diversas tradiciones hindúes de acercamiento a este texto sagrado. Para ello, el autor presenta primero los elementos constitutivos de lo que sería una espiritualidad indio-cristiana, a partir de los datos ya estudiados, dejando para el cuarto capítulo dos ejemplos de diálogo concreto entre este texto y la Biblia.

Efectivamente, el capítulo cuarto nos ofrece la lectura que hacen del *Baghavat-Gita* dos autores católicos. El primero es Richard Vital de Smet, quien, constatando la diferencia existente entre los evangelios y el texto hindú, piensa que el mensaje de unos y otros escritos convergen en un punto: la actividad salvífica de Dios. A partir de aquí, De Smet estudia algunos textos bíblicos que pueden ayudar a traducir cristianamente la experiencia del *Gita*. Se trata de textos que hablan de la salvación, como Jn 1, 9 y 1Tim 2, 1-4 (entre otros), a partir de los cuales el autor va buscando algunas convergencias entre la doctrina y enseñanza de ambos escritos. El segundo autor es Bede Griffiths, que intenta una lectura cristiana del *Baghavat-Gita*, que considera como el río de la compasión en el que él intentará sumergirse. No se trata de descubrir influencias cristianas en el *Baghavat-Gita*, ni de hacer una especie de exégesis académica del texto. Lo que este autor intenta es leer el clásico texto sagrado hindú en una perspectiva evangélica, de manera que puedan descubrirse nuevos significados del mismo *Gita*. Así, descubre ciertas analogías entre el *Atman* o Espíritu del que la tradición hindú ha hecho la experiencia, y el mismo Espíritu Santo del cristianismo. Relaciona la purificación de los deseos con la santa indiferencia ignaciana, y descubre en el profundo temor sacro que lleva consigo la experiencia de Dios según el texto hindú la misma actitud del AT, como expresiones ambos del *mysterium tremendum et fascinans* de que habla R. Otto; sin olvidar el texto de Heb, que presenta a Dios como un fuego que nos consume. Por este camino B. Griffiths va leyendo cristianamente y con profunda simpatía el *Baghavat-Gita*, libro en el que tantos hindúes han ido descubriendo el impulso que les lleva a amar a Dios y a acercarse a su santidad divina. Bien es verdad que la lectura que hace Griffiths del *Gita* en determinados momentos parece más tomar ocasión de lo que lee, que hacer una interpretación rigurosa del texto, yendo ciertamente más allá de lo que el mismo texto hindú indica, aunque el autor, que es consciente de ello, no se detenga en analizarlo.

El quinto y último capítulo presenta la interpretación que se hace de la Biblia en la India desde la perspectiva de la teología de la liberación. Una teología que nace de la misma realidad social en la cual está inmersa y encarnada la Iglesia india en muchísimos casos. Se trata sobre todo de una reflexión a partir de la realidad de los «intocables», los *dalit*, que no pertenecen siquiera a ninguna de las castas, y que padecen ciertamente una gran pobreza y una clara discriminación social, incluso a veces dentro de la misma Iglesia. Sin asumir necesariamente un análisis marxista

de la realidad, este tipo de teología aplicado a la realidad india, utiliza la metodología de la teología de la liberación latino-americana, pero con ciertos elementos propios y novedosos. En efecto, se incorpora una teología del diálogo inter-religioso e inter-cultural y ha de saber reconocer los puntos de encuentro entre la pobreza de la gente pobre y la pobreza «metacósmica» de la gran tradición hindú. Asimismo, una teología india de la liberación no debe nunca dejar de lado la necesaria tensión dialéctica entre los problemas históricos, éticos y empíricos por una parte, y la apertura a la globalidad del ser, a la plenitud de lo divino, por otra. Desde estas coordenadas se elabora una teología de la liberación de los intocables o *dalit*, mediante el estudio de los patrones del éxodo y la justicia en el AT, así como desde la categoría del reino de Dios en el NT; se presentan así algunas iniciativas y estudios, como los de G. Soares-Prabhu, L. Stanislaus, A. Pieris y M. R. Abulraja. Una exposición breve y sintética, pero significativa e interesante.

En el párrafo final de conclusiones, el autor hace presente que la lectura bíblica que la Iglesia india lleva adelante, tiene inevitablemente unos puntos básicos de referencia. Señala entre otros, la referencia al reino de Dios como reino de libertad y dignidad para todos, el inevitable pluralismo de las religiones que se vive de manera habitual en la India, la construcción de una *sociedad-familia* que es el sueño ideal de la India tradicional, el compromiso a favor de los *dalit*, la cercanía a los grupos tribales no asumidos por las grandes tradiciones religiosas, y la denuncia profética de todo tipo de opresión y marginalización. El estudio concluye con una bibliografía esencial y útil.

En conjunto, se trata de un libro de lectura no fácil. El autor intenta introducirnos en unas categorías religiosas de pensamiento y de experiencia, a las que el lector occidental no está habituado. No siempre se consigue una intelección fácil, y hay páginas que resultan un tanto oscuras. Pero, aparte este dato, quizá inevitable, hay que agradecer al autor —y a los directores de la colección— que haya abordado el estudio de un campo desconocido para los teólogos y biblistas occidentales. La introducción ciertamente no es del todo completa (por ejemplo, podría haberse dicho una palabra sobre el estudio de M. Fuss, *Buddhavacana & Dei Verbum. A Phenomenological & Theological Comparison of Scriptural Inspiration in the Saddharmapundarika Sutra & in the Christian Tradition*, Brill, Leiden 1991). El lector interesado en el estudio de la Biblia hubiera deseado quizá un análisis más preciso de la metodología usada a la hora de analizar la Biblia alguno de los autores presentados. Pero, con las inevitables limitaciones que se quieran, el ensayo es útil y lleno de interés, abriendo un campo al que no es fácil acceder y en el que no siempre resulta sencillo procurarse información. Por todo ello, de nuevo, hay que agradecer este estudio, que puede servir de iniciación, para interesarse por un trabajo cuyos frutos plenos aún están por llegar.

J. M. Sánchez Caro

Demetria Ruiz López, *El Magnificat, un canto para el tercer milenio* (Madrid: BAC 2000) 121 pp.

En el marco de la colección «BAC 2000», nacida para recoger una producción espiritual y pastoral, que pudiese acompañar la celebración conmemorativa del gran jubileo del año 2000, se enmarca este comentario espiritual al Magnificat —publicado en diciembre del 2000—, que continúa la larga y tradicional serie de comentarios al cántico de María, que adornan la historia de la Iglesia. Cuando digo «comentario espiritual», ha de tomarse esta expresión en un sentido fuerte. Su autora es exégeta y biblista en activo, profesora del Instituto Teológico San Fulgencio de Murcia, y autora ya de algunos ensayos bíblicos de interés. Esta preparación profesional se trasluce a lo largo de todo el comentario, compuesto sin notas a pie de página, pero apoyado en comentarios y monografías especializadas, que el ojo acostumbrado sabe descubrir, y que quizás hubiera sido bueno haber reseñado al final en una breve bibliografía.

La obra se estructura en un capítulo introductorio y tres de comentario. En el primero se tratan con competencia, sobriedad y casi sin tecnicismos las cuestiones básicas acerca del origen y naturaleza del Magnificat. Su apuesta, legítima y fundamentada, es que se trata de una composición de claro trasfondo judeo-cristiano, en la que se recogen no pocos ecos de los numerosos conflictos, algunos de ellos socio-económicos y otros también étnicos, de una incipiente comunidad. Pero es algo más. Es también voz de María en respuesta a Dios y a Isabel, voz que recoge y defiende la presencia significativa de la mujer María en el momento decisivo de la redención —frente a la casi in-significancia del papel de María en el evangelio de la infancia según Mateo—, y que de ninguna manera está desvinculada de su entorno judío. Además, es voz de Lucas, que anticipa uno de los temas que desarrollará a lo largo de su obra: las mujeres y la palabra. Se trata pues de una composición perfecta e intencionadamente integrada en el evangelio de la infancia lucano y desde ahí debe ser interpretada. A partir de esta hipótesis de trabajo se hacen una serie de finas observaciones sobre los evangelios de la infancia según Mt y Lc, mostrando sus coincidencias y divergencias y poniendo de relieve el papel relevante y significativo de las mujeres en el relato lucano, un relato en el que, contra el uso general, María e Isabel son protagonistas, muestran su amistad, toman la palabra y hasta —en el caso de María— una mujer puede hacer largos caminos sola. Y es que ambas, cada una en su medida, han recibido la fuerza del Espíritu. A partir de aquí se concluye situando el Magnificat como clave de bóveda en el conjunto estructurado del evangelio lucano de la infancia, siendo a la vez resumen poético de lo acaecido y anticipo de lo que va a suceder. La autora llega a la conclusión de que el cántico de María condensa los temas de la primera parte del tercer evangelio y adelanta el resto de los que se tratarán en partes sucesivas. Por lo demás, a partir de su estructura inter-



na, la autora divide el Magnificat en tres partes: una primera sección centrada en María (Lc 1, 46-50), una segunda centrada en la oposición pobres-ricos (51-53) y la tercera centrada en Israel (54-55). La autora hace su propia traducción, que es más bien funcional e intenta reflejar algunos detalles en los que insistirá la posterior explicación.

A cada una de las partes o secciones se dedica un capítulo. En todos ellos, con finura y competencia, se intenta descubrir el profundo y rico sentido de los términos y expresiones usados. Es notable por su seriedad e interés el análisis semántico de los distintos vocablos, a la vez que recorre los grandes temas bíblicos evocados por las expresiones del cántico. El gozo, la alabanza, la interioridad (a partir de unas interesantes reflexiones acerca de «alma» y «espíritu»), la relación amical de María con Dios, la correcta comprensión de la actitud de María como «sierva» ante Dios, la fuerza y la misericordia de un Dios al que se canta el himno con todo el corazón, tales son los temas de la primera parte, en la que se subraya el hecho, significativo por otra parte en un mundo de estructuras predominantemente patriarcales, de que María, una mujer, toma significativamente la palabra. En el segundo capítulo se analiza la relación dialéctica y contradictoria, paradójica y sorprendente de una serie de valores, que forman parte inseparable del entramado más profundo de la vida humana: la pobreza y la riqueza, el poder y la sumisión humilde, el hambre y la hartura. Volviendo a hacer gala de una notable finura en el análisis, sin ceder nunca a la tentación de la reivindicación demagógica, en constante contacto con otros pasajes significativos sobre el mismo asunto —especialmente el relato de las tentaciones de Jesús y la parábola de Lázaro y el rico— descubrimos que el sentido de cambio de valores y de suertes, que ciertamente aplaza su realización plena a los tiempos escatológicos, invita, sin embargo, a comenzar ya su actuación, mediante el compromiso con la justicia. Como dice la autora, «la escatología del Magnificat no ha de entenderse solamente en clave de juicio final, sino de venida inminente» (p. 99). El cuarto y último capítulo se inicia haciendo notar que, aparte los numerosos y significativos nombres divinos, en el Magnificat sólo hay tres nombres propios: Israel, María y Abrahán. De estos tres nombres se traza la historia, subrayando el recurso que hace el cántico a la «memoria» significativa. No en vano, como indica la autora, «el *recordar* de Dios lleva implícita una intervención activa del mismo», de manera que su recuerdo del pueblo y de Abrahán se traduce siempre en una intervención activa por parte de Dios, intervención que no es meramente evocadora, sino realmente eficaz en razón de la alianza (p. 108). El recuerdo de Dios hizo posible la fe y la descendencia de Abrahán; el recuerdo de Dios creó desde Egipto al pueblo de Israel; el recuerdo de Dios hace posible la nueva descendencia —Jesucristo— y el nuevo Israel —Iglesia— en la mujer María. Así concluye este comentario, que está escrito en un castellano aceptable, en algunos momentos bello, con conocimiento de causa, sin atosigar con datos y con una sensibilidad femenina oportuna, que sabe poner los acentos en lo específico de María como mujer. Con ello queda enriquecido notablemente todo el conjunto, adquiere un tono específico y personal el comentario y suscita

la sorpresa agradecida, al descubrir perspectivas y matices, que con demasiada frecuencia pasan desapercibidos. Por todo ello, vaya el agradecimiento y la felicitación más sincera a la autora.

J. M. Sánchez Caro

John Barton (ed.), *La interpretación bíblica, hoy*. Presencia Teológica 113 (Santander: Sal Terrae 2001) 390 pp.

Quien quiere ponerse al día sobre la marcha, con frecuencia vertiginosa, de la exégesis e interpretación bíblica, agradece siempre aquellos estudios que dan cuenta de los trabajos más recientes, señalando direcciones y orientando sobre la inmensa producción literaria existente. A ese género literario, tan sufrido, pero tan útil y eficaz, responde la obra dirigida por el profesor de Oxford John Barton, que apareció en su lengua inglesa original en 1998 y que ahora traduce José Pedro Tosaus Abadía, para la colección «Presencia teológica» de la editorial Sal Terrae. Veinte densos capítulos, divididos en dos secciones («Líneas metodológicas» y «Los libros bíblicos en la interpretación moderna»), componen este panorama sintético de la marcha y la orientación de la interpretación bíblica durante los últimos quince años del siglo xx. Una orientación que, significativamente, parece dejar de lado, al menos en parte, los métodos histórico-críticos, para abrirse a una serie de métodos interpretativos que son hijos en gran parte de la post-modernidad, si bien reivindican casi todos sus raíces tradicionales. Como dice el editor, no sin cierta ironía, «entre muchos especialistas bíblicos se tiene la impresión de que los enfoques más recientes son también la restauración de algo muy antiguo: por *post-estructuralista* entienden *precrítico*» (p. 18).

En esta nota me limito casi a un recorrido por su interesante contenido, con brevísimas anotaciones. Los primeros once capítulos están dedicados a describir las líneas metodológicas recientes. John Barton presenta los actuales enfoques histórico-críticos, sin dejar de indicar que algunos de los colaboradores del volumen hubieran preferido que el tema ni siquiera se tocara. David Jasper expone las actuales lecturas literarias o globales de la Biblia, que toman el texto bíblico tal cual es, de manera plenamente sincrónica, un tipo de lectura que tendría su origen —y su continuidad constante— en la interpretación precrítica. Sobre el estudio sociológico y antropológico de la Biblia trata Keith Whitlam, examinando los contextos antiguos y modernos en que se leía y se lee la Biblia. De gran interés es el trabajo de Robert Carroll, quien presenta algunos modos de lectura e interpretación que pueden denominarse postestructuralismo, neohistoricismo y postmodernismo. Por poner un ejemplo, pensemos en las orientaciones del neohistoricismo, que rechazan el modo de construir la historia de Israel, tal y como se ha hecho hasta ahora, por tratarse en la práctica de una repetición de la construcción ideológica que presenta la misma Biblia, con

ilustraciones más o menos críticas. Muchos de estos autores renuncian a construir una historia de este tipo y consideran el actual conjunto de libros bíblicos como una construcción ideológica nacida en tiempos del imperio persa o del helenismo. No se trataría propiamente de historia, sino de historias bíblicas, las cuales, aunque puedan contener datos antiguos, son fundamentalmente constructos para justificar ideológicamente determinadas posturas político-religiosas. De las actuales lecturas políticas de la Biblia se ocupa Tim Gorringe y de las abundantes lecturas e interpretaciones feministas —muy diversas entre sí— Ann Loades. De gran interés es la exposición de Anthony Thiselton, bien conocido por sus trabajos acerca de la hermenéutica bíblica, quien ayuda a comprender el por qué de muchas de las orientaciones interpretativas que aparecen en la actualidad y en el volumen. Hay también un apartado dedicado a la interpretación teológica (de Robert Morgan), otro a la aportación de la filología y la lingüística (William Johnstone), y una amplia exposición de Stefan Reif sobre los estudios bíblicos desde la perspectiva judía, con su desconfianza en los métodos interpretativos nacido en el ámbito cristiano, así como sobre el interés que estos estudios suscitan hoy precisamente entre los intérpretes no judíos. Concluye esta parte con un estudio sobre la influencia de la Biblia en el arte y la literatura de Occidente (Stephen Prickett).

La segunda parte es un recorrido acerca de la producción existente en relación con los libros concretos de la Biblia. Se analizan por grupos homogéneos y resulta también de gran interés. De una manera especial son interesantes los trabajos acerca de la interpretación del Pentateuco (Joseph Blenkinsopp), donde se muestra la dificultad por encontrar un nuevo paradigma, tras haber sometido a severa crítica las construcciones de la exégesis moderna; y el de Iain Provan sobre los libros históricos del AT, donde se ven concretamente las consecuencias de la orientación del neohistoricismo. Se analizan también las corrientes interpretativas de los libros proféticos (Robert R. Wilson), los libros poéticos y sapienciales, con especial incidencia en los trabajos de poética hebrea (Robert Alter), los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles (Phem Perkins) y sobre Juan y la literatura joánica, donde John Ashton presenta diferentes lecturas de diferentes autores sobre el texto de la samaritana (Jn 4). Finalmente, James Dunn estudia la investigación acerca de las cartas paulinas; Frances Young, lo relativo a las cartas no paulinas; y James C. Vanderkam concluye el conjunto con un panorama sobre la literatura apocalíptica bíblica, de la época intertestamentaria y cristiana.

En conjunto, se trata de un panorama sintético, serio y de gran utilidad, que se presta a no pocas reflexiones acerca de las orientaciones actuales sobre la interpretación actual de la Biblia. El editor sugiere que estamos no sólo ante nuevos métodos, sino incluso ante un cambio de modelo exegético. En algún caso, posiblemente tenga razón. No obstante, sólo el paso del tiempo nos dirá lo que en estos nuevos caminos, siempre llenos de interés, hay de puro tanteo, de respuesta a preocupaciones pasajeras y de logro permanente. En cualquier caso, la consulta de este libro es con frecuencia estimulante. La traducción castellana es correcta. Y los índices de nombres

y de citas bíblicas, así como las notas bibliográficas, serán útiles para quien quiera ampliar cualquiera de los campos estudiados.

J. M. Sánchez Caro

## 2) SISTEMÁTICA

Gisbert Greshake, *El Dios Uno y Trino. Una teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder 2001) 710 pp.

En tres lugares alude Greshake a las dificultades que ha debido sortear para llevar a buen puerto esta obra de *teología trinitaria*, sirviéndose de unas palabras de J. M. Lochman: ocuparse de la Trinidad «sólo aparece como algo creíble y, por ello, prometedor, cuando se logra demostrar la relación de la doctrina de la Trinidad con la vida práctica... Bajo estas circunstancias, la tarea de desarrollar los aspectos prácticos, antropológicos y ético-sociales de esta doctrina adquiere una particular importancia en el contexto de toda teología trinitaria» (p. 7, cf. 42.517). Detrás está la conocida objeción de I. Kant sobre la inutilidad práctica de la doctrina trinitaria: «Tomada literalmente, a partir de la doctrina de la Trinidad *no se puede hacer* len la traducción de la p. 544 dice '*extraer*' *absolutamente nada para lo práctico*», y en otra variación de la misma idea, partiendo de la fe trinitaria, dice: «no se obtendría lo más mínimo para el mejoramiento moral» (ambas citas, con sus correspondientes referencias a las obras de donde proceden, en página 34, donde también alude a F. Schleiermacher, según el cual las afirmaciones sobre la trinidad de Dios «no pueden ser de provecho alguno»). Desvinculada de la vida, la doctrina trinitaria se torna perfectamente irrelevante, llegando a ser calificada como una «teología de 'tercer grado'» (E. Schillebeeckx). Frente a tal devaluación, el autor plantea sin rodeos cuál es «el objeto» de su trabajo: mostrar «la relación recíproca entre la fe en la Trinidad y la experiencia cristiana y humana» (43, cf. 98 s.). O más claramente «el objetivo de este trabajo [es] poner la fe en la Trinidad en relación con la experiencia, y de tal manera, que esa fe arroje luz sobre las experiencias de sentido indeterminado y a menudo oscuras, mostrando justamente allí su propia plausibilidad y coherencia... El presente trabajo quisiera mostrar que la realidad y las experiencias que el hombre hace de ellas se tornan concluyentes y plausibles sólo a la luz de una imagen trinitaria de Dios, y cómo lo hacen. Se tratará de demostrar «la *analogía trinitatis* como una 'clave hermenéutica' para una mejor comprensión racional del mundo empírico a partir de la fe y de la fe a partir de la experiencia del mundo» [H. Beck] (63 s.). Lo cual significa que «por una parte y en primer lugar, se trata de interpretar la fe en la Trinidad a partir de la experiencia humana (en el sentido más amplio) y en dirección a ella. Por la otra, sin embargo, la capacidad de esa