

1) SAGRADA ESCRITURA

J.M. Auwers - H.J. de Jonge (eds), *The Biblical Canons*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (BETL-163) (Leuven: Leuven University Press - Uitgeverij Peeters Leuven 2003) VIII+718pp.

El «Colloquium Biblicum Lovaniense», como se llamaba hasta hace poco, del año 2001 cumplió el número cincuenta de las reuniones y tuvo como disculpa temática «los cánones bíblicos». Los organizadores tuvieron a bien editar, al final, estas actas en forma de resumen y lugar de referencia de las conferencias y comunicaciones tenidas y mantenidas. Algo así, para entendernos, como un libro de consulta importante para recordar algunos de los aspectos de «última generación» que afectan a los escritos sagrados. Jean-Marie Auwers, de «Louvain-la-Neuve» y Henk Jan de Jonge, de Leiden fueron los encargados en preparar la edición. La anfitriona del evento fue la prestigiosa «Katholieke Universiteit Leuven».

Como suele suceder en este tipo de publicaciones, los conferenciantes y comunicantes fueron múltiples y, al final, unos y otros ponen su aportación al servicio de la publicación para constar en el magno volumen de actas. Los colaboradores fueron casi cuarenta que responden a otras tantas aportaciones referidas al Antiguo Testamento unas y al Nuevo Testamento las otras. Con buen criterio, los editores distinguieron entre las conferencias principales (Main Papers) y las comunicaciones o informaciones menores (Offered Papers) para que ahora el lector sepa distinguir entre unas y otras sin que ello haga desmerecer a ninguna.

La sesión inaugural estuvo presidida por Norbert Lohfink (Frankfurt) que habló del canon bíblico en una ponencia con el título: *Der eine Kanon und die beiden Testamente*. De las conferencias hay que destacar las de Arie van der Kooij (Leiden) con el título: *Canonization of Ancient Hebrew Books and Hasmonaean Politics*. Así como la de Eugene Ulrich (Notre Dame, IN) que trató sobre *Qumran and the Canon of the Old Testament*. Y la conferencia de Thomas Söding (Wuppertal), sobre *Die Bildung des Kanons des Alten und Neuen Testaments*; y las de Jean Zumstein (Zürich), *La naissance de la*

notion d'Écriture dans la littérature johannique; Johan Lust (Leuven), *The Septuagint and the Canon of the Old Testament*; Joseph Verheyden (Leuven), *Canon and Scripture in the Canon Muratori: A Matter of Dispute*, que en la edición aparece con el título simplificado: *The Canon Muratori: A Matter of Dispute*; Christoph Dohmen (Osnabrück), «*Und die übrigen Schriften*». *Die Ordnung der wachsenden Hl. Schrift als Interpretation*; Gilles Dorival (Aix-Marseille), *L'apport des Pères de l'Église à la question de la clôture du Canon de l'Ancien Testament*; Andreas Lindemann (Bethel), *Zeugnisse für die Sammlung der Paulusbrieve im 1. und 2. Jahrhundert*; Graham Stanton (Cambridge), *Aspects of the Use of Gospel Traditions in the Second Century*, que en la edición aparece con el título: *Jesus Traditions and Gospels in Justin Martyr and Irenaeus*. En medio de esta gran exposición de programas estuvieron, también, los seminarios dirigidos por los siguientes responsables: John Barton (Oxford) *Canonical Criticism Ancient and Modern*; Georg Steins (Bamberg) *Der Bibelkanon – Sammlung, Text, oder was sonst? Methodologische Probleme kanonischer Schriftauslegung*; Christopher M. Tuckett (Oxford) *The Gospels in the History of the New Testament Canon*, quien en la edición impresa pone como título: *Nomina Sacra: Yes and No?*; Karl-Wilhelm Niebuhr (Jena) *Exegese im kanonischen Zusammenhang: Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gestalt des neutestamentlichen Kanons*; Pierre-Maurice Bogaert (Maredsous-Louvain-la-Neuve) *Aux origines de la fixation du canon: scriptoria, listes et titres*; Marinus de Jonge (Leiden) *Het gezag van het «Oude Testament» in de vroege kerk: het getuigenis van de «pseudepigrapha van het Oude Testament»*, en la edición impresa el texto aparece en inglés y no en alemán, como reza el título.

Hay que añadir otros títulos del volumen que no figuraban inicialmente en el programa de las jornadas de autores como Arie Van Der Kooij, Erich Zenger, Johann Cook, Pierre-Maurice Bogaert, así como una buena colección de comunicaciones situadas en un apartado especial de la publicación.

No cabe duda de que todo este tipo de encuentros es positivo. Y más positivo es hablar de las «Conversaciones Bíblicas de Lovaina». Las actas de estas jornadas suelen reflejar el estado y grado de investigación en el que se encuentra el mundo de la exégesis. Estas actas reflejan un alto nivel. La edición, muy propia del rigor de la colección, está perfectamente estructurada, bien organizada y, sobre todo, con la claridad y precisión que le caracterizan. Tenemos que hablar de una presentación excelente y de un contenido de gran nivel. Todos serían elogios sino fuera un única ausencia que nada tiene que ver con la organización del evento y con la publicación de sus jornadas. Me refiero a la presencia de personalidades del mundo hispano, a la publicación de trabajos en español y a las aportaciones del mundo castellano -incluso en las notas bibliográficas de los autores de los trabajos publicados-. Sorprende que las actas recojan trabajos en francés, inglés y alemán y no aparezca ni uno sólo en español. La misma sorpresa causa no encontrar entre los conferenciantes o comunicadores un nombre hispano. Pero la sorpresa mayúscula la encontramos en las citas y bibliografía de los trabajos en la que no hay una sola referencia a trabajos del mundo hispano. Sólo el tra-

bajo de Van Der Kooij, *Canonization of Ancient Hebrew Books* recurre a la edición inglesa de un artículo de Florentino García Martínez (p. 31) y E. Ulrich en su *Qumran and the Canon of the Old Testament* cita un artículo -también en inglés- de J. Treballe Barrera, A «*Canon within a Canon*»: *Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted, Interpreted and Authorized*, de la *Revue de Qumran* (p. 60). Al final uno llega a la conclusión de que o bien estos autores españoles son los únicos de nombre internacional o hay un gran desconocimiento de puertas a fuera del estado de la investigación bíblica de nuestro país y homófonos.

De lo que no queda la menor duda es de que estudios como el presente son un referente indiscutible a la hora de trabajar en un aspecto determinado como es, en este caso, el estado de la investigación relacionada con todo lo relativo al canon de la Biblia o los diferentes cánones y su formación. Quienes son especialistas en la materia sabrán que lo que aquí se dice representa las informaciones de última hora dadas por los mayores especialistas en la cuestión. Si bien este tipo de obras -como la que tenemos entre manos- no son manuales doctrinales, sí que son materiales que nos ayudan a ponernos al día sobre lo que unos dicen y otros piensan y, lo que es más importante, sobre lo que se sabe a través del rigor y la exigencia científica que impone unas jornadas como las de Lovaina. No estaría mal que el mundo hispano estuviera más presente en estos foros de referencia. Seguro que de esa forma no habría porqué cuestionar las ausencias idiomáticas de unas actas excelentes como estas.

Jaime Vázquez Allegue

J. Ratzinger, P. Beauchamp, B. Costacurta, I. de la Potterie, K. Stock, A. Vanhoye, *Escritura e Interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica* (Madrid: Ediciones Palabra 2003) 204 pp.

Pudiera parecer -a primera vista- que para las escasas doscientas páginas que tiene el libro hay, sin embargo, demasiados autores en su elaboración. Alguien dijo, sin embargo, que un buen artículo puede valer más que un libro que multiplica por centenas sus páginas. En este caso, el libro que tenemos entre manos, reúne una buena serie de artículos que bien podrían compararse y situarse -en el peor de los casos- al mismo nivel que los grandes manuales de la cuestión. Tal vez, la recopilación de estos artículos sea la demostración literaria de cómo determinados especialistas en una materia son, al mismo tiempo, los mejores pedagogos para transmitir una información precisa y a la vez preciosa. Y es que los autores o son o fueron maestros en el arte de la comunicación bíblica, de la transmisión de conceptos exegéticos, protagonistas de la teología bíblica de última hora. Ni que decir tiene que los nombres de los que forman esta obra son de la primera línea de la

investigación bíblica y teológica católica: Paul Beauchamp, Bruna Costacurta, Ignace de la Potterie, Klemens Stock, Albert Vanhoye, todos precedidos por las palabras afortunadas y muy apropiadas del Cardenal Joseph Ratzinger, que ya dejó clara su atinada apuesta (seria, científica y rigurosa) por el mundo de los estudios bíblicos en la Iglesia. (Véase, como ejemplo, la introducción al documento de la Pontificia Comisión Bíblica que él mismo preside, *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano 1993).

La obra ha sido preparada y prologada por Luis Sánchez Navarro y Carlos Granados. Dos jóvenes biblistas que se sitúan en el campo de un horizonte esperanzador y entusiasta del estudio de la Biblia en España. El primero profesor de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de San Dámaso, el segundo inmediato licenciado en Sagrada Escritura por el Bíblico de Roma. Desde estas líneas mi felicitación por haber cuidado con esmero y rigor la edición de esta obra.

Nos encontramos, por tanto, ante una obra capitular que reúne distintas voces autorizadas que interpelan al lector a entrar en el estudio de la Biblia con el entusiasmo que corresponde. El Cardenal Ratzinger inicia los estudios ofreciendo una visión general sistemática del método crítico bajo la sombra de su propia autocrítica. Se trata de una conferencia pronunciada en Nueva York en 1988 pero de permanente actualidad. Llama gratamente la atención, la fuerza que pone en las palabras el Cardenal en la necesidad de leer los textos bíblicos desde la propia crítica exegética y hermenéutica, y desde la misma crítica a la crítica -ésta última como método-. Tengo la impresión de que las páginas del Cardenal Ratzinger fueron, en su momento, un primer esbozo, apunte o diseño de la magnífica introducción al Documento de la Pontificia Comisión Bíblica de 1993 que, en buena medida, revolucionó el mundo de los estudios bíblicos actuales.

El Padre Ignace de la Potterie, recientemente fallecido, es uno de los biblistas católicos que representan la historia de la lectura e interpretación de la Biblia en la Iglesia de la segunda mitad del siglo XX. Su trabajo, titulado «Exégesis bíblica, ciencia de la fe» retoma una cuestión que ya había propuesto con acierto Romano Guardini en su momento y que presenta a la exégesis bíblica como la «ciencia de la fe», como el referente científico de la reflexión teológica. En buena medida, la aportación de Ignace de la Potterie da un paso más hacia adelante hasta conducir al teólogo, biblista y exégeta en la figura que goza de la suficiente autoridad -al estilo ingeniero- como para fijar las bases sobre las que la teología construya toda su reflexión cristiana.

Paul Beauchamp es uno de los padres de la llamada «Teología Bíblica», ese eslabón que une la frialdad científica de la exégesis bíblica con la reflexión de la teología. La Teología Bíblica fue la gran propuesta de Beauchamp que trabajó durante toda su vida por conectar las dos disciplinas a través de una necesidad recíproca. La exégesis necesita de la teología para tener sentido de la misma manera que la teología necesita de la exégesis para sustentarse como entidad que trasciende el mero humanismo cristiano.

Bruna Costacurta refleja el buen hacer de la exégesis actual. Su oferta para volver a leer el Antiguo Testamento nos recuerda a quienes trabajaron

incansablemente por no descuidar la Biblia Hebrea en el mundo de la Teología Bíblica. Algo que pudo ser un riesgo en determinados momentos de la historia del estudio de la Biblia. Su relectura del Génesis es una apuesta novedosa pero, a la vez, reflexiva, objetiva y, en buena medida, sistemática sin prejuicios, como corresponde a la exégesis contemporánea.

Klemens Stock aporta su visión germana al estado actual de la investigación sobre la figura de Cristo en clave bíblica. La exégesis cristológica es, sin duda, la que más ha avanzado de todas las posibles lecturas o interpretaciones que se puedan hacer de distintos elementos constitutivos de la Escritura. Su finalidad es analizar la evolución de los estudios, situarse ante el momento actual y ofrecer una visión, algo profética, que apunta hacia un futuro lleno de aportaciones enriquecedoras sobre la cuestión cristológica desde su vertiente exegética. No olvidemos que si la cristología es el centro de la teología cristiana, la figura de Cristo es el centro de la exégesis cristiana.

Albert Vanhoye hace una valoración de las consecuencias de la constitución Dei Verbum y ofrece una visión muy optimista y esperanzadora de cara al futuro con las puertas que se están abriendo a completar una visión cada vez más enriquecedora del panorama exegético como misión eclesial y parte de la responsabilidad que comporta descubrir que la exégesis como la teología son pilares fundamentales sobre los que se asienta nuestra fe.

La primera vez que entré en la biblioteca del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, al ver la cantidad de libros que sólo de Biblia se habían escrito, pensé que nada más podía quedar sin haber dicho que no estuviera ya escrito en aquellas obras. Pronto me daría cuenta de que la diferencia entre la literatura universal y la literatura bíblica como Palabra de Dios está, precisamente, en la capacidad de emana de los textos sagrados de ser constantemente interpretados y actualizados. Nunca se llegará a decir todo lo que de la Biblia puede ser dicho. Y, parafraseando al hagiógrafo, no cabrían en el mundo todos los libros que contarán las cosas que tuvieron que ver con Jesús.

En conclusión, me parece que la obra en colaboración *Escritura e Interpretación* es una estupenda ventana que nos asoma al estado actual en el que se encuentra el mundo de la exégesis y teología bíblica actual. Quienes colaboran en la obra son representantes de distintas visiones de la investigación, ofrecen sus puntos de vista y se sitúan bajo la perspectiva de un marco muy positivo que mira al futuro con ilusión y esperanza. La exégesis bíblica no es algo agotado. *Escritura e Interpretación, Exégesis y Teología*, son el patrimonio que la Iglesia pone en nuestras manos. Como en la parábola: de nosotros depende que las enterremos o escondamos por miedo a perderlas o que las trabajemos y saquemos fruto y beneficio que sirva para enriquecer nuestra fe y las de los cristianos. La obra que hemos presentado es un reto que nos propone la Iglesia. Sus colaboradores un modelo de compromiso.

Jaime Vázquez Allegue

M.A. Tábet, *Introducción General a la Biblia*, (Madrid: Palabra 2003) 717 pp.

Una de las primeras introducciones a la Literatura Intertestamentaria fue la breve pero concisa obra de Michelangelo Tábet. El título era de lo más sugerente: *Tra Antico e Nuovo Testamento. Guida alla letteratura intertestamentaria*, San Paolo, Milano 2000. No sé porqué no ha sido traducido a nuestro idioma porque se me antoja una estupenda introducción a ese marco tan de moda como es el de los apócrifos, rabinismo, Qumrán y apocalípticos contemporáneos a Jesús; todo lo correspondiente al judaísmo de la época del Segundo Templo que no está en el canon de la Sagrada Escritura. También recuerdo, del mismo autor, su reciente libro: *Le trattazioni teologiche sulla Bibbia: Un approccio alla storia dell'esegesi*, San Paolo, Milano 2003. Otra obra, igualmente, digna de tener en castellano. Lo que si acaba de ser traducido -con acierto y muy bien hecho- es el volumen -éste ahora denso, profundo y en formato manual- de *Introduzione generale alla Bibbia* de Tábet, en la colección «Pelicano» dirigida por Juan Manuel Burgos de la editorial Palabra.

Michelangelo Tábet es, en realidad, de habla hispana. Con acierto, la editorial Palabra mantiene el nombre del autor en castellano «Miguel Ángel Tábet» aunque la obra -como una buena parte de sus escritos, sea resultado de una traducción del italiano. Tábet, aunque de origen libanes, es venezolano, sacerdote y profesor de Sagrada Escritura en el Pontificio Ateneo de la Santa Cruz de Roma. De su formación como teólogo, además de matemático, cuentan sus estudios de lenguas bíblicas en nuestra Facultad de Filología Bíblica Trilingüe de la Universidad Pontificia de Salamanca. Es, por así decirlo, un hijo de la casa convertido en especialista en la exégesis bíblica de última generación. Gran conocedor del judaísmo de la época de Jesús, de los movimientos sociales, políticos y religiosos de la Jerusalén de la época del Segundo Templo. Podíamos considerar a Tábet como uno de los grandes exponentes de la Introducción general a la Biblia, como reza el título de su obra.

En cuanto a la obra traducida, decir -como advierte el autor en la presentación- que nos encontramos ante un «manual» para el estudio de la *Introducción general a la Sagrada Escritura*. Y como advierto yo -desde el primer momento- un excelente manual de introducción a esta doctrina bíblica. Y lo digo porque después de haber leído y estudiado una buena serie de ellos, uno llega a la conclusión de que un manual es el resultado de muchos años de docencia, investigación y conocimiento del estado en el que se encuentra la investigación. Todo eso y mucho más es lo que Tábet nos ofrece en su libro. La obra, además de las introducciones iniciales, está dividida en cinco partes. La primera parte trata el carácter sagrado de la Biblia (la Escritura y su relación con la Revelación, como testimonio divino y humano revelado, y las propiedades de los libros sagrados). La segunda parte aborda todas las cuestiones que tienen que ver con el canon bíblico y su formación (historia del canon del Antiguo Testamento, historia del canon del Nuevo Testamento, decisiones de la Iglesia sobre el canon bíblico, el

canon en algunas confesiones cristianas y las aportaciones de la Literatura Intertestamentaria y la Rabínica). La tercera parte de la obra presenta las cuestiones sobre el texto bíblico, las versiones y la crítica textual (el hebreo del Antiguo Testamento, el griego del Nuevo Testamento y las principales versiones de la Escritura), al final de este capítulo el autor ofrece un excursus muy sugerente sobre la crítica textual. La cuarta parte de la obra está dedicada a la hermenéutica bíblica (La teoría de los sentidos bíblicos -la noemática bíblica-, los principios de interpretación -la heurística bíblica-, la exposición de los libros sagrados -la proforística bíblica-). La quinta y última parte trata de la historia de la exégesis (la exégesis judía postbíblica y la historia de la exégesis cristiana). La obra termina con una amplia colección de apéndices: uno dedicado a cuestiones bibliográficas, ediciones de la Biblia, bibliografía sobre los Santos Padres, sobre cuestiones relativas a los textos del Magisterio y la Pontificia Comisión Bíblica, bibliografía de los manuales y obras de consulta, estudios sobre la historia de la exégesis, diccionario y otras ayudas bibliográficas. También nos ofrece un amplio índice de cuadros, un índice de nombres y autores bibliográficos.

La obra está encuadrada dentro de la colección «Manuales Pelicano» de la editorial porque es un verdadero manual muy a tener en cuenta a la hora de elaborar, preparar e impartir la asignatura de «Introducción a la Sagrada Escritura» y cualquier tipo de aproximación o acercamiento serio a la Biblia. Se trata de un trabajo riguroso, equilibrado, objetivo y muy bien escrito. Además de la claridad que se exige a un manual, el lenguaje utilizado es claro, preciso y conciso. Estamos, sin duda, ante un manual con letras mayúsculas, un volumen que se une a la serie de introducciones al Antiguo Testamento de la misma editorial, para formar una buena presentación de la Biblia desde una óptica ágil, amena y actual.

Jaime Vázquez Allegue

E.M. Toniolo (ed.), *L'Ermeneutica contemporanea e i testi Biblico-Mariologici. Verifica e Proposte*, Atti del XIII Simposio Internazionale Mariologico (Roma, 2-5 ottobre 2001) (Roma: Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Edizioni Marianum 2003) 536 pp.

Con un par de años de retraso salen a la luz las actas del XIII Simposio Mariológico Internacional que tuvo lugar en el Marianum de Roma la primera semana de octubre del 2001. A pesar del tiempo hoy podemos decir que la espera ha merecido la pena ya que a partir de ahora, los días del Simposio quedarán reflejados en estas actas y el contenido de su discurso al alcance de los que no pudimos participar del evento.

Las actas recogen el contenido de la práctica totalidad del Simposio. Una buena parte de lo que allí se dijo está contenido en las páginas de este

volumen. Así, por ejemplo, las grandes conferencias del Simposio aparecen en la primera línea de la publicación. La obra comienza con la conferencia de Xabier Pikaza con el título: «Variedad de metodologías en la interpretación de los textos bíblico-mariológicos. Áreas geográficas y problemas actuales», en donde el autor ofrece una visión retrospectiva del estudio de la mariología bíblica y presenta el estado actual de la investigación que podríamos situar dentro de una mariología bíblica. El segundo gran tratado es el de Giovanni Rizzi, con el título: «Riletture delle Scritture come un Vangelo: Interpretazioni mariologiche quali elementi costitutivi», en donde el autor profundiza en el estudio de género evangélico como una novedad literaria y una de las aportaciones que enfatizan la originalidad de la literatura cristiana primitiva no sólo en su fondo sino, también, en su forma. La presentación de Rizzi analiza la práctica totalidad de la literatura neotestamentaria a través de los estilos, géneros, estructuras, y la compara con otras formas literarias contemporáneas o cercanas, como la literatura midrásica, la literatura rabínica, los manuscritos del Mar Muerto, la literatura que surge de la sinagoga. Al final, a modo de conclusión, el autor ofrece una relectura de los textos mariológicos propiamente dichos que aparecen en la tradición neotestamentaria enmarcados en el evangelio de Mateo (Mt 1,1-17. 28-25; 2,1-12. 13-15. 19-23; 12,46-50; 13,53-58).

Brevemente John Kilgallen nos ofrece una lectura de los textos marianos del evangelio de Lucas en forma de perícopas (Lc 1,26-38. 46-55; 2,1-20. 22-38. 41-52; 8,19-21). Sigue el trabajo de Aristide M. Serra que nos presenta su interpretación a cerca de la relación entre Escritura y Tradición en textos mariológicos como el de Lc 2,35a en relación con el libro de los Salmos, el Deuterolosaías, el segundo libro de los Macabeos, el libro de la Sabiduría y con la literatura judía contemporánea no canónica como los escritos de Filón de Alejandría, el Targum y el Midrash. De ahí pasa a las tradiciones griegas y latinas de los siglos II-XIV que aluden al texto lucano y termina con una conclusión que pone en evidencia la necesidad de establecer una óptima comunicación entre la Escritura y la Tradición como dos pilares sobre los que se edifica el entramado de nuestra fe.

Roland Meynet presenta brevemente la figura de María a la luz del capítulo ocho del evangelio de Lucas como una contribución a la retórica narrativa y como una forma de leer e interpretar la Biblia a través de la exégesis. Renato De Zan ofrece su visión sobre la contribución de la liturgia a la hermenéutica de los textos mariológicos. Mario M. Masini hace una lectura «según el Espíritu» de los textos bíblicos marianos desde distintas perspectivas metodológicas. Clodovis M. Boff ofrece su particular perspectiva de los textos sobre María desde una hermenéutica liberadora. De forma semejante hace Marinella Perroni con el acercamiento hermenéutico de la teología feminista a los textos bíblicos mariológicos. Mercedes Navarro Puerto nos presenta los textos bíblicos desde la psicología y Yann Redalié termina la obra haciendo una valoración de las repercusiones ecuménicas de los textos mariológicos de la Escritura.

Como se puede comprobar, por el contenido de los artículos que forman la obra, las aportaciones tienen un punto de partida común que es el

documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia» (1993), una de las mayores aportaciones al mundo de la exégesis católica moderna que permite a biblistas y exégetas asomarse a la literatura sagrada desde diferentes perspectivas y puntos de vista por medio de métodos y acercamientos distintos.

Jaime Vázquez Allegue

Shimon Bar-Efrat, *El arte de la narrativa en la Biblia* (Madrid: Cristiandad 2003) 380 pp.

Sh. Bar-Efrat, director durante años del Departamento de Literatura bíblica de la Universidad hebrea de Jerusalén, es especialista en los análisis literarios de la Biblia. El libro que comentamos tiene el propósito de ofrecer una guía de la narrativa bíblica. Se sirve, para ello, de todas las secciones narrativas de la Biblia y, en particular de Génesis y los libros de Samuel. De Génesis excluye, sin embargo, la historia de José. Tampoco ofrece ejemplos del libro de Ruth. El autor lo hace así con toda intención para que los lectores puedan aplicar a esos dos bloques, precisamente por su categoría literaria, los métodos y principios descritos en su libro.

La estructura de la obra es simple y clara: un capítulo por cada uno de los elementos propios de la narrativa, a los que se añade un último capítulo en el que se lleva a cabo el análisis de la narrativa de Amnón y Tamar de 2Sam 13,1-22 por ser muy representativa de la narrativa bíblica en general. La obra se cierra con la bibliografía, básica y fundamental, el índice de citas bíblicas y, finalmente, un índice temático, propio de la narrativa, que resultará muy práctico al lector.

Capítulo I: El narrador. Llamado también «autor implícito», no debe ser identificado con la persona del escritor. En la mayoría de las narraciones bíblicas hay un tipo de narrador omnisciente, que conoce las opiniones, sentimientos e intenciones de Dios mismo y está familiarizado con los procesos internos de los humanos en las esferas del conocimiento, la emoción y la voluntad. Hay que distinguir entre omnisciencia editorial, cuando el narrador inserta comentarios dentro de la narración, y omnisciencia neutra, cuando se deja que la narrativa hable por sí misma. Al primero se le llama también narrador participativo y al segundo, contemplativo, aunque esta diferencia no debe considerarse como absoluta e inequívoca.

Capítulo II: Los personajes. Los personajes se construyen de forma directa y de forma indirecta. La directa se ocupa de la apariencia externa y de la personalidad. La narrativa bíblica se ocupa de la apariencia física de forma poco detallada, aunque hay excepciones, como cuando a David se le describe como «de buen color, de hermosos ojos y buen tipo» (1Sam 16,12). Las afirmaciones sobre la personalidad, por su parte, pueden ser de dos clases: la que se hace sobre los rasgos de su carácter (conocida también como caracterización directa) y la que se hace sobre su estado mental. Pero en la

Biblia es más frecuente la construcción indirecta de los personajes, cuyas dos formas principales, que pueden indicar algo sobre la vida interior del individuo, son el habla (discurso) y las acciones. Hay que considerar también el papel de los personajes secundarios, colocados junto a los protagonistas para realzarlos por afinidad o contraste.

Capítulo III: La trama. Si los personajes son el alma de la narrativa, su cuerpo es la trama, que se define como un sistema de acontecimientos ordenado y dispuesto en una secuencia temporal. La trama sirve para organizar los hechos de manera que despierten el interés del lector y su implicación emocional y, a la vez, confiera significado a los acontecimientos. Las unidades que forman la trama son de diferentes tamaños, desde aquellas que solo contienen un acontecimiento (acción o suceso) y aquellas mayores que resultan de la combinación de varias unidades menores. La trama parte de una situación inicial, se desarrolla en una cadena de acontecimientos hasta llegar al nudo central y de ahí, pasando por varios incidentes, se llega al desenlace.

Capítulo IV: Tiempo y espacio. Una narración no puede existir fuera del tiempo, con el que mantiene una doble relación: se desarrolla en el tiempo y el tiempo discurre en ella. La narrativa necesita del tiempo exterior para revelarse al lector por etapas. A la vez, requiere un tiempo interno: la estructura de la narración se determina por la velocidad cambiante del tiempo y, especialmente, por las lagunas –áreas de vacío narrativo– entre los episodios. La construcción de estos dos tipos es de diferente naturaleza. La medida del tiempo exterior no presenta mayor problema. El tiempo interior, por su parte, se sirve de los dos medios propios de la lengua: a) el tiempo verbal y b) las expresiones temporales (año, día, ayer etc.), aunque el tejido narrativo se elabora más con los acontecimientos mismos de la narración que con indicaciones temporales directas. En lo que se refiere al espacio hay que destacar que en la Biblia no suele adquirir relieve de una manera plástica o concreta sino que pasa a un segundo plano. Y esto es así porque el espacio, fundamentalmente inmutable y estático, es ajeno a una narrativa que consiste sobre todo en presentar fluctuaciones y desarrollos, que son funciones propias del tiempo.

Capítulo V: Estilo. La narración se presenta como un sistema ordenado de unidades lingüísticas, una continuidad de estructuras organizadas con cuidado. Es la fuerza de la palabra la que crea el mundo narrativo, cuya entera existencia se fundamenta en la lengua. La obra que comentamos adopta, por lo que a la naturaleza del estilo se refiere, la orientación semántica, para la que el estilo es inseparable del significado. El estudio estilístico en detalle revela matices de significado, comparables a los armónicos en música. Entre los recursos de estilo hay que hablar, en primer lugar, de los referentes al sonido y al ritmo. Un recurso frecuente es la repetición de sonidos, ya sea en forma de paranomasia, aliteración, asonancia o rima. El ritmo, por su parte, se produce al organizar la longitud, el énfasis o el acento de las sílabas. El estudio del ritmo da, lógicamente, más resultado en la poesía que en la prosa; además, en el caso de la prosa bíblica, hay que contar con la dificultad de saber cuál era la longitud y entonación de las sílabas. En

segundo lugar, en cuanto al significado hay que distinguir entre el significado principal y los secundarios. Cuando el lenguaje no es literal, es importante el significado connotativo. Los sentidos literal y figurado de una palabra pueden relacionarse de tres formas: a) por contigüidad (metonimia, sinécdoque); b) por similitud (metáfora, símil); c) por oposición (ironía, pregunta retórica). En tercer lugar, un recurso muy frecuente en la narrativa bíblica es el de la repetición de palabras o raíces, que puede adquirir la forma de reduplicación, repetición de engarce, epanalepsis etc. Finalmente, hay que considerar los recursos referidos al orden de las palabras.

Estos principios teóricos, que nuestro autor maneja con precisión y con soltura, están acompañados de multitud de ejemplos aplicados al texto bíblico. La lectura resulta, así, instructiva y entretenida al mismo tiempo.

La obra de Bar-Efrat ha de situarse en el marco de los análisis sincrónicos del texto bíblico, entre los que sobresale el método narrativo, cuyo objetivo primero consiste en analizar las narraciones como piezas literarias, no como documentos históricos. El éxito de este método se ha debido en buena parte, aunque no exclusivamente, al desencanto causado por los métodos histórico-críticos, que preocupados por la genética del texto corren el riesgo de obviar el texto mismo. Por otra parte, la recuperación del texto en su organización final permite saborearlo especialmente en su dimensión estética, que en muchas ocasiones resulta de la más alta calidad artística, hasta el punto de poder colocarse junto a las obras maestras de la literatura universal. Y esa dimensión estética, en el caso de un creyente, no será obstáculo sino más bien, al contrario, un magnífico vehículo para acceder a la verdad religiosa y teológica de los textos.

Jacinto Núñez Regodón

George A. Kennedy, *Retórica y Nuevo Testamento. La interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica* (Madrid: Cristiandad 2003) 317 pp.

G. A. Kennedy es un destacado especialista de la retórica antigua, especialmente grecorromana. Precisamente por eso, como reconoce él mismo en el prólogo de la obra, cuyo original inglés es de 1984, se han acercado a él muchos estudiantes de literatura bíblica con el propósito de aplicar la retórica como un método de interpretación de los textos. El propósito de su libro es, pues, ofrecer a los lectores y estudiosos del NT un instrumento que sirva para completar la crítica de las formas, la crítica de la redacción, la crítica histórica y literaria y otras aproximaciones practicadas durante el siglo XX.

La obra tiene ocho capítulos. El primero es un apretado resumen de los principios de la teoría retórica. Los seis siguientes se dedican a la aplicación de esos principios y técnicas a distintos escritos del NT. Un último capítulo trata de concluir justificando la legitimidad y aun necesidad de aquella apli-

cación «para que las verdades religiosas de la Biblia puedan hacerse más fácilmente accesibles a la mayoría de los lectores» (p. 302). La obra se cierra con la bibliografía, en la que se distinguen fuentes principales (escritores clásicos griegos, romanos y cristianos) y secundarias, y con un índice temático y de nombres.

El capítulo primero lleva el título general de «crítica retórica». Empieza por abordar la relación de este método con la crítica histórica y literaria para subrayar su complementariedad. Después va presentando los principios teóricos más importantes. Creemos no confundirnos al intuir que el autor trata de responder a las que él sabe suelen ser las sospechas más frecuentes en la aplicación de la retórica a los libros del NT. Las tres principales son las siguientes. 1. La retórica tiene su origen en el habla y su fruto inmediato es un acto de expresión oral, no un escrito. El autor responde, sin embargo, que los autores sabían que sus escritos habían de ser leídos más en voz alta, para un grupo, que en privado. 2. El campo principal de la retórica era la vida civil, legal y política, mientras que el NT es literatura religiosa, que presenta su mensaje precisamente como *herigma*. Aun reconociendo esto, Kennedy advierte que el lenguaje bíblico no es sagrado en cuanto transmisión de oráculos cerrados, sino que ofrece razones argumentativas, que apelan a la racionalidad humana, en virtud de las cuales debe ser recibida la proclamación. 3. Existen dudas razonables para pensar que los evangelistas o San Pablo hayan estudiado la retórica griega con carácter formal. Aunque en el caso de Pablo -se responde a esta dificultad- la evidencia resulta ambivalente, la retórica es un fenómeno universal y, en consecuencia, sus categorías, debidamente acomodadas, pueden utilizarse en el análisis de cualquier discurso, sea cual fuere su origen cultural.

Sigue después la explicación de las cinco partes o etapas en el acto de componer un discurso, tal como se enseñaba en las escuelas: *invención* o planteamiento, *disposición* o ensamblaje de las partes en el conjunto, *estilo*, *memorización* y *transmisión*, es decir, reglas para el control de la voz y el uso de los gestos. Por otra parte, según Aristóteles, son tres las categorías que, en forma de prueba artística, se corresponden con los tres elementos básicos de un discurso: el *ethos*, que tiene que ver con la credibilidad del autor u orador; el *pathos*, que se dice de las reacciones emocionales del auditorio; y el *logos*, que se refiere a la argumentación lógica del discurso.

El capítulo primero sigue, después, con la presentación de las tres clases de retórica, los elementos propios de la disposición de cada una de ellas y el estilo y sus virtudes principales. Según la manualística clásica, sistematizada sobre todo por Aristóteles, hay *tres clases* de retórica: *judicial* (el autor trata de persuadir al auditorio para que emita un juicio sobre un acontecimiento del pasado), *deliberativa* (convencerlo de que debe emprender una determinada acción en el futuro) y *epideictica* (persuadirlo para que mantenga o reafirme algún punto de vista en el presente). La *disposición*, por su parte, pretende moldear los elementos del discurso dentro de una estructura unificada, elementos que son comunes algunos y específicos otros, según cada una de los tipos retóricos. En cuanto al *estilo*, en fin, las cuatro virtudes esenciales son: corrección, claridad, ornamentación y pro-

piedad. El capítulo se cierra con la explicación de lo que se entiende por *unidad retórica* (que se delimita en círculos concéntricos de menor a mayor) y *situación retórica* (equivalente al *Sitz im Leben* de la crítica de las formas).

El capítulo segundo estudia el sermón de la montaña de Mt 5-7, paralelo con el sermón de la llanura de Lc 6, que Kennedy cataloga, en su conjunto, como retórica deliberativa, pues Jesús ofrece consejos bastante específicos de comportamiento moral, cuyo horizonte es el futuro inmediato. Esto sería particularmente claro en el primer evangelio. En el caso de Lucas es menos claro: sólo los versos 27-38 contienen realmente advertencias para el futuro, mientras que el resto es, predominantemente, alabanza y maldición, es decir, epideíctico. El capítulo tercero estudia Jn 13-17 como ejemplo de retórica epideíctica: Jesús aparece afectado por las actitudes y sentimientos de los discípulos ante su salida de este mundo; y aunque les da un nuevo mandamiento y les habla sobre las dificultades que tendrán que afrontar en el futuro, estos temas quedan subsumidos dentro de su comprensión de las presentes circunstancias y de la reacción ante ellas. A continuación, el autor presenta la disposición del texto de Jn 13-17, cuyo aspecto retórico más llamativo es su carácter repetitivo: está construido, casi enteramente, sobre cinco tópicos fundamentales, que se afirman una y otra vez y aparecen ya en Jn 13,1, a saber, a) la relación de Jesús con el Padre, b) su marcha del mundo, c) el mundo en cuanto tal, d) el amor y d) la relación con los discípulos.

El capítulo cuarto analiza 2Cor como modelo de retórica judicial, con excepción de los capítulos 8-9, sobre el tema de la colecta a favor de la comunidad de Jerusalén, que son deliberativos. Los capítulos 10-13, como suele reconocerse con frecuencia, serían una carta originalmente independiente, pero que se unió a 1-7 como un apéndice explicativo, ya que es también de género judicial, como se advierte expresamente en 12,19, donde Pablo reconoce que está haciendo «una apología».

Bajo el título general de «la retórica de los evangelios», en el capítulo quinto nuestro autor hace notar, en primer lugar, que el orden mismo de los cuatro evangelios -más allá del dato de que responda a la convicción de la iglesia de que ése era el orden cronológico- resulta retóricamente eficaz. Mateo, empezando por la genealogía de Jesús, vincularía el cristianismo al AT; Marcos, con su énfasis en las acciones de Jesús, resulta más narrativo; Lucas suaviza algunos detalles para crear un conjunto más plausible; Juan, en fin, se presenta todo él como un epílogo conmovedor. En segundo lugar, estudia cómo la disposición de cada evangelio muestra una tendencia hacia una estructura retórica, particularmente Mateo, que es el que hace un uso más amplio de todos los recursos de la retórica.

Capítulo sexto: «Los discursos de Hechos». Como en el caso de los historiadores griegos, los discursos de Hechos tienen lugar con frecuencia en momentos importantes de la acción, pero sin tratar de reflejar exactamente lo que se dijo en una determinada ocasión. Son, más bien, ejemplos valiosos del tipo de predicación que se practicaba en las sinagogas y en otros lugares. La exposición de Kennedy, en este capítulo, consiste en una serie de

anotaciones sobre algunos rasgos retóricos de los principales discursos de Hechos, diecisiete exactamente.

Las cartas 1Tes, Gal y Rom son objeto de estudio en el capítulo noveno. Tras justificar que la primera de ellas es deliberativa, el autor se emplea a fondo con Gal. Ha sido esta carta, en efecto, a la que más se ha aplicado la crítica retórica, empezando por un artículo de H. D. Betz, de 1975, en el que defendía, siguiendo sobre todo el patrón ofrecido por Quintiliano, que la carta era un ejemplo claro de retórica judicial o forense, lo que se deduciría fundamentalmente del carácter apologético de los capítulos 1 y 2. Kennedy, sin embargo, piensa que la carta en su conjunto es de género deliberativo. Formalmente, lo justifica apelando al texto exhortativo de 5,1-6,10, pues la exhortación no era considerada en la teoría clásica como parte de la retórica judicial. Además, cree que el interés de la carta no es que los gálatas decidan si Pablo había acertado en su actividad, sino qué es lo que ellos han de creer y hacer. Finalmente, de Rom opina Kennedy que debe ser considerada una carta epideíctica en lo que se refiere a su intención, determinada por el auditorio de una comunidad desconocida para el apóstol, con la que pretende establecer un primer vínculo personal y ganarse su confianza. Eso explicaría los amplios saludos del capítulo 16.

Es difícil negar a Kennedy su conocimiento de la crítica retórica y su sensibilidad para advertir en los textos recursos retóricos de distinto tipo, que ayudan a su mejor comprensión. Pero muchos lectores seguirán manteniendo, a pesar de las explicaciones dadas, algunas de las sospechas de principio que señalábamos más arriba. Queda la impresión de que, cuando la crítica retórica trata de determinar el género o la estructura de un escrito, los autores terminan forzando los elementos para ajustarlos a los principios de la manualística clásica. Por otra parte, viniendo a cuestiones más puntuales, resulta difícil obviar el carácter apologético de los dos primeros capítulos de Gal y, de esta forma, negar de plano que la carta pertenezca a la retórica forense; así como argumentar que Rom es epideíctica apelando a los saludos del capítulo 16, sobre el que existen dudas razonables de que pertenezca originalmente a la carta. Pero estas dificultades, generales o particulares, no deben disuadir de la oportunidad de emplear este tipo de análisis retórico para el estudio de la Biblia, siempre que no pretenda ser un método independiente que se basta por sí mismo.

Jacinto Núñez Regodón

E. López Fernández, *Tras las huellas de la Palabra* (Oviedo: Centro Superior de Estudios Teológicos 2001) 482 pp.

Este libro recoge siete artículos de Enrique López Fernández, profesor de Sagrada Escritura en el Instituto Superior de Estudios Teológicos de Oviedo, publicados entre los años 1973 y 1994 en la revista *Studium Ovetense*. En el primero de éstos («Las fuentes de los evangelios sinópticos.

Estado de la cuestión»), que coincide con el primer capítulo de la obra, hace un estudio crítico de la teoría de las dos fuentes. El autor da muestras de haber analizado minuciosamente diferentes propuestas científicas y de ser un profundo conocedor de la bibliografía que cita a pie de página. Logra así transmitir al lector la complejidad de problema sinóptico. Al final se presentan unas conclusiones con las que parecen hallarse de acuerdo la mayor parte de los exegetas.

El capítulo II («Dos siglos de crítica literaria en torno al Prólogo de San Juan») se abre con una exposición de los principales interrogantes suscitados por los dieciocho versículos que componen el prólogo del cuarto evangelio. El autor no elude ninguna cuestión y acaba por preguntarse si, en dicho fragmento, hay una unidad orgánica prevista por el autor o si se trata de una amalgama de elementos variados que en un determinado momento han sido agregados a un núcleo primitivo. Se exponen las soluciones dadas por los investigadores más importantes. Entre las que impugnan la unidad literaria, cita la teoría de las transposiciones, la hipótesis de las adiciones y la hipótesis de las fuentes. Es más breve la parte en la que se justifica la unidad del prólogo. El autor, al final, no parece decantarse por ninguna de las soluciones propuestas, dejando abierta la cuestión a posteriores estudios.

El capítulo III («Estructura literaria y problemas de unidad en la 1 Jn») consta de dos partes. En la primera, el autor expone cuál es su opinión respecto a la estructura de la carta; en la segunda, muestra las dificultades existentes para encajar algunos pasajes en el conjunto de la obra. Comienza, pues, con un minucioso análisis filológico de los capítulos que forman la epístola, que, según el profesor López Fernández, se articulan en torno a los conceptos *crisma-unción*, *espíritu*, *amor* y *fe*. Se constata que existen tres agrupaciones problemáticas: a) vv. 1,7d-2,2; b) vv. 2,12-17; c) vv. 5,14-21. El autor trata de resolver estas dificultades y opina que son fragmentos intercalados en el complicado proceso de composición de la carta.

El capítulo IV («El yugo de Jesús [Mt 11,28-30]. Historia y sentido de una metáfora») es un amplio estudio del *logion* mateano sobre el *yugo* y el *descanso*, calificado por la exégesis bíblica de *crux criticorum*. Los comentaristas han recurrido generalmente a la interpretación sapiencial, a la polémica antijudía, al trasfondo gnóstico, helenístico o apocalíptico. Enrique López considera que las dos primeras son las hipótesis más acertadas e inicia un recorrido por la literatura del Antiguo Oriente en busca de contextos semánticos que le ayuden a comprender mejor el fragmento del Evangelio de San Mateo. A continuación lo hace por los libros del Antiguo Testamento, estableciendo una clara distinción metodológica entre los sapienciales y los que no lo son. Finalmente, estudia el término *yugo* en los escritos rabínicos, en los Salmos de Salomón, en el Péser de Habacuc de Qumrán, en Baruc y en Enoc eslavo. La última parte de este capítulo está dedicada a analizar y comentar Mt 11,28-30 en el contexto próximo, en el del Nuevo Testamento y en el de la literatura cristiana primitiva, con especial referencia al Evangelio de Tomás y a los Padres Apostólicos. Concluye con algunas observaciones sobre el *Sitz im Leben* del fragmento estudiado y el carácter de la realeza de Jesús.

El capítulo V («Satán', de nombre común a nombre propio. Historia de una palabra») comienza con una exposición del sentido etimológico del término *Satán* y su uso en el Antiguo Testamento; después estudia los escritos del judaísmo intertestamentario y rabínico; finalmente, los del Nuevo Testamento y la antigüedad cristiana. El autor suele preguntarse en cada uno de estos apartados por las funciones, el origen, la relación con Dios y otras denominaciones de Satán, al que unas veces se hace referencia como nombre común y otras como propio. En la conclusión, el autor plantea numerosos interrogantes que el lector no espera en ese momento. Si, al final, las dudas sobre la identidad de Satán han de resolverlas los teólogos y el magisterio eclesiástico, ¿para qué un desarrollo tan largo? ¿cree de veras el autor que la exégesis bíblica católica y la reflexión teológica discurren tangencialmente? Da la impresión de que se ha metido en un lío del que no puede salir únicamente con el recurso a la filología. La vía de escape, al final, la ha encontrado en la cristología. Y ésta no viene al caso ni era lo que se prometía en el título.

El capítulo VI («Sacerdocio ministerial y común en la carta a los Hebreos») trata la cuestión de si, a tenor de los que se dice del sacerdocio único de Cristo en la Carta a los Hebreos, puede darse el título de «sacerdotes» a los dirigentes de las comunidades cristianas. El autor afirma rotundamente que sí. Lo hace en virtud de un estudio muy completo sobre dos temas presentes en el mencionado escrito neotestamentario: *Cristo-guía* y *Cristo-sacerdote*. La verdad es que la pregunta con la que se abre este capítulo sexto es sorprendente y no parece que la Carta a los Hebreos ofrezca argumentos que justifiquen una respuesta positiva. La extrapolación de *guía* a *sacerdote* (pp. 395-401) no resulta convincente. Tampoco el pretendido paralelismo entre Hebreos y 1 Clemente, ya que los puntos de interés son totalmente distintos, pues mientras la primera obra transfiere a Cristo toda la acción mediadora salvífica, sin necesidad de pontífices, la segunda trata de resaltar la importancia de los dirigentes de la comunidad cristiana, a los que hay que acreditar a toda costa debido a que un grupo de rebeldes se ha alzado contra los presbíteros de la iglesia de Corinto. Al final se ofrece un estudio sobre la relación eucaristía y sacerdocio.

El capítulo VII («Jn 20,5-9: traducciones e interpretación») es la conferencia pronunciada por el profesor López Fernández en el I Congreso Internacional sobre el Sudario de Oviedo (29-31 de octubre de 1994), quien, con tal motivo, realizó un minucioso análisis de los relatos evangélicos de la sepultura de Jesús. En este contexto introduce un comentario exegético al texto joánico en el que se habla del sudario (Jn 20,7). Opina que es un fragmento interpolado y trata de explicar el significado preciso de los términos que el evangelista emplea para referir lo sucedido, especialmente el vocablo *sudario*: ¿mentonera? ¿turbante? Lo mismo hace con el término *othónia*, que traduce por *paños*, y con las preposiciones, adverbios, conjunciones, participios y numerales más significativos que se emplean en este relato. Se subraya la relación entre *ver* y *crear*.

La bibliografía, que se halla al final del libro, no está actualizada. La obra más reciente es de 1995; las demás, por lo general, son bastante ante-

riores. Se comprende si se tiene en cuenta que es una recopilación de artículos publicados hace tiempo, ofrecida al autor por el Instituto Superior de Estudios Teológicos de Oviedo con motivo de su jubilación de la docencia. El profesor Enrique López plantea muy bien el *status quaestionis* de los temas que atraen su atención, es riguroso en el método y conoce a fondo la bibliografía que maneja, pero en las conclusiones se muestra indeciso. Es el tipo de sabio que acomete con responsabilidad la tarea investigadora, estudia con detenimiento las cuestiones que le preocupan y acaba por reconocer con humildad que cuanto más profundiza en un tema descubre aspectos nuevos que suscitan en él mayores interrogantes. Le va más el análisis que la síntesis. Y es más exegeta que teólogo. Hay que felicitarle por el diseño de la portada. Y urgirle a que publique sus estudios sobre el mandeísmo.

Jorge Juan Fernández Sangrador

Giuseppe Barbaglio, *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica* (Salamanca: Secretariado Trinitario 2003) 658 pp.

Aunque no se puede contradecir la afirmación de A. von Harnack de que es imposible escribir una biografía de Jesús, G. Barbaglio acomete la tarea de presentar los rasgos esenciales de su vida, recuperables en unos casos con suficiente seguridad y en otros con notable probabilidad y verosimilitud. Para ello, articula su obra en catorce capítulos, los primeros de los cuales tienen un carácter más introductorio y hermenéutico (del 1 al 5), a los que siguen otros (del 6 al 13) que abordan directamente las tradiciones históricas sobre Jesús, para concluir con un último capítulo (14) dedicado al problema de cómo se pasa de esas tradiciones sobre Jesús a la fe en él. Cada capítulo va introducido con una bibliografía abundante, esencial y suficientemente actualizada, a la que luego, si es necesario, se hacen breves alusiones en el cuerpo del texto y no en notas a pie de página.

La obra que presentamos se abre (capítulo 1) con la historia de la investigación histórica sobre Jesús, que, según el esquema más al uso, G. Barbaglio divide en cuatro etapas: la primera, iniciada en el siglo de las luces por Reimarus y continuada por otros en el XIX, es conocida hoy como la *old quest*; su propósito era rescatar al Jesús que vivió en Galilea de su «secuestro» por la fe de las iglesias y sus dogmas. La segunda etapa, que ocupa la primera mitad del siglo XX, sobre todo a partir de la segunda década con R. Bultmann, ha sido designada como *no quest*, no sólo porque estuviera animada por un fuerte escepticismo histórico sino, sobre todo, porque estaba convencida de que el Jesús terreno era poco significativo para la fe cristiana, que se apoya en el Cristo predicado y creído, fuente de una preciosa comprensión existencial del hombre. Entre los años 1950-1980 se ha dado la llamada *new quest*, llevada adelante precisamente por discípulos de Bultmann, como Käsemann y Bornkamm, para quienes la investigación sobre Jesús no sólo es posible sino teológicamente necesaria. Finalmente, la *third*

quest, del año 1980 hasta ya entrado el siglo XXI y desarrollada sobre todo en Estados Unidos, está dominada por la idea de que no sólo es posible recuperar algunos rasgos históricos del nazareno sino también, con la ayuda de las ciencias sociales, el contexto histórico-social del mismo y de sus tradiciones.

El capítulo 2 se ocupa de las fuentes de información de que dispone la investigación histórica sobre Jesús. Del mundo romano presenta los testimonios, los tres de los primeros años del siglo II, de Tácito, Suetonio y Plinio. De los testimonios judíos el más importante es el de Flavio Josefo, al que hay que añadir otros de la literatura rabínica. Sigue un repaso por las fuentes cristianas, comenzando por las cartas auténticas de Pablo y siguiendo por los cuatro evangelios canónicos, otros «evangelios, en los que merece una atención especial el evangelio de Tomás, y otros dichos dispersos de Jesús (los *agrapha*). Termina con una presentación y evaluación crítica de los llamados «criterios de historicidad». Concluye afirmando que «dados los límites naturales de este tipo de investigación, no podemos pretender reconstruir *in vitro* al verdadero Jesús de Nazaret... [sino] más bien presentar una imagen plausible del mismo en la medida que lo permitan los testimonios de que disponemos» (p. 83).

El capítulo 3 pretende una presentación global de la «la trama de su vida», es decir, el asentamiento de aquellas que pueden ser consideradas como las piedras miliarenses de la vida y actividad de Jesús, distinguiendo, según los casos, entre certezas, fiabilidad, hipótesis y lagunas. Los capítulos siguientes se ocuparán con más detalle de lo que en éste se presenta de modo general. En capítulo 4, en efecto, bajo el título de «Carnet de identidad» se ocupa del nombre de Jesús, la fecha de su nacimiento, su país (Galilea) y su patria chica (Nazaret), sus padres y hermanos, y su estado civil. El capítulo 5, con el título genérico de «El mundo en que vivió», se fija en la situación política, las instituciones religiosas (el templo, la ley y la tierra) y los grupos religiosos (que el autor llama, sorprendentemente, «escuelas filósóficas»), tales como fariseos, saduceos y esenios.

A partir del capítulo 6 la obra que presentamos hace un estudio de las más importantes tradiciones históricas de la actividad de Jesús. Empieza por la relación de Jesús con «la escuela del Bautista»: a este respecto, Barbaglio considera bastante probable, conjugando los datos del cuarto evangelio con los de sinópticos, que Jesús desarrollara una doble misión, la primera siguiendo al Bautista, bajo el signo del bautismo de penitencia, y la segunda cuando, al apartarse del «maestro», comenzó una misión con características propias, que algunos han clasificado incluso como «deserción» respecto a Juan. Las relecturas cristianas posteriores, como se ve particularmente en la del cuarto evangelio, tenderían a adjudicar a Juan una simple función al servicio de Cristo.

«Sanador en un mundo de sanadores» es el título del capítulo 7, centrado en la acción taumatúrgica de Jesús, que Barbaglio sitúa, en primer lugar, en el marco de la tradición judía y grecorromana y, luego, en las características propias de las distintas tradiciones evangélicas. El capítulo siguiente habla de Jesús como «evangelista del Reino de Dios»: las fuentes

atestiguan como un dato seguro que Jesús no sólo habló del reino de Dios, sino que hizo de él el tema central, la quintaesencia, de su predicación. Después de un repaso de la concepción de la realeza de Dios en el mundo judío y en el grecorromano presenta los rasgos más significativos del Reino anunciado por su Jesús. El capítulo 9, dedicado a las parábolas, habla de Jesús con la extraña expresión de «creador de *fictions* narrativas», y se entretiene expresamente en el estudio de los motivos temáticos y simbólicos más importantes de las mismas.

El capítulo 10, cuyo título se refiere a Jesús como «carismático itinerante», se ocupa del tema de sus seguidores y discípulos. Uno y otros presentan, según Barbaglio, una misma figura sociológica, caracterizada por la condición itinerante e «insocial» (sic). «Sabio entre los sabios de la antigüedad» es el título del capítulo 11, en el que se estudian las tradiciones de dichos de Jesús, en las que son bastante ricas las fuentes documentales. El solo título expresa el marco histórico-cultural en el que el autor quiere situar esta tradición.

«Crucifixus sub Pontio Pilato»: así encabeza Barbaglio el capítulo 12, el más extenso de toda su obra, dedicado a la muerte de Jesús, en el que, después de ofrecer un estudio de las tradiciones teológicas subyacentes a los relatos evangélicos, habla de los responsables de la muerte de Jesús, de las causas de la misma y de la propia actitud de Jesús ante ella, respecto de la cual hay que subrayar la importancia de las palabras de la cena de despedida. Piensa Barbaglio que, aunque «a nivel del Jesús histórico no podemos hablar de la muerte sacrificial y expiatoria, concepción que es típica del cristianismo de los orígenes, sí que le podemos atribuir no sólo la conciencia de morir como el último enviado de Dios a su pueblo... sino también la conciencia, manifestada en la cena de despedida, de que su muerte, como fue por lo demás toda su vida, será fuente de bendición divina para sus seguidores» (p. 503).

El penúltimo capítulo de la obra («Creemos que Dios lo ha resucitado») se centra en evaluar históricamente el testimonio de los discípulos, quienes poco tiempo después de la muerte de Jesús atestiguaron una firme fe pascual, que no se agota en la mera convicción interna, sino que se manifiesta socialmente bajo la forma de una nueva comunidad que tiene a Pedro como líder. Después de repasar el primitivo formulario de esa fe pascual, de la que es testigo privilegiado el epistolario paulino, el autor somete a análisis las narraciones evangélicas de los relatos de apariciones y de la tumba vacía, que habrían surgido en un segundo momento. Barbaglio considera radicales y poco fieles a las fuentes las posiciones de autores como Bultmann y Marxen, quienes niegan que, al hablar de resurrección, los textos hayan intentado afirmar un acontecimiento relativo a la persona del crucificado.

El título del último capítulo («Fe de Jesús y fe en Jesús») da buena cuenta del contenido del mismo, centrado en destacar la continuidad y discontinuidad entre la experiencia personal de Jesús en relación con Dios y la fe teológica y cristológica de la iglesia de los orígenes. Y aunque se ha hablado del «foso de la pascua» que divide a Jesús de la iglesia primitiva, hay

que reconocer que la cristología explícita de ésta se deriva de la cristología implícita del mismo Jesús.

El trabajo de G. Barbaglio no ha dejado fuera de estudio ninguno de los temas propios de una investigación histórica sobre Jesús. Además, ha iluminado todas las cuestiones con abundantes textos y motivos temáticos de la tradición judía, grecorromana y del cristianismo primitivo. Esa extensión tiene, sin embargo, como contrapartida el que las soluciones a algunos de los problemas planteados resulten a veces excesivamente expeditivas. No es posible afinar en todo. Un primer ejemplo puede ser el texto de la p. 503, citado más arriba, donde se afirma que Jesús daba a su muerte algún sentido de bendición para sus seguidores, pero expresamente se niega el sentido sacrificial y expiatorio. Sin embargo, algunos de los textos que estudia Barbaglio para justificar esta afirmación pueden ser interpretados -y, de hecho, así los interpretan algunos autores- en el sentido que nuestro autor les niega.

Otro ejemplo. Según nuestro autor, en lo referente a los orígenes de Jesús (pp. 117-121), todo indica que en los relatos de la infancia de Mt y de Lc el nacimiento de Jesús en Belén y su ascendencia davídica no es un dato civil sino una afirmación teológica. Sin embargo, un especialista tan destacado como R.E. Brown concluye, en su monografía *El nacimiento del Mesías* [Cristiandad, Madrid 1982], que «las pruebas del NT a favor de la ascendencia davídica de Jesús pesan más, a mi juicio, que las dudas» (p.535). Y de la misma opinión son, entre otros, O. Cullmann y J. Jeremias. Y por lo que se refiere al nacimiento en Belén, aunque las pruebas son más débiles, se nos advierte que hay que «ser cautelosos frente a la teoría de que el nacimiento en Belén fue un teologúmeno historicificante» (p. 538)

Y es que no hay que pensar que un trabajo, por su pretensión de investigación histórica, esté adornado de una especie de «asepsia» intelectual. Por ejemplo, cuando en las pp. 130-131 se aborda la cuestión del celibato de Jesús, nuestro autor concluye: «por consiguiente, ninguna certeza; *tan sólo* una probabilidad». Creemos honradamente que el resultado de los textos estudiados se hubiera concluido con tanto mayor rigor si, al menos, no se hubiera rebajado el grado de probabilidad con el matiz de «tan sólo».

Por lo que se refiere a la estructura de la obra, la distribución de la materia en los capítulos 3, 4, y 5 resulta desordenada y un tanto arbitraria. Además, nos parece cuestionable el orden de algunos capítulos. En concreto, el capítulo 8, que habla de Jesús como «evangelista del Reino», debería ir delante del 7, dedicado a los milagros, pues éstos no tienen autonomía propia sino que están en relación directa con el anuncio y presencia del Reino en la actividad de Jesús. De igual forma, deberían unirse en uno solo o, al menos, ir colocados uno detrás del otro los capítulos 9 y 11, sobre las parábolas y otros *logia* de Jesús, respectivamente, por tratarse en ambos casos de material de «dichos».

Finalmente, nos parece que el título original italiano se hubiera traducido mejor al castellano con la expresión «Jesús, judío de Galilea».

Jacinto Núñez Regodón

Artur Malina, *Gli scribi nel Vangelo di Marco. Studio del loro ruolo nella sua narrazione e teologia* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Slaskiego 2002) 322 pp.

La presente monografía es una versión revisada de la tesis doctoral presentada en el Pontificio Instituto Bíblico, bajo la dirección del Prof. K. Stock. Sobre la base de que la mención de los escribas en Mc es constante, regular y singular, el estudio trata de determinar el significado de esa presencia en el nivel literario y teológico.

Después de una introducción, en la que se presenta el *status quaestionis*, la investigación se divide en tres partes. La primera se ocupa de las características formales de la mención de los escribas en los evangelios sinópticos, es decir, frecuencia, distribución y relación con otros grupos de adversarios. La segunda examina todas las perícopas del evangelio de Mc en las que hay alguna mención de los escribas. La tercera trata de sistematizar el sentido de esta presencia dentro de la estructura del evangelio. Al cuerpo del trabajo siguen la bibliografía, el índice de autores y dos sumarios, uno en polaco y otro en inglés, en los que se informa brevemente de la estructura del trabajo y sus conclusiones más importantes.

En el *status quaestionis* Malina constata que el estudio de los escribas en Mc ha estado caracterizado, hasta la década de los años setenta, por situarlos en el frente común de otros adversarios de Jesús, y, cuando en los últimos veinte años, se ha estudiado más atentamente la peculiaridad de este grupo, la mayoría de los estudios se ha centrado en las motivaciones por las que el autor o redactor final ha acentuado la importancia del grupo, pero sin definir, a partir de un análisis sincrónico, su función en la forma final del relato.

De los dos capítulos, breves y concisos, de la primera parte («Los escribas en los sinópticos», pp. 31-56), el primero, tras un análisis comparativo de los evangelios sinópticos, concluye que en Mc la comparecencia de los escribas es más frecuente, con una distribución más regular y de mayor presencia de ellos solos entre otros grupos de adversarios de Jesús; todo lo cual es signo del interés marcado por este grupo. El capítulo segundo, que estudia la posición del grupo dentro de Mc, confirma estos mismos resultados, a los que hay que añadir el de que las intervenciones de los escribas, en comparación con la de otros grupos, están en relación más directa con la identidad de la persona de Jesús.

La segunda parte («Los escribas en las perícopas particulares»), de mayor extensión (pp. 57-263), empieza con un capítulo destinado al estudio de la primera aparición de los escribas; siguen luego otros cuatro, tantos como las distintas secciones del evangelio, en cada una de las cuales son distintos los matices de la presencia de los escribas. La primera aparición de los escribas en Mc 1,22 (capítulo tercero) se distingue de todas las demás porque no se trata de una presencia real sino sólo referencial (no se encuentra, si quiera, en una proposición independiente sino explicativa), pero tiene un intencionado carácter programático, a modo de comentario que el narra-

dor ofrece al lector advirtiéndole de la confrontación entre Jesús, que enseña como quien tiene autoridad, y los escribas.

El capítulo cuarto estudia las demás apariciones del grupo en la primera mitad del evangelio (hasta Mc 8,26), en la que se narra el ministerio de Jesús en Galilea y alrededores. Las perícopas estudiadas son 2,1-12; 2,13-17; 3,22-30 y 7,1-13. En el marco de la actividad pública de Jesús, destinada a todos aquellos que quieren acogerlo, la imagen de los escribas, en cuanto destinatarios de esa acción, es claramente negativa, pues sus intervenciones, aunque formalmente son interrogativas («¿quién puede perdonar pecados sino Dios?» 2,7; «¿por qué come con publicanos y pecadores?» 2,16; «¿por qué tus discípulos no proceden conforme a la tradición de los mayores?» 7,5), tienen tono de sospecha y de acusación, mientras que las de los otros son de súplica o aclamación. Se advierte también que ese tono negativo va *in crescendo* y se hace cada vez más manifiesto: al principio son sólo pensamientos (2,6-7); luego se dirigen verbalmente a los discípulos (2,16); finalmente se enfrentan abierta y públicamente a Jesús (3,22.30).

El capítulo quinto se ocupa de los textos de la sección del camino de Jesús hacia Jerusalén (8,27-10,52), a saber: 8,31; 9,9-13; 9,14-29; 10,32-34. La presencia de los escribas en esos textos, que continúa el clima de hostilidad contra Jesús, está articulada expresamente sobre el fondo narrativo del viaje de Jesús con sus discípulos y afecta de forma directa al seguimiento de Jesús por parte de los mismos. A diferencia de la primera parte, Jesús no se pone ya entre los discípulos y los escribas, defendiendo a unos y criticando a los otros, sino que se dirige a los discípulos ayudándoles a comprender la misión confiada a los Doce (cf. Mc 3,13-19), puesta en crisis por la mención de los escribas. En efecto, la actividad de los escribas mencionada en estos textos determina negativamente la realización de esta misión y sus tareas: en el de 8,31 la pertenencia al grupo de Jesús («estar con él» 3,14) es puesta a prueba por la oposición de personas prestigiosas a los ojos de los discípulos, que van a entregar a Jesús; en el de 9,9-13 la doctrina insuficiente de los escribas sobre la resurrección confunde a los discípulos en relación con la exigencia de proclamar el evangelio («enviarlos a predicar» 3,14); en el de 9,14-29 la discusión de los escribas pone de relieve el fracaso de los discípulos en el ejercicio de su autoridad sobre los demonios («con poder de expulsar demonios» 3,15); y, finalmente, en el de 10,32-34 la mención de la traición de uno de los discípulos («el que lo entregó» 3,19), que entregará a Jesús a los escribas y a los sumos sacerdotes, pone en evidencia la división en el interior del grupo y su fallo en la imitación del maestro.

Las siguientes seis apariciones (11,18.28; 12,28.32; 12,35.38) se encuentran en la sección de los caps. 11 y 12 del evangelio, en los que se describe la actividad de Jesús en el templo de Jerusalén. De la presencia de los escribas en esos textos se ocupa el capítulo sexto de la obra de A. Malina, quien subraya que en todos ellos se nota, con relación a la sección precedente del evangelio, que la preocupación de Jesús, provocada por la actividad negativa de los escribas, afecta no sólo a los discípulos sino también a la multitud. Frente a las graves carencias de sus maestros, los oyentes de Jesús se encuentran confrontados con el misterio de la identidad del Mesías, que

aquellos maestros presentan de modo insuficiente («¿cómo dicen los maestros de la ley que el Mesías es hijo de David?» 12,37), y son invitados a apartarse de su modo de proceder («tened cuidado con los escribas...» 12,38ss).

El capítulo séptimo se dedica al estudio de las cinco últimas referencias (14,1; 14,43.53; 15,1.31), dentro ya del relato de la pasión (caps. 14-15 del evangelio). En ninguna de estas ocasiones aparecen solos los escribas, sino siempre en compañía de otros grupos: tres veces con los sumos sacerdotes y los ancianos y otras dos sólo con los sumos sacerdotes. Además, nunca ocupan el primer puesto. Pero la combinación de grupos no hace sino subrayar el papel dominante de los mismos y su poder institucional de reprobar y condenar a Jesús a muerte (14,64) y entregarlo a Pilato (15,1). Su función no termina ni siquiera con la condena a muerte, sino que vuelven a aparecer junto a la cruz para asociarse a las burlas de los otros (15,31-32), quedando así de manifiesto su incredulidad extrema, consecuencia de su permanente y progresiva cerrazón.

La tercera parte («Función de los escribas en el evangelio», pp. 265-284), compuesta de dos capítulos breves, tiene carácter de síntesis y sistematización. El capítulo octavo pone de relieve cómo las apariciones de los escribas se insertan en la estructura del evangelio, extendiéndose a toda la actividad pública de Jesús, en correspondencia con las distintas secciones del evangelio. Se forman así cuatro grupos de textos, que articulan cuatro relaciones esenciales de los escribas: con Jesús, en la primera mitad; con los discípulos, en la sección del camino; con la multitud, durante la estancia en Jerusalén; con otros adversarios, en la pasión. El capítulo décimo, último de la obra, trata de explicitar la función de los escribas en base a esas cuatro relaciones. Por lo que respecta a la primera, los escribas sobresalen por su radical distancia de las pretensiones de Jesús, quien reclama actuar con autoridad perdonando los pecados del paralítico, liberando a los endemoniados y exigiendo la pureza interior en la relación con Dios. En relación con los discípulos, los escribas aparecen como maestros rivales de Jesús, una función negativa que se convierte en ocasión para acentuar la preocupación de Jesús como maestro y precisar las condiciones de su seguimiento. De la relación con la multitud hay que subrayar, por una parte, la influencia negativa de los escribas sobre ella, lo que explica el cuidado de Jesús por que sus oyentes estén lo más lejos posible de ese influjo, y, por otra, la actitud de miedo de aquéllos por la actitud favorable de la gente hacia Jesús. Finalmente, las apariciones de los escribas con otros adversarios en el relato de la pasión sirven para evidenciar el cumplimiento de las predicciones del destino del Hijo del hombre y, en consecuencia, la perfecta realización del plan previsto por Dios y la sumisión de Jesús a ese plan.

A. Malina nos ha ofrecido un excelente trabajo, bien estructurado y con una lógica interna impecable. El modo de argumentar, justificando paso por paso, es minucioso y hace que las conclusiones resulten seguras y fiables. Éstos y otros méritos del trabajo son fruto «de una lectura atenta del texto evangélico y una sensibilidad no común para sus matices», en palabras del Prof. Stock en el prólogo. Tendríamos que decir, por nuestra propia experiencia en sus cursos, que ése es precisamente el modo de proceder de

quien hace tal juicio. La obra de A. Malina, en efecto, sorprende por un respeto escrupuloso de los textos, desde los detalles (gramaticales, estilísticos etc.) a su estructuración interna, pasando por las correspondencias con otros textos y/o contextos. De esta forma se recupera una función primordial de la exégesis, que es anterior a ella misma: la de presentar con luz nueva lo que a primera vista parece resultar sencillamente evidente.

Podría objetarse a este trabajo el que no entra en cuestiones concomitantes con la materia que trata, como, por ejemplo, el problema de la identidad histórica de los escribas, la situación histórico-social de la comunidad o las motivaciones del redactor de Mc. Todo eso es interesante y necesario, pero el autor deja claro desde el principio que esas cuestiones quedan fuera de su método y de su plan de trabajo (cf. pp. 27ss). La calidad de una investigación se mide por la correspondencia entre objetivos, método y resultados. Y a la obra de A. Malina no le falta esa armonía.

Jacinto Núñez Regodón

Charles K. Barrett, *El evangelio según san Juan. Una introducción con comentario y notas a partir del texto griego* (Madrid: Cristiandad 2003) 977 pp.

Ch. K. Barrett, profesor de «Divinity», entre 1958 y 1982, en la Universidad de Durham, es autor de numerosos estudios de exégesis del NT. El comentario al evangelio de Juan que ahora aparece en español es traducción de la segunda edición del original inglés, aparecido en 1978. La primera edición del mismo se remonta casi cincuenta años atrás, exactamente a 1955. El mismo Barrett contempla su trabajo como una obra de juventud hasta el punto de reconocer que «si hoy tuviera que escribir un comentario al cuarto evangelio, sería totalmente distinto» (p. 17).

En los últimos diez lustros han sido muchas las monografías y comentarios del evangelio de Juan. Por citar sólo dos «grandes» entre los católicos, sobresalen los nombres de R. Schnackenburg y R. E. Brown, cuyos comentarios vieron la luz en 1965 y 1966 respectivamente. Por otra parte, de los estudios particulares se ha avanzado mucho, por ejemplo, en el tema de la comunidad joánica. Pero ninguna de estas circunstancias resta valor al trabajo del prof. Barrett.

La estructura del mismo se articula en dos partes, de distinta naturaleza y extensión. La primera aborda cuestiones de carácter introductorio y general (pp. 21-221). La segunda es el comentario del evangelio, distribuido en cuarenta y dos perícopas con sus correspondientes notas exegéticas (pp. 223-878), al que siguen tres apéndices dedicados a los textos de 21,1-14 (aparición de Jesús junto al lago), 21-15-25 (Jesús, Pedro y el discípulo amado) y 7,53-8,11 (la mujer adúltera). El volumen se cierra con doce índices (pp. 907-977): de textos del AT y NT, apócrifos y pseudoepígrafos, Josefo y Filón, lite-

ratura rabínica, Qumrán, inscripciones y papiros, literatura cristiana primitiva, autores modernos, materias y, finalmente, de términos griegos.

La primera parte se abre con un capítulo que, bajo el título de «Características y finalidad del evangelio», se ocupa fundamentalmente de los rasgos literarios, la estructura y las fuentes del mismo y se cierra, frente a las teorías de los desplazamientos, con la defensa de un proceso de composición en varias etapas, lo que explicaría, a un tiempo, tanto la discontinuidad en la narración como su profunda unidad interna. Los dos capítulos siguientes se dedican al estudio del trasfondo religioso-cultural del evangelio. Del ámbito no cristiano (capítulo 2) se tratan el AT, el judaísmo, la filosofía griega y las llamadas religiones de salvación. Del ámbito cristiano (capítulo 3) se estudia la relación con la tradición sinóptica (en sus aspectos literario, histórico y teológico), con los escritos de Pablo, con las otras obras del *corpus* joánico y con otros escritos de la literatura cristiana primitiva.

El capítulo 4 se ocupa de la teología. Aunque por razones pedagógicas se distribuye por temas, el autor advierte que la teología joánica ha de contemplarse en su estructura global y unidad interna. Es lo que intenta Barrett (pp. 151-155) después de presentar lo más significativo de la escatología, cristología, milagros, salvación, sacramentos, mística, Espíritu Santo e Iglesia.

«Origen y autor del evangelio» es el tema del que se ocupa el capítulo 5, el de mayor extensión. Para ello se hace un repaso detallado de los testimonios de la tradición a partir del siglo II, empezando por Ireneo; de los testimonios internos directos, de donde podría deducirse que el discípulo preferido de Jesús fue responsable del evangelio, pero sólo indirectamente; y de los testimonios internos indirectos, que dejan entrever que algunos materiales, aunque no necesariamente el evangelio en su conjunto, pudieran provenir de un testigo ocular. A partir de estos datos Barrett ofrece una hipótesis, que supone que a la base de la tradición de escritos joánicos está Juan el apóstol, quien, asentado en Éfeso, reunió en torno a sí un nutrido grupo de discípulos, a los que corresponde la autoría literaria de los distintos escritos, incluido Jn 1-20, al que otro discípulo del mismo círculo habría añadido Jn 21 algún tiempo después. Dentro aún del capítulo 5, se aborda la cuestión de la finalidad y el valor histórico del evangelio: a este respecto, nuestro autor opina que el evangelio fue escrito para robustecer las convicciones fundamentales de la fe. Esta finalidad determina el tema de la fiabilidad histórica en el sentido de que Juan no pretendía escribir una *historia* sino el *significado* de la vida y muerte de aquel que era hijo de Dios.

Antes de entrar en la segunda parte, el autor hace algunas aclaraciones sobre «el texto del evangelio» (capítulo 6), que toma de la edición de E. Nestle (suponemos que en su edición vigésimoquinta, de 1963, ya que la siguiente es ya de 1979), aunque sólo para los *lemmata* o «palabras clave», pues para el resto escoge la opción que en cada caso le parece más fidedigna.

Para el comentario, como ya dijimos, el autor ha dividido el evangelio en cuarenta y dos perícopas, de cada una de las cuales ofrece primero un comentario general, de carácter teológico, y luego las notas exegéticas.

Estas notas, presentadas tipográficamente en un tipo de letra menor, se distribuyen por versículos, de los que se aclara, según el caso, una palabra, un grupo de ellas o una frase. La interpretación se hace sobre cuestiones filológicas, gramaticales, de paralelismos textuales y/o dependencia literaria veterotestamentaria o de otras fuentes o tradiciones.

Como corresponde al género «comentario» esas notas ponen de relieve algún elemento concreto, aclaran puntos difíciles o integran los aspectos particulares en el conjunto del contexto inmediato o del evangelio en su conjunto. Como es natural, no todas las opciones del autor resultan igualmente argumentadas y convincentes. Pero, en cualquier caso, nunca falta el conocimiento de los problemas y de sus posibles soluciones, ni rigor y buen sentido y capacidad para armonizar diversos criterios en la interpretación.

Por todo ello, a pesar de su edad, este comentario sigue siendo útil. La antigüedad, en efecto, no dice en contra del valor de una obra. Es verdad que hay libros antiguos que son auténticas antiguallas. Pero en la actual «cultura del *best-seller*» no está de más recordar que, en general, los libros necesitan, como el vino, la prueba del tiempo. Si la superan, pasan a la sección de «libros clásicos». La obra de Barrett, en lo que a comentarios de Jn se refiere, puede llevar esa vitola.

Como un detalle menor, es una lástima que la edición que presentamos, tan esmerada y manejable a pesar de su volumen, cambie el apellido Barrett del autor por Barret en portada, contraportada y lomo.

Jacinto Núñez Regodón

Christopher R. Matthews, *Philip: Apostle and Evangelist. Configurations of a Tradition*. SpNT 105 (Leiden: Brill 2002) XVI, 257 pp.

La introducción sitúa esta obra en el interés creciente por explorar las tradiciones del cristianismo primitivo sobre los varios discípulos de Jesús y sus asociados. Estudios centrados en los Hechos apócrifos y los documentos de Nag Hammadi y otros muchos textos, particularmente el *Evangelio de Tomás*, han confirmado que sólo unos pocos entre los Doce, Pedro, Tomás y Juan, son los que añadidos a Pablo, pueden ser claramente asociados con tradiciones viables a lo largo de los primeros siglos cristianos. El estudio quiere demostrar que el nombre de Felipe debe ser incluido dentro del grupo selecto de apóstoles que sirvieron como figuras autoritativas y garantes de tradición «auténtica» en la era cristiana temprana. El obstáculo real que bloquea la ponderación de los testimonios sobre Felipe es la inclinación de los estudiosos modernos a armonizar sus datos con la presentación de Lucas en Hch. C.R. Matthews arguye que todas las referencias a Felipe en el N.T. y otra literatura cristiana se interpretan más adecuadamente remitiendo a las tradiciones que proceden de un líder cristiano mencionado en

la lista de los Doce y cuyos logros eran celebrados en las tradiciones prelu-
canas de las dos historias de Hch 8.

Nuestro autor analiza los materiales con métodos histórico-críticos, con resultados precisados por varias aproximaciones literarias y estudios socio-científicos. Aproximación metodológica ecléctica, informada, indirectamente por una perspectiva intertextual en lo que atañe a la composición de textos orales y escritos en la antigüedad. La cultura manuscrita en occidente se mantuvo siempre marginalmente oral, aun en la recuperación de material preservado en textos y que el lector tendía a confiar de algún modo a la memoria. Una intertextualidad, que funcione meramente como sinónimo de criticismo de fuentes o búsqueda de alusiones a otros textos escritos claramente identificados, no ofrece nada nuevo. Hay que reconocer que coexistían los medios de comunicación oral y escrita y quedaban continuamente transformados por la variedad de circunstancias (p. e. liturgia, predicación, enseñanza) en que se empleaban. El entorno creativo que la intertextualidad presupone para cada texto sugiere que las reconstrucciones histórico crítica tradicionales de las circunstancias que dan origen a un texto dado es verdaderamente una tarea de Sísifo.

C. 1. *Felipe en el siglo II*. Como los materiales del s. II han sido a menudo enmudecidos por los análisis lucanos, comienza con aquéllos para presentar éstos sobre el telón de su información. Dondequiera las fuentes cristianas mencionan a Felipe en el s. II, se trata del apóstol del mismo nombre. No hay prueba que sugiera la existencia de tradiciones paralelas o en competición de dos figuras tempranas cristianas influyentes con ese mismo nombre. Si no fuera por Hch no habría problema respecto a la identidad de Felipe. Entre el 330 a.C. y el 200 d.C. sólo sabemos de siete menciones de judíos llamados Felipe. La rareza del nombre Felipe en Palestina, más bien atestiguado para miembros de la clase alta helenizada y las proyecciones recientes sobre la población cristiana al fin del s. I (sólo 7.530 según R. Stark) hacen plausible la hipótesis de que la confusión de los «dos Felipe» tiene su origen con Lucas. Puesto que Lucas obviamente conectó las historias de Felipe en Hch 8 con la persona del mismo nombre mencionada en Hch 6,5 y sin duda juzgó la lista de los Doce anterior a la de los Siete (tanto en términos de rango como cronológicamente), tuvo que concluir que el Felipe mencionado en la última lista era distinto del apóstol del mismo nombre; si bien parece que mantuvo sus dudas, pues no hace explícita esa distinción en su esquema redaccional.

En el prólogo de la obra de Papías (Eusebio, *HE* 3.39.4) Felipe aparece en tercera posición en una lista de siete figuras «apostólicas». Es notable que en la secuencia Felipe sea precedido sólo por Pedro y Andrés como garantes de la transmisión legítima de dichos de Jesús, si bien en los limitados extractos de Papías no consta material referido bajo su nombre. Mucho más tangible es la noticia de Eusebio de que Papías tuvo contacto personal con las hijas de Felipe y recibió información de ellas (*HE* 3.39.9). La localización temprana de Felipe y sus hijas en Hierápolis es atestiguada por varias fuentes además de Papías. A su autoridad, como la primera de una larga lista, apela Polícrates de Éfeso en defensa de la práctica quatuordecimana (*HE*

3.31.3). La tradición de Polícrates, que se refiere a Felipe como apóstol, sabe sólo de tres hijas de Felipe (a diferencia de Hch 21,9 que habla de cuatro). En la controversia montanista, su campeón (*HE* 6.20.3), Proclo, apelaba a la tumba de Felipe y sus cuatro hijas en Asia (*HE* 3.31.4) como respuesta a la apelación romana a «los trofeos de los apóstoles». De *HE* 5.17.2-3 queda claro que las hijas de Felipe formaban parte de una cadena de autoridades proféticas con las que los montanistas trataban de convalidar la Nueva Profecía, lo que en última instancia pudo ensombrecerlas junto con su padre para los ortodoxos. Esto podría explicar la parvedad del material tradicional que ha sobrevivido sobre las actividades de esas mujeres. Otros autores de los s. II y III se refieren a Felipe y sus hijas en distintas disputas. Heracleón apoyaba su postura antimartirial señalando que Felipe, entre otros apóstoles, no había tenido una muerte martirial (Clemente, *Str* 4.71.2-3). Taciano apoya su encratismo, a imitación del mismo Señor, arguyendo que Felipe dedicó sus cuatro hijas a la virginidad, cosa que contradice Clemente (*Str* 3.52.5; Eusebio, *HE* 3.30.1). Las tradiciones conectadas con las hijas de Felipe perdieron pronto su viabilidad tanto para ortodoxos (por sus connotaciones montanistas y encratitas) como para los grupos heréticos (mejor prescindir de las hijas de un apóstol). Quizás por eso faltan del todo en los *HchFel* con su alta valoración de la castidad. Papias no remite a ellas como profetisas sino como mediadoras de «tradición apostólica», junto a otras autoridades (*HE* 3.39.9). Puesto que no hay razón para discutir el contacto de Papias con las hijas de Felipe es preferible una fecha antes del 110 para su escrito que a mediados del s. II.

C. 2 *Felipe en Samaria: Hch 8,4-25*. Las historias sobre Felipe en Hch 8 marcan una fase de transición en el relato lucano de los orígenes cristianos. El simple hecho de la inclusión de Felipe en el relato lucano, que no tiene efecto apreciable en el subsiguiente curso de la narración, ya indica que Lucas poseía material tradicional sobre la actividad e importancia de esta figura; pero, como en el resto de Hch, la mezcla de tradición y composición es inextricable. La mano de Lucas es visible en el esquema trazado para incorporar las tradiciones de Felipe en la narrativa más amplia. La separación de la actividad descrita en 8,4-25 y 11,19-24, que lógicamente ocurre con simultaneidad, provee un interludio donde colocar varios acontecimientos importantes (conversiones de Pablo y de Cornelio) que en la opinión de Lucas deben preceder la apertura a los gentiles señalada en 11,20. Tal flexibilidad respecto a la colocación del material tradicional debe guiar el análisis de la composición de Lucas. Es muy probable que el papel que juega Felipe en 8,5-13 como primer misionero en Samaria dependa de tradición prelucana. No se puede suponer que Lucas en Hch haya trabajado simplemente a partir de una biblioteca de fuentes preexistentes. Puede que Lucas haya dado su primera forma escrita a esta pieza de tradición. En todo caso la posibilidad de reconstruir cualquier supuesta fuente escrita de trasfondo de estos versículos ha quedado excluida por la naturaleza enteramente lucana del relato existente. Lucas moldea las tradiciones que toma en su propio lenguaje y según sus propios intereses, que, a menudo, incluyen el paralelismo de acciones y descripciones desplegadas en su evangelio con

acciones y descripciones en el relato de Hch; el interés por trazar correspondencias entre las varias figuras dentro de Hch mismo, también su cuidado por emular a los LXX tanto en lenguaje como en situación narrativa. Es necesario contar también con la probabilidad de que en mayor o menor medida haya intervenido creativamente en la historia del cristianismo primitivo al servicio de sus objetivos narrativos.

El retrato tan cuidadosamente construido de Felipe cuestiona el reclamo de Haenchen de que Lucas ve a Felipe como un marginal subordinado y de que hace lo posible para suprimir tradiciones conectadas con él. Simón ya estaba asociado con Felipe en la tradición prelucaña, pues de otro modo Lucas hubiera podido introducirle directamente con Pedro. Se puede discutir si Lucas ha modificado el esquema original de la historia para reservar la victoria decisiva sobre Simón para los apóstoles y si Lucas conocía o no a Simón como «gnóstico». Lo cierto es que los conflictos con Simón en Hch 8,4-25 contribuyen a un tema subsidiario de Hch: la inferioridad de la magia respecto al poder cristiano (Cf. 13,6-12; 19,13-20). Señalamos aquí que ésta es una interpretación que descarta taxativamente el libro de St. Haar que reseñamos a continuación. Para Matthews, el problema de la delimitación de tradición y redacción en Hch 8,5-25 se centra en el deslizamiento como figura central de Felipe (Hch 8, 5-13) a Pedro (Hch 8,14-25) y la presencia de Simón en ambas secciones. Al atribuir 8,18-24 enteramente a Lucas, Lüdemann rompe con los análisis de Wellhausen, Dibelius y Haenchen que ven en la escena de Pedro y Simón los restos de la conclusión de una historia tradicional sobre Felipe y Simón. En cuanto al estudio de D.-A. Koch, nuestro autor valora como aspectos firmes su reconocimiento de que bajo 8,5-8 queda una tradición de la actividad de Felipe en Samaria y su juicio de que 8,14-17 no contiene una tradición alternativa que atribuía la conversión de Samaria a Pedro. Esta escena que subraya que la iglesia de Samaria sólo queda legitimada cuando ha sido sancionada por Jerusalén es claramente una construcción lucana. En cambio ve infundada su idea de la introducción redaccional de Simón en la porción Felipe del relato. En opinión de Matthew, Lucas descubrió una tradición que encomiaba el éxito de Felipe en Samaria con el reclamo de que convirtió al líder de una secta rival. Para la composición de Hch 8.14-25 basta suponer que Lucas, intrigado por el carácter desdibujado del taumaturgo Simón, se aprovechó de su presencia en Samaria para ponerlo en contacto con Pedro en su travesía redaccional por ese territorio. Es dudoso que Lucas sepa nada de un gnóstico Simón ni hay razón para suponer que sepa nada sobre simoníacos. Los encuentros de Pedro y Simón en *HchPe* provienen en última instancia de su encuentro inicial en la redacción de Lucas. Los testigos del s. II asumen que el Felipe de Lucas es de hecho el apóstol Felipe: Polícrates (*HE* 3.31.3; 5.24.2) y Papias (3.39.9) se refieren al Felipe de Hch 21.8. Lucas es el responsable de los vínculos entre historias que en muchos casos eran originalmente tradiciones inconexas. Dado que es Lucas quien ha establecido el encuadre en que aparecen las historias de Felipe no puede haber objeciones decisivas a la posibilidad de que esas historias originalmente tengan que ver con Felipe el Apóstol más que con Felipe el Evangelista, como le llama Lucas (21,8).

Considerando el motivo lucano de que todos los apóstoles estaban unidos y residían juntos en Jerusalén, es presumible que esas tradiciones sobre la actividad misionera del apóstol Felipe, por su cuenta y fuera de Jerusalén en el período temprano, fueran problemáticas para la concepción lucana. La colocación cronológica de las tradiciones de Felipe no puede determinarse por Hch. La historia tradicional tras la versión lucana de Felipe y el etíope (8,26-40) pudo ser una historia que pretendía narrar la primer conversión de un no-judío.

C. 3. *Felipe y el «fin de la tierra» (Hch 8,26-40)*. La leyenda independiente que cuenta la conversión de un gentil etíope por Felipe refuerza la información provista por la reseña tradicional en 8,5-13 de que Felipe era recordado como uno que predicó el evangelio a no-judíos. Las dificultades para determinar la percepción por Lucas de la relación entre Felipe y Pedro puede indicar una tensión entre las dos figuras en la tradición, que Lucas trata de evitar al no dejar que entren en contacto en su relato. Tal tensión favorece la noción de que nombres de apóstoles funcionaron como constructores autoritativos para varias posiciones socio / teológicas. Parece improbable que Lucas haya inventado la noticia de la actividad de Felipe en 8,40 que, a la luz de los movimientos de Pedro en Hch 9-10 (Lida, Jopa, Cesarea), implica que eran rivales. La curiosa yuxtaposición de Felipe y Pedro recurre en varios textos gnósticos y apócrifos.

C. 4 *Felipe en los evangelios*. La presencia del nombre de Felipe en cuarto lugar en las listas de los Doce se explica mejor por la fama temprana de esta figura, debida en gran parte a la circulación de tradiciones como la recogida por Lucas en Hch 8. Se puede concluir que su aparición inicial en Jn 1,43-46 ha sido mediada por una fuente literaria, en tanto que la reseña fragmentaria en Jn 12,20-22, si no es un caso más de la apropiación por el evangelista de una fuente que preservaba el nombre de Felipe, indica la asociación intertextual de su nombre con la coyuntura crucial de la difusión de la devoción a Jesús entre los griegos. Por lo menos Juan estaba en contacto indirecto con las tradiciones de Felipe. Jn 12,20-22 sugiere que la tradición preservaba la memoria de la conexión entre Felipe y la introducción de miembros gentiles en la comunidad cristiana. Esto encaja bien con la importancia dada al Felipe de lengua griega en Hch 6, la extensión de su actividad en Samaria en 8,5-13, la conversión del etíope en 8,26-39 y la actividad y residencia de Felipe en ciudades de amplia población griega (Hch 8,40; 21,8-9). Finalmente, está claro por Jn 6,5-7 (asociación con un milagro) y 14,7-11 (petición de una visión de Dios) que el evangelista colocó a Felipe en nuevas situaciones en que se destaca su mala comprensión de la identidad de Jesús, que pueden ser prueba de la percepción joánica del tipo de cristianismo conectado con el nombre de Felipe. Como es obvio en el caso de Pedro y crecientemente claro en el de Tomás, estos nombres representan a figuras bien conocidas que pasan a ser lugares teológicos para la autoridad que las iglesias en desarrollo concedían a auténticas tradiciones apostólicas. No hay razón para negar el papel de Felipe como figura autoritativa de tradiciones que muestran un interés en milagros, pensamiento gnóstico y misión entre los «griegos». Es legítimo sugerir que Juan tenía contacto con

tradiciones orales sobre Felipe más allá de las fuentes literarias a que tenía acceso. Podría ser que la omisión de Felipe en Jn 21 tuviera que ver con la preeminencia de su figura en varios textos gnósticos.

C. 5 *El Felipe «gnóstico»*. Los nombres de los discípulos que figuran prominentemente en Jn son reminiscentes de la lista de autoridades de Papías. La yuxtaposición en Jn 14 de Tomás y Felipe, en el contexto de una crítica de nociones cristológicas gnósticas, sugiere que esos apóstoles funcionaban en círculos gnósticos como garantes de la transmisión e interpretación de los dichos de Jesús. Felipe ocupa un puesto importante en literatura gnóstica como un receptor de revelación y un garante independiente de los dichos y enseñanzas de Jesús. La extraordinaria imagen de Felipe como escriba de los dichos de Jesús preservada en *Pistis Sophia* 1:42 confirma el status de Felipe en Papías como una autoridad especial para la tradición cristiana junto a los nombres de otros apóstoles que son más usualmente asociados con esta función. El *EvFel* indica un proceso más organizado de preservar materiales bajo el nombre de Felipe. La *Sophía Jesu Christi* añade más verificación del papel de Felipe como un recipiente de revelación y portavoz de un grupo más restringido de apóstoles. Sobre todo la *Carta de Felipe* atestigua la vitalidad de las tradiciones de Felipe y la rivalidad entre sus transmisores y grupos asociados con el nombre de Pedro. Como en los *HchFel* la competición con Pedro es una característica que se extiende a todo lo largo de las tradiciones de Felipe.

C. 6 *El «Felipe apócrifo»*. Nuestro autor arguye que los *HchFel* han incorporado algún material más temprano que se entendía estaba en relación específica con Felipe. En lugar de dar ejemplos de «empréstitos» de otros *Hechos Apócrifos* o de materiales gnósticos y judíos, sostiene que los *HchFel* y sus partes componentes poseen su propia integridad. Los *HchFel* atestiguan la continuada importancia de Felipe como promotor apostólico en Asia Menor bien entrado el s. IV. Felipe se mantiene como catalizador de una «teología narrativa» multivalente. En el tiempo de su composición ya era necesario contar con el N.T. canónico y sus dos Felipe; pero es el pedigrí apostólico el que se impone aun en la única sección del texto en que con referencias a Hch 8 aparece su «diaconado» en tándem con su «apostolicidad» (*HchFel* 3,1-3). En el resto, aparece simplemente como apóstol. Junto a relatos legendarios, hay piezas de materiales litúrgicos más antiguos y fragmentos de otro tipo. Terreno fértil para una nueva elaboración de Felipe que sirve para legitimar prácticas y convicciones encratitas. El estilo de vida que imbuía las tradiciones tempranas sobre las cuatro hijas vírgenes profetisas de Felipe, sobrevive ya sólo en Felipe como modelo y campeón de una ideología ascética aún más rigurosa. Sin embargo, lo femenino no queda excluido en los *HchFel*, donde Mariamme, hermana de Felipe, sirve en lugar de sus hijas como abogada de una vida pura. La proclividad para entremezclar los caminos de Felipe y María Magdalena en varios textos gnósticos juega un papel importante a partir de *HchFel* 8 a través de su martirio. También continúa ejerciendo su influencia en el texto la significativa conjunción de Felipe y Pedro, que figura en tantas de nuestras fuentes. En tanto que Pedro aparece en escena sólo brevemente, el recurso intertextual a escenas

cruciales e información de Hch, *HchPe* y otros textos (*Carta de Pedro a Felipe*) sugiere un proceso de negociación de las tradiciones de Felipe con la herencia de Pedro. Tal procedimiento puede haber proporcionado a cristianos encratitas un modo de definirse frente a la «Gran Iglesia», aún al retener historias y tradiciones «recolocadas» ahora bajo la protección de su propio garante apostólico.

Es un estudio muy bien planteado y desarrollado con argumentos dotados habitualmente de gran fuerza de convicción, aunque tampoco faltan algunas opciones marginales más discutibles por derivar de premisas un tanto subjetivas o donde los resultados han sido generalizados sin suficiente contraste. Opinamos que tal es el caso de su escepticismo sobre los comienzos de la misión helenista, su juicio (de paso) respecto a la reconstrucción demasiado lucana del Pablo de Hch, el subrayado de una contraposición original entre Pedro y Felipe o la especificación del cristianismo de este último. Pese a la construcción literaria de los *HchFel*, nos resulta difícil descubrir en el Asia Menor del s. IV a «cristianos de Felipe» al margen de la Gran Iglesia. En todo caso su tesis fundamental – la identificación de Felipe el Evangelista y Felipe el Apóstol – parece muy probable. Esta obra ofrece una contribución de primer orden para el estudio de las primitivas tradiciones cristianas y en particular de Hch. Es una muestra más de cómo la literatura «patrística» puede ser un recurso indispensable para avances exegéticos en el N.T.

Ramón Trevijano

Stephen Haar, *Simon Magus: The First Gnostic?* BZBW 119 (Berlin: Walter de Gruyter 2003) XXIII, 385 PP.

Según el c. 1, *Introducción*, nuestro autor sigue una aproximación interdisciplinar a las fuentes para clarificar las certezas e incertidumbres que rodean la figura de Simón, el llamado «primer gnóstico». Quiere emplear varios métodos analíticos para iluminar el retrato de Simón con más claridad de lo que lo han logrado previas investigaciones. En particular procede reconociendo el mundo narrativo de Lc-Hch, sin perder de vista el mundo socio-histórico de los varios autores y críticos que refirieron la historia de Simón.

El c. 2, *Historia de la Investigación*, nota que la investigación moderna, como ha observado G. Lüdemann (1987), ha tratado a Simón como una piedra de toque para cuestiones más amplias. Por casi dos siglos la investigación sobre Simón ha seguido la marea de los análisis críticos del N.T. Esto ha ocurrido con cuestiones sobre la fiabilidad de la historiografía de Lc-Hch y dentro del debate sobre la naturaleza y el origen del gnosticismo. Este estudio se propone tratar la cuestión focal de si Simón puede ser llamado el primer gnóstico; lo que requiere revisar las fuentes pertinentes así como investigar en las dos caracterizaciones previamente consideradas como mutuamente exclusivas: Simón como «mago» y como «gnóstico». Si estos dos

retratos son irreconciliables (y el Simón de Hch y el Simón de antiguos escritos cristianos no pueden ser el mismo) o pueden representar dos caras de una misma identidad.

El c. 3, *Las fuentes*, señala que desde que Ireneo (s. II) lo calificó como «padre de todas las herejías» la literatura cristiana de los cuatro primeros siglos es consistente en su testimonio de que Simón era un mago, un samaritano y el primero en ser denominado un gnóstico. En cambio los autores modernos no pueden pretender tal consenso y las conclusiones sobre la persona de Simón han variado desde el negar su existencia hasta el quedar de acuerdo con la afirmación de Ireneo de que fue el padre del movimiento gnóstico que amenazó la existencia del cristianismo en el s. II. Los resultados contradictorios reflejan la dificultad de la cuestión pese a los esfuerzos de la investigación crítica y el descubrimiento de nuevas fuentes (el corpus de Nag Hammadi). No es la menor dificultad el lapso de tiempo que queda entre las dos fuentes más antiguas (Hch y Justino). Otra dificultad generalmente reconocida es la naturaleza claramente hostil de la mayoría de las reseñas. Los testimonios sobre Simón abarcan desde el s. I (Hch 8) hasta el Medioevo; pero va a quedarse en los testimonios principales antes del s. V: Hch 8,4-25; Justino, *Apol.* I 26.56; Ireneo, *AH* I 23,1-4 (Cf. Tertuliano, *De anima*, 34), Hipólito, *Ref.* VI 1-18, Epifanio, *Pan.* XXXI 1-6; literatura pseudoclementina y *HchPe.*

Nuestro autor pasa revista a las referencias a los magos en la literatura de la antigüedad grecorromana. El término μάγος aparece en la literatura griega de fines del s. VI a. C. y su trasfondo surge de Persia, donde, según varios observadores griegos, eran sacerdotes hereditarios expertos en astrología, adivinación, interpretación de sueños y especialistas en asuntos religiosos. Las referencias a los magos en el griego clásico y en fuentes latinas –desde el período arcaico griego hasta el Imperio romano tardío– confirman que los matices de *mageia* y *magoi* han sido transmitidos en una yuxtaposición incómoda. Cuando no está distorsionada por la combinación de mago y hechicero o la dislocación causada por conflictos prolongados, la imagen de los magos en las fuentes clásicas es positiva y respetuosa. En la Roma republicana como en la Grecia arcaica no se pensaba que la magia fuera algo especial y radicalmente diferente de religión o medicina (Graf, 1995). Hay que modificar la traducción demasiado simplista del participio μαγεύων en Hch 8 como «practicante de magia». Ello cuestiona también la interpretación popular del retrato de Simón en la primitiva literatura cristiana como un charlatán y brujo. Haenchen y Lüdemann han sostenido que Lucas remodela a conciencia a Simón como un mago samaritano en su esfuerzo por desacreditar a un héroe gnóstico popular. Hay que ponderar los datos disponibles y proponer una solución a la cuestión de si Simón ha de ser considerado un gnóstico en un sentido restringido o específico, un μάγος, o alguna otra cosa. Según Haar, el peso de los datos internos apoya la idea de que Lucas operó al menos con dos fuentes: una fuente Felipe / Simón en 8,5-13 y otra fuente Pedro / Simón en 8,14-25: 1) una misión samaritana de Felipe, que es uno de los echados de Jerusalén tras la muerte de Esteban (8,4-13); y 2) una misión samaritana de Pedro (y Juan) que represen-

tan a la comunidad de Jerusalén (8,14-25). Nota, sin embargo, que las conclusiones de la crítica de fuentes y redacción están divididas entre dos opiniones principales: 1) que los vv. 14-17 son una construcción lucana para vincular dos tradiciones originalmente independientes; o 2) que sólo una misión de encuentro con Simón tiene una base tradicional, siendo la otra introducida por Lucas (como sostiene Matthews en el libro reseñado antes). En todo caso Lucas modeló ambas historias como una unidad literaria delimitada.

Entre las limitaciones que enfrentan los críticos modernos hay que notar que: 1) la voz de Simón queda silenciosa aparte de las reseñas de sus adversarios a menudo hostiles; 2) necesariamente todas las previas confrontaciones, comparaciones y comentarios han contribuido a descontextualizar las fuentes sobre Simón y sus contenidos, 3) a la investigación moderna le falta todavía apreciar plenamente el grado de oralidad en antiguas culturas mediterráneas y cómo episodios como la historia de Simón se desarrollan dentro del mundo de medios de los cuatro primeros siglos de nuestra era.

Desde el s. VI a.C. en adelante los μάγοι eran clasificados por algunos observadores entre los sacerdotes extáticos, itinerantes, y los cultos místéricos. Esta percepción de actividades y estado social de los μάγοι en la antigüedad ha de ser tenida en cuenta entre los factores contribuyentes a la configuración de Simón en la imaginación popular cristiana de los cuatro primeros siglos. La información de las fuentes clásicas sugiere necesarias modificaciones en la interpretación de Hch. Una revista de las reseñas sobre Simón en primitivos escritores cristianos desde Justino a Epifanio, junto con breves notas sobre la llamada literatura pseudo-clementina y los *HchPe* apócrifos, incluye comentario literario, biográfico, histórico e información cultural para proveer una matriz más amplia y más precisa históricamente de esta interpretación de la metamorfosis de Simón en la primitiva literatura cristiana.

C. 4 *Simón el Mago*. Los estudios más recientes han concluido que nunca hubo un significado universalmente aceptado e inequívoco de magia en el mundo grecorromano. Esta falta de «significado» contribuyó a su uso en variedad de contextos con significados totalmente diferentes. No se puede subestimar la importancia de las creencias y prácticas mágicas para la vida diaria de la gente en el antiguo mundo mediterráneo. La magia judía era famosa en la antigüedad (H.-D. Betz). Que los judíos se habían dedicado desde tiempo atrás a la práctica de la magia lo confirma variadamente el A.T. con las repetidas prohibiciones del uso de la magia tanto en el código levítico (Lev 19,26.31;20,6.27) como en los apasionados alegatos de los profetas (Is 44,25; Jer 27,9-10; Ez 22,28; Zac 10,2). Las tradiciones sobre milagros y/o magia estaban muy vivas entre los judíos de Palestina hacia el cambio de era.

El relato de la Infancia de Mt revela más sobre la teología de Mateo, en particular su cristología, de lo que provee detalles históricos y biográficos sobre el «nacido rey de los judíos». Hay pruebas claras de la combinación de tradiciones originalmente independientes y presencia de detalles no reconciliados entre las historias de infancia y el resto de la narración evangélica. Rasgos narrativos incoherentes y omisiones apoyan la hipótesis de que

Mateo recogió historias de Jesús y su ministerio que se habían desarrollado en la tradición cristiana sin ningún conocimiento de los relatos de Infancia; y Mateo no logró o no se interesó por reconciliar enteramente entre sí esas dos fuentes de material previamente independientes. El episodio de los magos queda muy influido por la leyenda de la predicción del nacimiento del salvador de Israel por astrólogos, la orden del Faraón de dar muerte a los hijos de los israelitas, y el aviso en sueños al padre de Moisés de que su hijo se salvaría (Josefo, *Ant* II 205-206.212). También recuerda el episodio de Balaam en Num 24-25 LXX. Como Balaam los magos son imbuidos de un genuino espíritu profético y en lugar de ser usados por el rey para destruir a «su enemigo», los magos le honran. Suetonio, *Nero* 13, describe la venida a Roma el a. 66 del rey de Armenia Tiridates con los hijos de tres gobernantes partos vecinos para honrar a Nerón como dios, como hacia con Mitra. Y Plinio (*Nat. Hist.* XXX 16-17) comenta que Tiridates y sus compañeros de viaje eran magos. Sea que los relatos de infancia sean históricos o no, basados en reseñas de testigos oculares o no, compilados o no de fuentes premateanas, hay que concluir que Mateo vio estas historias como un portador efectivo de su testimonio sobre la misión y significado de Jesús de Nazaret. Mateo no presenta a los magos ambiguamente, como los poseedores de un conocimiento oculto cuestionable, sino como modelo de una nueva era en los tratos de Dios con su pueblo: la luz que lleva a la salvación ha sido dada ahora a las naciones (Cf. Exod 13,21; 40,38; Ps 78,14; Is 9,2-3; 60,1-3; Mt 4,12-17; Lc 2,29-32).

De la breve reseña de Hch 8,9-10 han surgido las tradiciones centenarias sobre Simón el Mago, «practicante de magia / hechicería». Pero practicar como μάγος tiene poco que ver con la magia, en el sentido moderno y más entendido popularmente de lograr efectos en la esfera natural por un medio sobrenatural. En Hch 8,4-25 no hay detalles expresos de actividades «mágicas» de Simón. A la luz de las opiniones grecorromanas contemporáneas sobre la magia, el mago sería más Felipe que Simón (Cf. Hch 8,6-7). Sin embargo los comentaristas de Hch continúan vinculando la historia de Simón con otros relatos de los llamados «hechiceros» en Hch (Bar Jesus en Hch 13, 4-12 y los hijos de Esceva en Hch 19,13-20) y arguyen que la intención de Lucas era presentar un tema común a través de esas historias: que los cristianos poseen autoridad sobre el demonio en la era posresurrección y así demostrar la superioridad del cristianismo sobre la magia; pero el contexto y el conflicto es diferente en cada episodio. Los detalles estructurales, históricos y literarios del episodio de Bar Jesus apoyan más de inmediato una intención narrativa distinta de la superioridad del cristianismo sobre la magia: la de proveer una respuesta a la cuestión no escrita de quién tiene un reclamo legítimo y acceso a la autoridad, poder divino y penetración profética. En la historia de Bar Jesus el motivo de la magia es secundario, en tanto que es primario el esquema del conflicto entre luz y tiniebla, fe e incredulidad, y la cuestión de quién habla las palabras de Dios con autoridad y poder. A su vez la intención primaria de Lucas en Hch 19,13-20 es responder a la cuestión no escrita antes señalada. Paradójicamente la reseña de Lucas sobre las actividades de Pablo en Hch 19,11 parecen más llamativas y mágicas de nada de lo que se dice sobre los exorcistas de Esceva.

C. 5 *Simón el Gnóstico*. Una primitiva tradición cristiana identifica a Simón Mago como el padre de todas las herejías, y, por inferencia, autor del gnosticismo (Ireneo, *AH* I 23,2; 27,4; II *praef.* 1-2; Epifanio, *Pan.* XXI 4,4). Aparte de la falta de acuerdo entre los investigadores sobre la terminología clave, una barrera igualmente importante y factor de complicación para nuestra investigación sobre el Simón Gnóstico es la parvedad y naturaleza fragmentaria del material disponible para nuestro análisis. La posibilidad de reconstruir un esbozo históricamente fidedigno de la enseñanza de Simón aparece cuestionable o limitada. El gnosticismo es una construcción moderna que ha experimentado cambios en definición y aplicación dentro de la historia de la investigación. No hay líneas de continuidad entre el uso moderno del término gnosticismo y la categorización por antiguos escritores cristianos de ciertas figuras y grupos que se auto proclamaban gnósticos. Hay numerosos puntos de acuerdo entre la breve reseña de Justino *Apol* I 26,1-3 y la información ampliada y desarrollada provista por Ireneo, *AH* I 23,1-4. Los estadios precisos de la deificación de Simón, un cierto μάγος, residente en Samaria, que atribuía sus habilidades excepcionales a una relación sin par con lo divino, son imposibles de trazar con algo que se aproxime a la certeza histórica. Sin embargo, la difusión del culto de Simón hasta Roma tiene sin duda paralelos en la migración de otras varias «religiones orientales». La designación de Simón y Helena como «Primer Dios» y «Primer Pensamiento» son imposibles de entender aparte de la teogonía y cosmogonía de la mitología gnóstica. En Hipólito (*Ref.* VI 9,1-2a) encontramos una referencia importante a una percepción pública de Simón como ὁ ἑστως (en lo que el escritor cristiano encuentra una correspondencia con Χριστός). Hay ciertos detalles en la *Apophasis* que sugieren un grado de correspondencia con tempranas fuentes de Simón, aun con la reseña de Hch. La noción «Standing One» («El que está firme», «El Permanente») está muy difundida en la literatura del Próximo Oriente desde la antigüedad tardía hasta la era islámica, lo que permite argüir una proveniencia no-samaritana del título. El concepto filosófico de la στάσις divina parece el medio más fértil para el comienzo del título «Standing One». Entre los diferentes significados asociados con el uso del título estaban autoridad, inmortalidad y divinidad. La polémica contra las alegadas proclividades sexuales de Simón y sus seguidores (*Ref.* VI 19,5), conecta con una tradición sobre los magos (yuxtaposición de «sabiduría – Magoi – incesto»); pudiera ser que Simón fuera por su ascendencia un μάγος persa. Hipólito retiene la forma tripartita de la tradición al referir que los discípulos de Simón (el Mago), que eran redimidos por una única inteligencia (Sabiduría), cedían a las prácticas de Simón y mantenían relaciones promiscuas (incesto).

En todo intento de reconstruir a Simón de las fuentes no interesa sólo quién era Simón históricamente – y las opiniones varían ampliamente sobre la capacidad de la ciencia para responder a esta cuestión con algún grado de certidumbre – sino que es igualmente importante reconocer cómo Simón era percibido por otros. Los investigadores necesitan siempre considerar el simultáneo solapamiento e interacción tanto de los factores psicológicos como de los sociológicos en la producción de identidad humana. Casi no

existen materiales sobre cómo Simón se vio a sí mismo. La identidad «pública» de Simón en las fuentes es cómo era percibido por otros.

C. 6 *Conclusión*. La verdadera «mageia» del «magos» era una antigua tradición de sabiduría y un servicio de los dioses, más que la dudosa actuación de algún charlatán. Las categorías de «magos» y «gnóstico» no deben verse como percepciones y descripciones de Simón mutuamente exclusivas, sino como aseveraciones complementarias. El término $\gamma\upsilon\omega\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ en la literatura griega clásica se usaba en referencia a ciertas cualidades humanas. La aplicación del término $\gamma\upsilon\omega\sigma\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ a individuos y a grupos sociales delimitados en los escritos de antiguos autores cristianos del s. II fue un cambio significativo. En el caso de Simón, mientras hay aspectos de la enseñanza referida que no es posible comprender aparte de la teogonía y cosmogonía de la mitología gnóstica, hay también notables rasgos a-gnósticos que no tienen semejanza con los sistemas gnósticos desarrollados de los s. II-III tardíos. Los antiguos defensores de la fe nunca trataron de reseñar las marcas distintivas del gnosticismo, como tal, por el interés de la posteridad, sino que su propósito era identificar lo que tachaban de herejía, sobre la base de su declarado «canon» o regla de verdad. La investigación sobre Simón precisa eliminar todo lo que se pueda el constructo moderno «gnosticismo». En cambio «gnóstico» ha probado ser válido. Que Simón fuera un pre- o proto-gnóstico es difícil responderlo porque son categorías asociadas con el constructo moderno «gnosticismo». En las reseñas antiguas se detectan esfuerzos hechos para reconciliar mitos de creación y tradiciones bíblicas con elementos más evidentes en la mitología y filosofía grecorromanas. Más que aislados o excluyentes en su conducta muchos de los llamados grupos gnósticos parecen haber sido socialmente activos y acomodaticios. No se puede dar un sí o un no a la pregunta de si Simón fue el primer gnóstico. Simón ha sido visto por ojos muy diferentes. Su identidad no se capta nunca en abstracto, sino siempre en relación con un lugar y tiempo dado. Desde el punto de vista del Congreso de Messina se puede tantear un «sí» a la pregunta de si era un pre-gnóstico. Desde el punto de vista de los antiguos escritores cristianos se puede concluir que era tenido por un hereje y el autor de todas las herejías. También que practicaba antigua magia, estaba influido por filosofía griega y mantenía formas nacientes de cosmología y antropología gnósticas. Desde el punto de vista de Simón, o al menos de sus enseñanzas reconstruidas, se puede concluir que era una figura carismática, adepto de las tradiciones de los magos, que tuvo considerable habilidad, autoridad e influencia. Autoproclamado experto en cosas divinas no habría rechazado la noción de ser un «gnóstico», al menos en el sentido original clásico del término. Enseñó un camino de verdad y salvación que difería de la corriente principal del pensamiento y práctica judía. Reclamó el papel preeminente de «Standing One» – algunos lo llamaron el «Primer Dios»; los cristianos lo tuvieron por un pretendiente a Cristo. Gozó del favor público desde Samaria a Roma.

Las conclusiones de nuestro autor son, como se ve, muy matizadas. Sin embargo opinamos que su propia reconstrucción se apoya con demasiada confianza en los resultados de sus análisis. Es discutible el traspaso de la

figura de Simón Mago a un trasfondo de concepciones arcaicas positivas sobre la magia, más bien sobre los magos persas, en tanto que se lo desvincula del contexto de episodios de Hch que reflejan una línea de valoración peyorativa. Tampoco parece suficientemente fundada la línea de continuidad entre el Simón histórico y el deificado de la gnosis simoniana y un paso temprano del uno al otro.

Ramón Trevijano

L.J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*. Biblical Exegesis and Theology, 24 (Leuven: Peeters 2003) XVII, 335 pp.

La Introducción, *La cuestión y su historia*, nota que estudios recientes sobre el contexto religioso de Pablo muestran que hay que preguntarse dos cuestiones centrales: si Pablo realizó una misión para ganar prosélitos y qué contribución específica hizo al desarrollo del cristianismo como movimiento misionero. Peerbolte recuerda que Harnack describió la misión cristiana poco más que como un cambio de contenido dentro de la misión judía; pero su visión del judaísmo como movimiento misionero ha sido contradicha por una serie de estudiosos. Nuestro autor sigue a M. Goodman (1994) en su definición de cuatro tipos de 'misión': informadora, educativa, apologética y la que busca ganar conversos. A diferencia de los otros tres tipos de misión, el objetivo del proselitismo es ganar conversos que no sólo cambien sus criterios, sino que también dejen su grupo social con sus propios valores para unirse a un nuevo grupo cuyos criterios han llegado a hacer suyos.

El c. 1 enfoca la *Propaganda judía y la difusión del judaísmo*. Había cierto intercambio religioso entre los judíos y su entorno gentil, tanto como una animosidad recíproca. Con todo la religión judía atrajo a gran número de gentiles. Su poder de atracción quedaba probablemente en su antigüedad, su alto nivel moral, la posición prominente de Moisés y la visión monoteísta que encajaba con la inclinación de la filosofía grecorromana y la cultura en general. Es obvio que muchos gentiles se hicieron judíos o simpatizantes de la religión judía en el s. I.; pero no se ha encontrado prueba conclusiva de la existencia de un proselitismo judío activo en el período hasta el s. I. La literatura judía en griego atestigua las polémicas entre judíos y gentiles. Los gentiles adheridos a los cultos grecorromanos eran mirados como idólatras por los judíos estrictos observantes de la Ley, que se veían a sí mismos como ejemplo moral y religioso. A su vez estos mismos judíos observantes estrictos eran mirados como ateos y misántropos por los autores tradicionales grecorromanos que describían las costumbres judías desde la perspectiva de sus propias creencias. El hecho de que la literatura grecorromana trate frecuentemente de modo tan negativo de las costumbres judías atestigua la falta de conocimiento de sus autores. Por eso los autores judíos intentaron a veces informar a un público pagano, como hizo Josefo en *Contra Apionem*. *De Bello y Antiquitates*. Esto apunta a un deseo

de ganar aceptación; lo que es algo diferente de un deseo de convertir. La razón más probable de la carencia de datos de una misión judía para ganar prosélitos activamente es que no había tal en el s. I.

El c. 2 trata de la *Difusión de cultos paganos y filosofías*. La propaganda religiosa de cultos paganos y filosofías era diferente de la propaganda del primitivo movimiento cristiano en una serie de aspectos. El primero es el hecho de que el movimiento cristiano se originó en el monoteísmo judío. Esto excluye el encuadre politeísta que parece haber sido muy influyente en los cultos paganos. Había varias posibilidades para que un culto difundiese su fama. Una opción era la propaganda para que los creyentes visitasen el centro de culto para pagar sus respetos a la deidad venerada. Otra opción para atraer fieles eran las manifestaciones públicas de una deidad, así como las ofrendas votivas (un factor en la difusión p.e. del culto de Asclepios). La propaganda individual usada por Pablo tiene su más estrecho paralelo en la enseñanza de los filósofos, en particular los cínicos. Pablo tiene con ellos en común un instrumento como la diatriba, está influido por sus puntos de vista, viaja como ellos y, finalmente, se encuentra con la misma clase de oposición. Hay paralelos importantes entre los cultos helenísticos y la proclamación del evangelio por Pablo. La «salvación» era un elemento importante en los cultos helenísticos. Los devotos de Isis le rendían culto como a quien regía el destino y la fortuna. Los que daban culto a Asclepios esperaban quedar libres de malestar o enfermedad. Los cínicos proclamaban exactamente una vida tal en «libertad», a realizar liberándose de convenciones sociales y hablando con «franqueza». También el evangelio de Pablo prometía salvación y libertad y lo proclamaba con la misma franqueza que caracterizaba a los filósofos cínicos y estoicos. Sin embargo, el contexto pagano de Pablo no le proveyó de una matriz para su misión proselitista.

El c. 3 se fija en *El movimiento pre-paulino*. Hay abundantes pruebas de que Jesús proclamó el Reino de Dios venidero y que en alguna fecha postpascual temprana sus discípulos describieron su ministerio como comisionado por el mismo Jesús. Tras la muerte de Jesús sus seguidores no cesaron de proclamar la intervención de Dios en la historia. El movimiento de Jesús se tornó gradualmente en el primitivo movimiento cristiano, que veía la venida de Jesús, incluyendo su muerte y resurrección, como el comienzo de la intervención final de Dios. Ello queda indicado en las fórmulas pre-epistolares contenidas en las cartas de Pablo. Se centran en la cristología y la función soteriológica de Cristo y, en ambos casos, el acento es escatológico: la salvación había sido ya realizada, pero en su forma final ha de esperarse todavía. El foco sobre el acontecimiento de Cristo está también presente en la terminología usada posteriormente en Hch para describir las actividades de Felipe y de los judeocristianos helenistas en Antioquía (Hch 8,5.12.35; 11,19). La semejanza de contenido con las fórmulas pre-epistolares paulinas hace probable que Hch provea una descripción adecuada del contenido de la predicación por los judeocristianos de lengua griega. Este evangelio cristocéntrico no quedaba restringido a los helenistas. Era más bien *el* rasgo de toda la predicación primitiva cristiana, incluyendo la de la comunidad de lengua aramea. El movimiento cristiano más primitivo tenía su foco en el

acontecimiento de Cristo como parte de la proclamación de la venidera intervención de Dios en la historia. Esta proclamación había comenzado con Jesús y había sido llevada adelante tras su muerte y resurrección; sólo que ahora con Jesús como parte integrante de la misma. Hch nos provee de una descripción que refleja un desarrollo gradual. Primero el acontecimiento de Cristo fue proclamado dentro del mismo judaísmo. Subsiguientemente, intencionadamente o no, gente que estaba en las márgenes del judaísmo fue alcanzada por esta proclamación. En cierto punto de ese desarrollo la línea fue cruzada finalmente y no sólo fueron interpelados simpatizantes paganos del judaísmo, sino también griegos paganos que no simpatizaban explícitamente. Dentro de este proceso el catalizador fue al parecer el paso del evangelio de la comunidad de lengua aramea a los helenistas. El carácter gradual de este desarrollo es un rasgo redaccional de Hch.; pero no cabe duda de que la difusión fue más rápida de lo implicado por Hch. La primitiva predicación cristiana del evangelio no puede ser identificada como una misión que trata de hacer prosélitos, pues aunque el efecto buscado era sin duda la aceptación por el converso de Jesús como el enviado final escatológico de Dios, había justo comenzado la formación del grupo social en torno a la confesión de Jesús. La mejor ilustración del hecho de que el movimiento cristiano como un grupo social no era automáticamente central para la comprensión del bautismo en los primeros días cristianos, es la historia de la conversión del eunuco etíope. El hecho de que el eunuco se volviese a su tierra muestra que lo que estaba en cuestión no era la adhesión a un grupo de cristianos, sino su salvación personal por la aceptación de Jesús como mensajero final de Dios. El entusiasmo escatológico que tuvo aferrados a los cristianos primitivos debe ser identificado como el origen primario de las actividades misioneras cristianas. Dentro del contexto del apocalipticismo judío, en el que se pensaba la intervención final de Dios en la historia como un acontecimiento de impacto universal, está claro que la predicación sobre Jesús como el enviado final de Dios, por quien los hombres podrían salvarse de la ira venidera, se hizo pronto camino a lo largo de las fronteras del judaísmo; pero este desarrollo teológico tuvo que ser disparado por una condición previa sociológica: la existencia de una comunidad judía en Antioquía abierta a los gentiles y abierta a la proclamación del movimiento de Jesús. Así una serie de elementos del movimiento prepaulino explican parte del fenómeno: el foco sobre Cristo como el enviado final de Dios, la comprensión universal de la esperada intervención de Dios en la historia, y el contexto sociológico de una comunidad judía abierta en Antioquía. Lo que no queda todavía claro es por qué los cristianos primitivos no se quedaron quietos a la espera de su salvación. La explicación ha de encontrarse en la continuidad entre la predicación de Jesús durante su ministerio y la de sus seguidores tras su muerte y la esperanza de su resurrección. Tras la muerte de Jesús, sus seguidores interpretaron este acontecimiento como la muerte de un justo mártir y resucitado al cielo. De resultas, el entero ministerio de Jesús fue visto como vindicado por Dios. No sólo el mensaje era correcto, sino que el mensajero mismo había sido designado como el enviado final de Dios. Esta era la clase de noticias que no se podía guardar en silencio. El

cambio de contexto trajo también un cambio de contenido. La proclamación del evangelio tras la muerte y resurrección de Jesús enfocó el acontecimiento de Cristo como criterio de salvación. Este mensaje quedaba en continuidad directa con la predicación del mismo Jesús y proclamaba la vindicación para el mensajero tanto como para el mensaje .

C. 4 *El fariseo llamado por Dios*. Pasando revista a los datos sobre la vida precristiana de Pablo y su vocación contenidos en sus propias cartas y en Hch, Pablo había sido un fariseo firme en la Ley, fieramente opuesto a las miras del movimiento de Jesús. No es muy probable que usase violencia y no hay prueba sólida en sus cartas para contar con ello. Puesto que su oposición al movimiento de Jesús iba dirigida contra las ideas de este movimiento, Pablo debió estar familiarizado con ellas así como con algunas personas pertenecientes a ese movimiento. En cierta ocasión, en o cerca de Damasco, Pablo tuvo una experiencia mística que cambió su vida profundamente, pues confirmaba la fe a la que se oponía. Aunque dice que no confrontó con nadie tras su experiencia de transformación, quedó integrado en la iglesia de Damasco donde fue socializado en el movimiento cristiano. El fariseo había llegado a ser un seguidor de Jesús.

C. 5 *El Apóstol de los gentiles*. Para el ministerio de Pablo su vocación fue el primer *momentum* decisivo, pero no el último. Sólo tras el incidente de Antioquía Pablo llegó a desarrollar una visión de sí mismo como 'Apóstol de los gentiles', que proclamaba un evangelio de Jesucristo libre de la Ley y su importancia tanto para judíos como para griegos. Pablo vio su tarea como la de un enviado directo de Cristo, a lo largo del período de su ministerio independiente. Esto implicó un cambio en contraste con su período como enviado antioqueno junto con Bernabé. Es evidente que no había consenso sobre el significado exacto del título 'apóstol' por el tiempo en que Pablo lo reclamó para sí mismo. Está también claro que al reclamar este título Pablo presentaba su tarea en continuidad directa con los profetas del A.T., que se veían como 'enviados' por Dios. El incidente de Antioquía (Gal 2) apunta a que Pablo tomó una posición, frente a Bernabé, Pedro, Santiago y otros, respecto a las consecuencias que sacó de la idea de una unidad básica en Cristo. A los ojos de Pablo esta idea era más fundamental para la comunidad de fieles que la Ley mosaica. Su salida de Antioquía le colocó en una posición teológica más extrema que le haría comenzar comunidades a la par de judíos y griegos, que fuesen «uno en Cristo».

C. 6 *Pablo el misionero*. A lo largo de su ministerio, Pablo consideró la proclamación del evangelio, el acontecimiento de Cristo, como su tarea primaria. Pablo 'plantó' comunidades a la par de judíos y griegos y les ayudó a reflexionar sobre su identidad y modelar sus vidas. Veía esas nuevas comunidades como el comienzo de la «nueva creación» que Dios iba a establecer. Pablo entendía que esas comunidades contribuirían a una ulterior difusión del evangelio. Al proclamar el evangelio y levantar comunidades en centros comerciales, Pablo esperaba encender un fuego que subsiguientemente se difundiría por su propia fuerza. En el segundo estadio de su ministerio, tras el incidente de Antioquía, Pablo trabajaba como un predicador independiente, apoyado o por una comunidad previamente fundada o por su propia

tarea de artesano. Bajo este aspecto, Pablo se muestra influido por el ejemplo conocido de los filósofos cínico-estoicos. Aunque subrayaba su independencia, no trabajaba solo. Era ayudado por una serie de colaboradores que formaban una red a su alrededor. El círculo de 'colegas' se desarrolló a partir de la interacción entre Pablo y sus comunidades. Sus 'convertidos' procedían de la judería griega y de grecorromanos simpatizantes con el judaísmo, muchos de los cuales se habrían entendido a sí mismo como adherentes a los cultos tradicionales grecorromanos más que como «temerosos de Dios» (Cf. 1 Tes 1,9 y los problemas que discute en 1 Cor 8-11). Pablo parece haber empleado gran parte de su tiempo en moverse; por la resistencia que encontraba, por su deseo de visitar comunidades antes fundadas, y a veces porque quería llegar a una zona en que no se hubiese predicado el evangelio. Este deseo no se originó en un programa misionero de amplitud mundial, sino en el imperativo universal del evangelio mismo tal como lo entendió Pablo. Para él el evangelio era el medio necesario de salvación y los que todavía no lo habían escuchado no podrían salvarse del juicio venidero. Pablo combinaba su interpretación del evangelio con una visión de su tarea como la de un profeta comisionado por el mismo Dios. La combinación de esos factores volvió a Pablo en lo que en última instancia llegó a ser: un misionero.

Conclusión. La proclamación del evangelio por Pablo. El ministerio de Pablo trajo un cambio importante al primitivo movimiento cristiano. El fenómeno de una misión proselitista, que apuntase a la conversión de una persona o grupo que luego se incorporase a un nuevo grupo religioso y adoptase sus criterios, no puede retrotraerse ni a los judíos ni a cultos paganos en la era precristiana. El mandato misional de Mt 28,16-20 indica que al fin del s. I al menos algunos cristianos practicaron este tipo de misión. El ministerio de Pablo debe situarse en el primitivo estadio de desarrollo que llevó a esta actitud proselitista.

Se ha argüido que el primitivo movimiento cristiano se originó con la proclamación de Jesús de la cercanía del Reino de Dios. Los datos sinópticos muestran que pronto en la tradición de Jesús, probablemente tras la muerte y experiencia de su resurrección por sus seguidores, éstos contaron el relato de una comisión a los discípulos para apoyar la proclamación de Jesús. También ellos debían anunciar la venida del Reino, eran heraldos de la Nueva Edad. Jesús fue visto como vindicado por Dios por su resurrección. Sus discípulos continuaron la proclamación del Reino, pero debido al cambio de circunstancias también cambió el contenido de su proclamación. El acontecimiento de Cristo llegó a ser el elemento más importante de esta proclamación y la muerte y resurrección de Jesús fueron anunciadas como la inauguración del Reino. La proclamación del acontecimiento de Cristo llevó a la formación de comunidades 'cristianas'. Su foco fue la confesión de Jesucristo como Señor. El nuevo movimiento se entendió a sí mismo como la congregación escatológica del verdadero Israel.

Tras su experiencia de transformación, Pablo vino a unirse a la comunidad antioquina que consistía de judíos y gentiles. Tras la misión con Bernabé por Chipre y Asia Menor se llegó a un acuerdo en Jerusalén sobre las

comunidades mixtas. Pablo tomó una postura opuesta a la de Pedro y Bernabé en el incidente de Antioquía. La opción de Pablo era mirar a los paganos como plenos miembros de la nueva comunidad y en consecuencia dar más peso a Cristo que a la Ley mosaica. Durante su ministerio independiente llegó a considerarse como un 'apóstol de Jesucristo'. Como resultado de su proclamación crecieron nuevas comunidades. Para él las comunidades que fundaba no eran el último objetivo de su ministerio sino un medio para una difusión ulterior del evangelio. En el método usado para cumplir su tarea Pablo fue apoyado por individuos ricos o comunidades previamente fundadas; además de proveer a su sustento trabajando como artesano. En este aspecto, como en otros, estaba influido por filósofos griegos populares. La urgencia de predicar el evangelio donde no había sido escuchado le llevó de una ciudad a otra, pero no se marchó antes de que la comunidad que había iniciado pasase a ser autosuficiente. También formó a su alrededor una red de colaboradores.

Pablo usó algunas técnicas ya practicadas por filósofos griegos populares, como la predicación en el lugar de trabajo. Pero mientras aquellos trataban de suscitar nuevos filósofos o abrir nuevas perspectivas sobre el mundo, Pablo apuntaba a 'salvar a la gente' (1 Cor 9,22). Pablo se veía como un profeta aunque no se identificó expresamente como tal. Teológicamente el núcleo de la misión de Pablo estaba formado por las implicaciones universales del acontecimiento de Cristo. Algunas de sus expresiones más tempranas continúan funcionando como el único programa que tenía (1 Tes 1,9-10). La tarea de Pablo era facilitar la difusión del evangelio para alcanzar el mayor número de gente posible, porque se consideraba comisionado para ello. El acento en el ministerio de Pablo estaba así en la proclamación del evangelio. Sin embargo la gran importancia de Pablo para desarrollos posteriores queda primariamente en su fundación de comunidades y en su definición de su identidad. Para Pablo el movimiento cristiano no era simplemente un grupo de gente de acuerdo en una o dos cuestiones importantes; significaba una 'nueva creación' en 'Cristo'. Con la creciente independencia de estas comunidades y su eventual separación de las comunidades judías, cambió el *Sitz im Leben* de la proclamación del evangelio. La noción paulina de la identidad de la congregación-en-Cristo como el comienzo de la nueva creación, es lo que en última instancia formó la columna vertebral de la idea de que un converso debía unirse a nuevo grupo social de los cristianos para salvarse. Este pequeño cambio de acento significa el nacimiento de una misión cristiana ganadora de prosélitos. Quizás Pablo no lo percibió, pero fue de hecho el primer misionero.

Disentimos de esta conclusión. El autor ha exagerado el alcance del episodio del bautismo del etíope que vuelve sin más a su tierra. El judaísmo polifacético del tiempo de Jesús y de Pablo sabía de movimientos como el esenio, la secta de Qumrán y otras sectas apocalípticas, la confraternidad farisea, en los que los captados por un subrayado de valores de la tradición bíblica o el pietismo judío de la época, se integraban en un nuevo grupo social. Estas nuevas adhesiones podían no ser resultado de una misión proselitista, lo mismo que los rabinos podían aceptar nuevos discípulos sin

esforzarse en buscarlos. Las tradiciones de Hch confirman que la comunidad cristiana era vista originalmente como una secta dentro del judaísmo. Su misma convicción de ser el «nuevo Israel» explica que optase por estructuras propias; pero que no se presentaron de entrada como alternativas a las del judaísmo oficial, como parece ser el caso del liderazgo de Santiago y la estructura de régimen colegial tanto en la iglesia de Jerusalén como probablemente en las comunidades fundadas por misioneros como Bernabé. El mismo uso de *ecclesia* en lugar de *synagoge* para las comunidades cristianas (lo que implica una intención no cismática sino con expectativas integradoras) parece ser prepaolino. Por lo demás recomendamos este estudio como una buena exposición de las cuestiones señaladas en los títulos de los capítulos.

Ramón Trevijano

Giovanni Claudio Bottini, *Giacomo e la sua lettera. Una introduzione* (Jerusalem: Franciscan Printing Press 2000) 311pp.

En este estudio sobre la carta de Santiago (=Sant) se abordan todos los problemas propios de las introducciones a los escritos neotestamentarios, tales como autor, destinatarios, fecha de composición, estructura y género literario, argumento y objetivo, relación con otras tradiciones etc. Por eso, el autor ha querido dar a su obra el subtítulo de *Una introducción*. Ese mismo carácter da razón de la rica información que ofrece esta obra acerca de los estudios y las opiniones de otros sobre los distintos temas tratados.

G. C. Bottini OFM, profesor del Studium Biblicum Franciscanum de Jerusalén y buen conocedor de la primera de las cartas «católicas», pues ya había dedicado su tesis doctoral, publicada veinte años atrás, a la oración de Elías en Sant 5,17-18, distribuye su estudio en diez capítulos, que avanzan con una lógica rectilínea y cuyos resultados se sintetizan brevemente al final del trabajo (pp. 267-269), que se cierra con la bibliografía y los índices de citas bíblicas y de autores.

De acuerdo con la tendencia actualmente dominante, Bottini argumenta, en el capítulo primero, que el autor de la carta, que se distingue por su afán de restaurar el valor del judaísmo para el cristianismo, ha usado muy conscientemente la pseudoepigrafía para atribuir su escrito a Santiago «el hermano del Señor» (Gal 1,19), por ser éste entre los líderes de la primitiva iglesia el que sostuvo posturas más judaizantes y, en consecuencia, más enfrentadas a las tesis de Pablo (cf. Gal 2,11-14). Sin embargo, la relación entre los dos apóstoles, que pasó de la concordia al enfrentamiento y quizás incluso a la hostilidad, se centraba en las normas rituales y culturales del judaísmo tales como la circuncisión y las leyes dietéticas, mientras que en la carta ha derivado –y éste sería el «punto débil» de la pseudoepigrafía– al

problema particular de la relación entre la fe y las obras, entendidas en su sentido de caridad hacia el prójimo.

El capítulo segundo se ocupa de los destinatarios de la carta y su situación social y eclesial. Frente a algunos intentos más recientes en otro sentido, el autor se sitúa en la hipótesis, «aún no superada» –dice-, de Martin Dibelius [*Der Brief des Jakobus* (KEK 15), Göttingen 1964¹¹], para quien Sant trata de situaciones reales pero típicas, no determinadas, que no se refieren a un destinatario único. Para probar el cruce de situaciones diversas y destinatarios plurales, Bottini se fija sobre todo en los textos de 2,1-4; 2,6-7; 4,1-10; 4,13-17; 5,1-6. Así las cosas, en contra de lo que sucede en las cartas paulinas, no sería posible aplicar con éxito a este escrito los métodos sociológicos de interpretación de textos para recuperar la situación social y eclesial de los destinatarios.

Los dos capítulos siguientes se dedican, con amplitud, a la relación de Sant con la teología de Pablo en general y con cada una de sus cartas en particular. Con un análisis cuidadoso y detallado se muestra cómo el autor de Sant, al que se supone avezado en el conocimiento de la literatura cristiana primitiva, conoce todas las cartas de Pablo consideradas auténticas y, particularmente, 1Cor, aunque es con Gal y Rom con las que son más constantes los contactos estilísticos y lingüísticos y el paralelismo temático. De forma consciente Sant 2,24-26, a modo de «manifiesto antipaulino», se enfrentaría a la teoría paulina de la justificación por la fe, expresada en los textos de Gal 2,16 y Rom 3,28. El mismo paralelismo antitético se encontraría entre Sant 2,21-23 y Rom 4,2-3, en torno a la discusión de si Abrahán fue justificado «por las obras» al ofrecer a su hijo Isaac, en referencia al episodio recordado en Gen 22,9.12, o «por la fe», en referencia a Gen 15,6, un texto que ha ejercido en Pablo una verdadera fascinación para apoyar su tesis de la justificación de la fe. La originalidad de Sant estaría en vincular la fe de Gen 15 con la obra de Gen 22. (En este cruce de textos se subraya poco el paralelismo antitético con el de Gal 3,6, que es la primera presencia paulina sobre la fe de Abrahán; un texto probablemente exhibido por Pablo, como en las demás referencias veterotestamentarias de Gal 3, en abierta confrontación con sus oponentes de Galacia).

En el capítulo quinto se trata de probar que, frente al desencuentro con la tradición paulina, Sant ha recibido con respeto y veneración la tradición evangélica, que ha conocido ya en su forma escrita, probablemente a través sobre todo del evangelio de Mateo, por lo que parece injustificado el entusiasmo de algunos autores de encontrar en Sant un testimonio antiguo y genuino de los *logia* de Jesús que serían recogidos luego, por otro camino, en la fuente de dichos Q. Pero esta recepción de la tradición evangélica no se hace de forma acrítica, sino que se subordina al deseo de Sant de rehabilitar la ley del AT. En esta clave se explica, por ejemplo, que Sant 5,12, sobre la prohibición de jurar, aunque se apoya literariamente en el texto de Mt 5,34-37, sea una reproducción pura y simple de la ley divina que se encuentra en Lv 19,12, que prohíbe el jurar en falso para no caer bajo el juicio y, no como en la versión mateana, para restablecer la confianza en Dios.

Resulta más difícil establecer los paralelos literarios y temáticos de Sant con otras tradiciones neotestamentarias, que es el objetivo del capítulo sexto. Mientras que puede probarse el parentesco teológico y textual con Heb y alguna familiaridad con Hch y Ap, Sant ignora la tradición joánica y la petrina, que sí parecen conocer, por su parte, el texto de Santiago. Este supuesto parece particularmente claro en el caso de 1Pe.

Hecho el repaso de la relación de Sant con otras tradiciones teológicas, en el capítulo séptimo se trata de describir, a modo de conclusión y de forma sistematizada, el papel teológico y cultural de la carta de Santiago en la historia de la literatura cristiana primitiva. En su refutación judaizante de Pablo y en su propósito de restaurar el nomismo cristiano de algunas tradiciones evangélicas, el autor de Sant se manifiesta como un teólogo cristiano adherido a la teología del judeocristianismo, con el que comparte el principio fundamental de que la ley y su observancia son esenciales para conseguir la salvación. La red de relaciones con otros escritos señalada anteriormente situaría nuestro escrito en el gozne de los siglos I y II. Su lugar de composición resulta más indeterminado, aunque Bottini aduce a favor de Jerusalén el que el autor haya adoptado el pseudónimo de Santiago, pues era allí donde más fácilmente «el hermano del Señor» era no sólo estimado sino también recordado como revestido de una autoridad apostólica tan elevada que le permitiera dirigirse a todos los creyentes «de la diáspora» (Sant 1,1).

Los tres últimos capítulos de la obra son claramente complementarios. En el capítulo octavo se presentan algunas de las hipótesis propuestas para establecer la estructura literaria de la carta y su composición retórica, deteniéndose sobre todo en las de E. Baasland (1988), D. F. Watson (1988) y L. Thurén (1995). Lo hace el autor con amplitud y buen sentido crítico, aunque sin ofrecer su propuesta personal, como hubiera sido de esperar. De esta forma hubiera quedado más autorizada su posición en el capítulo siguiente, que trata del género literario de la carta; pues un principio elemental del análisis retórico es la relación entre estructura (*dispositio*) y el género (*genus*). Sobre este último, ya en el capítulo noveno, Bottini, aun reconociendo que se trata formalmente de una carta con *praescriptum* (1,1) y probablemente con una fórmula de cierre (5,19-20), piensa que Sant tiene todas las cualidades estilísticas propias del discurso parenético, sin que se pueda hablar con propiedad, como han hecho algunos autores, de «homilía» o «diatriba».

El capítulo último, sobre la base de los dos anteriores, se esfuerza por distinguir lo que el autor llama el tema o los temas dominantes, por una parte, y, por otra, el objetivo del escrito. La distinción resulta más formal que esclarecedora. En este esquema, el fin programático y operativo al que tiene el discurso sería invitar a la integridad y a la perfección, corrigiendo la «doble» del corazón, que se articula en las relaciones entre fe y obras, decir y hacer, escuchar la palabra y practicarla etc.

El P. Bottini nos ha ofrecido una obra ordenada lógicamente, bien informada, con bibliografía abundante y actualizada, y en no pocas ocasiones con un estudio minucioso de los textos. Ha conseguido con ello una especie de

vademécum, en el que el estudioso puede encontrar todos los problemas y soluciones dadas en torno a la carta de Santiago.

Este carácter general, propio –como ya dijimos– de las introducciones a los libros bíblicos, explica el que algunas cuestiones queden un tanto indeterminadas. Éste es el caso, por ejemplo, cuando, en el capítulo segundo, se trata de la situación social y eclesial del escrito y, particularmente, de sus destinatarios. ¿Es posible realmente un perfil tan difuso de los destinatarios, que unas veces es rico, otras pobre, ahora cristiano y luego sencillamente *homo religiosus*? Hay que tener en cuenta que el hecho de que los personajes que aparecen en el escenario del texto estén interpelados directamente («vosotros, los ricos», por ejemplo, en Sant 5,1) no significa necesariamente que sean destinatarios del mismo.

Por lo que se refiere a la relación con la tradición paulina, que nos ha resultado particularmente rica y esclarecedora, resulta poco justificado que, después de haber hablado de Sant como «manifiesto antipaulino» (p. 49), se hable de este escrito como «el desarrollo más puro y auténtico de una tendencia presente en el último Pablo y que consiste en una rehabilitación de la ley como camino de salvación también para los cristianos» (p. 203). Es cierto que Rom 7,7-8,4 supone una novedad en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley, pues en ese texto se le aplican adjetivos altamente positivos, como ha demostrado el estudio *ad hoc* de J.M. Díaz Rodelas [*Pablo y la Ley*, Estella 1994]. Pero en ningún caso se trata de rehabilitar la obligación de la ley para un cristiano, que sería, sin embargo, un propósito específico de la carta de Santiago.

Otros detalles o carencias menores (de errores tipográficos, por ejemplo, νόμος por νόμος en p. 202) no restan valor a esta obra de introducción a un escrito neotestamentario que, como ningún otro, es testigo de la pervivencia de las tesis judaizantes en el cristianismo primitivo, más allá de Pablo, a pesar de él y en gran medida por causa suya.

Jacinto Núñez Regodón