

L. Sánchez Navarro, "Venid a mí" (Mt 11,28-30). *El discipulado fundamento de la ética en Mateo*. Studia Theologica Matritensia, 4 (Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso" 2004. 366 pp.

El autor de esta tesis doctoral del Bíblico de Roma ofrece al final un sumario de su contenido en inglés (pp.365-366). El redactor de esta nota bibliográfica ha compuesto otro para su lector.

La primera parte presenta a Mt 11,28-30 como la "Gran Invitación" al discipulado. La invitación tiene por centro a Jesús. El discipulado es, ante todo, comunión con él; pero también aprendizaje vital, porque procede de la comunión de vida con el maestro. Tiene una doble dimensión: comunión con Jesús y relación filial con el Padre. Quien habla es el Hijo y, en último término, lo que se aprende de él no es sino el Padre. La participación en el conocimiento vital del Padre, que el Hijo posee en plenitud, aligera la 'carga' que podrían suponer sus mandatos.

La segunda parte analiza textos del EvMt relacionados con la Gran Invitación. En una primera sección, los de llamada al seguimiento de Jesús (Mt 4,18-22; 9,9; 19,16-22) y el fragmento que trata de las virtudes del Reino, condición de la promesa divina (Mt 5,3-10). La llamada al discipulado, cuya expresión fundamental es la Gran Invitación, queda profundizada en su comprensión mediante los tres relatos completos de vocación, que manifiestan la primacía de la comunión con Jesús. Las promesas que caracterizan a las bienaventuranzas permiten a su vez comprender la riqueza del descanso prometido por Jesús y muestran su dependencia del comportamiento del discípulo. Jesús aparece en el entero EvMt como la personificación de esas virtudes, que pasan a ser obra de la acción divina en el discípulo. En una segunda sección, nuestro autor estudia las perícopas que remiten a Jesús como único maestro (Mt 23,1-12) y el mandato de hacer discípulos (Mt 28,18b-20). La primera ilumina la 'carga ligera' de Jesús, su unicidad como maestro y la humildad necesaria para ser su discípulo. El Gran Envío en que culmina el EvMt confirma y universaliza la visión del discipulado que se desprende de 11,28-29.

La tercera parte compendia los elementos del discipulado en el EvMt: la comunión, el aprendizaje y el descanso para el alma. El dato fundamental de la vida del discípulo es el seguimiento vital de Jesús, la comunión con él. La rica enseñanza de Jesús se enmarca en la relación personal con él, que sigue siendo posible hoy día. El discípulo está llamado a aprender de Jesús. Ser discípulo reclama dejarse transformar a imagen de Jesús y un sincero deseo de alcanzar la perfección en el amor. Ser discípulo significa vivir en

relación filial con el Padre mediante la comunión con Jesús. El horizonte vital del discípulo es su Padre del cielo, tal como le viene revelado y comunicado por Jesús. Esta relación, que llegará a su plenitud en la consumación del Reino de los cielos, constituye desde el momento presente el descanso prometido por Jesús.

Este estudio de la Gran Invitación subraya sus implicaciones para una ética entendida como conocimiento de lo que lleva al buen obrar y a la felicidad. La exposición está bien estructurada, la amplia bibliografía bien distribuida y el libro queda completado con el índice bíblico y el de autores.

Ramón Trevijano

M. Öhler, *Barnabas. Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*. WUNT 156 (Tübingen: Mohr Siebeck 2003) XIV, 566 pp.

El autor trata del apóstol Bernabé, sobre todo bajo dos perspectivas: aproximación al personaje histórico y aclaración de su recepción literaria en Hch. Resulta llamativo que desde la monografía de O. Braunsberger (Mainz 1876) no haya habido otro libro sobre Bernabé hasta el de B. Kollmann (Stuttgart 1998). Como la base documental (las menciones en las paulinas y la primera mitad de Hch) no ha variado, el autor quiere avanzar combinando el método de la historia social antigua y la exégesis histórico crítica. Admite que con estos métodos no se puede alcanzar sino una cierta plausibilidad.

Da por segura históricamente la descripción de Lucas, según la cual Bernabé entra en escena al comienzo en Jerusalén como miembro de la comunidad. Estaba vinculado con el judaísmo de la Diáspora, concretamente con el judaísmo chipriota. Sobre su posición social en Jerusalén, nota que como levita pertenecía a la elite religiosa, era un propietario y, como helenista, de los círculos económicamente mejor situados. Su actuación en la comunidad cristiana de Jerusalén es la de un benefactor (Hch 4,37), lo que confirma su posición destacada. Ocasión para su traslado a la comunidad de Antioquía pudo ser el sentirse llamado a la misión pagana. Pronto pasó a ser del grupo dirigente, integrado por profetas y maestros, que además actuaban como apóstoles. Bernabé, que en Jerusalén había pertenecido más al grupo de los hebreos que al de los helenistas, jugó aquí probablemente un papel teológico mediador. Aun concentrado en Antioquía y la misión en Siria y Cilicia, cultivó también sus relaciones con Jerusalén. La colecta de los antioquenos (el 45 o 46 d.C.), le devolvió a Jerusalén, en representación de los antioquenos, con el papel de benefactor. Como greco-palestino de la comunidad primitiva desempeñó un papel mediador entre la Jerusalén judeocristiana y la comunidad de Antioquía de más fuerte orientación pagana cristiana: lo que queda particularmente claro en el encuentro apostólico (Hch 15; Gal 2). La distribución étnica de la misión significó para Ber-



nabé, como para Pablo, un futuro de misionero de los paganos y para la comunidad de Antioquía el ser impulsora de la misma misión. En el viaje misionero común de Bernabé y Pablo, al menos para los de fuera, Bernabé era el personaje más destacado de los dos. Sin discutir la preeminencia de Bernabé y dado que Pablo no era simplemente un ayudante, sino un apóstol firme, se puede hablar de misión colegial. La unidad de Pablo con Bernabé deja su impronta en las menciones paulinas del primero (1 Cor 9,6; Gal 2,3s.). Aun en su descripción del incidente de Antioquía, Pablo relativiza en su lenguaje su discrepancia teológica con su antes compañero de misión. La mención temporalmente más tardía de 1 Cor 9,6 (Cf. también Col 4,10) permite reconocer que Bernabé sigue siendo un apóstol estimado por Pablo. Pronto, tras su vuelta de la misión común, Bernabé y Pablo tuvieron que decidir cómo proseguirla: con quién y adónde. No se pusieron de acuerdo, de modo que se separaron. Bernabé volvió a Chipre como comisionado de Antioquía, mientras que Pablo se separó de la tarea misional que partía de Antioquía e inició una actividad independiente.

Öhler estima que tras el fracaso de su reiterada misión en Chipre, Bernabé volvió a actuar como antes en la comunidad de Antioquía. Coloca en esta etapa el incidente de Antioquía, tras el reclamo de los venidos de Jerusalén de que los judeocristianos debían de guardar la Torá (reclamo compatible con el acuerdo anterior en Jerusalén sobre la misión libre de la Ley), a lo que se acomodaron los judeocristianos de Antioquía y en consecuencia también los pagano cristianos tuvieron que guardar los preceptos alimenticios, si querían mantener la comunidad de mesa. Al volver Pablo de su exitoso viaje a Macedonia y Grecia no quiso aceptar este cambio. Su protesta no fue aceptada y esto llevó a la definitiva separación de Pablo de la comunidad de Antioquía y con ello también de Bernabé. Una de las consecuencias de la disputa de Antioquía fue la elaboración del Decreto Apostólico como regulación vinculante para las comunidades mixtas. Si Bernabé cooperó en esta solución de compromiso o en su aceptación por la comunidad de Antioquía, encontraríamos aquí la última huella de su actividad.

Ramón Trevijano

A.H. Wakefield. *Where to Live. The Hermeneutical Significance of Paul's Citation from Scripture in Galatians 3: 1-14*. SBL Academia Biblica, 14 (Leiden: Brill 2003). IX, 227 pp.

Gal 3,1-14 es uno de los pasajes paulinos difíciles, candidato serio a ser uno de los aludidos por 2 Pe 3,16. Uno de los aspectos de esa dificultad es la densidad e interrelación de las citas escriturísticas. Esta sección es un pasaje clave en el desarrollo y para la comprensión de la argumentación paulina en Gal y su visión de la Ley. Pablo urge a los gálatas a no tomar la ley; pero no quedan claros los detalles de su argumentación. Por un lado hay un gran desacuerdo entre los intérpretes y por otro se plantea una amplia

serie de cuestiones. Es corriente pasar por encima de los problemas del texto por buscar grandes soluciones. Con frecuencia los problemas que los estudiosos esquivan tienen mucho que ver con las citas que se integran en la argumentación paulina, considerándolas no aisladamente sino en su conjunto y como componentes intrínsecos de esa argumentación.

Pese al impacto que ha tenido Sanders y pese a la enorme cantidad de diálogo y debate que ha seguido, quedan problemas que ni Sanders ni sus críticos han resuelto del todo. Parece haber un acuerdo universal en que el rechazo de la ley por Pablo tiene que ver primariamente con soteriología (en el sentido de definir la pertenencia al grupo de los salvados), con identidad más que con conducta. Hemos de explorar más si y cómo Pablo rechaza o acepta la ley con respecto a la conducta. O bien el problema tiene que ver con la ley en general, o es realmente sobre la Torá en particular (y la situación específica sociológica e histórica de las condiciones para la inclusión de los gentiles (y/o la historia de la desobediencia de Israel) o Pablo reclama a los cristianos obedecer la ley o rechaza el principio de la ley como ley.

Los varios intentos por explicar cómo Pablo usa las citas para apoyar o desarrollar su argumento sobre el rechazo de la ley, no han resuelto las tensiones inherentes en su uso de la Escritura en el contexto de Gal 3,1-14. Puede ser problemático el entender el argumento de Pablo en Gal 3 en términos de soteriología. Si Lev 18,5 y Hab 2,4 se entienden en términos de *conseguir* vida, resulta difícil esquivar la impresión de que Pablo contradice un reclamo soteriológico de la Escritura con otro. En vez de la típica cuestión "¿cómo salvarse?", Martyn ha ofrecido con sus cuestiones: "¿Qué tiempo es?", "¿En qué cosmos vivimos ahora?" una aproximación llamativamente diferente a Gal 3. Tenemos que preguntarnos de qué modo la presencia de las citas configura el significado de lo que Pablo dice.

De lo que parece tratarse no es de una elección entre vida o muerte, sino de una elección entre una vida de bendición caracterizada por el Espíritu, justicia y fe, o una vida bajo la maldición caracterizada por la ley. El enfoque de Pablo *no* es soteriológico; no está diciendo a los que ya tienen vida como ganarla ni lo que ocurre a los que fallan en conseguirla.

El uso de las citas por Pablo invoca el presupuesto pragmático de autoridad y aplicabilidad. Algunas de las citas no funcionan como prueba sino como extensión retórica de lo ya afirmado. La intuición clave es el intertexto o matriz "dónde vivir", que provee coherencia y significado a las dificultades del pasaje. Este intertexto es fundamentalmente escatológico en sus implicaciones, pero primariamente no soteriológico en sus aplicaciones en este pasaje. Pablo recuerda a los gálatas que no viven en la vieja edad sino en el nuevo Eón inaugurado por la muerte y resurrección de Cristo. El foco no queda en lo que los gálatas han hecho, sino en la acción de Dios que ha invadido el mundo para traer la edad del Espíritu.

Ramón Trevijano



*[Theophilus Antiochenus] Teófilo de Antioquía. A Autólico. Introducción, texto griego, traducción y notas de J.P. Martín. Fuentes Patrísticas, 16 (Madrid: Ciudad Nueva 2004) 334 pp.*

La investigación sobre Teófilo ha tenido notables anomalías, como la misma tipificación de Teófilo como cristiano, ya que no nombra a Jesús ni a Cristo y sólo menciona la acción de Jesús indirectamente dentro de la cadena de manifestaciones revelatorias del antiguo Israel. Sin embargo Teófilo manifiesta conocer, como nadie antes de él, la entera biblioteca de la que saldría el N.T. J.P. Martín descarta la explicación de quienes han visto a Teófilo como un táctico del silencio o como exponente de un judeocristianismo arcaico y se inclina, en la línea abierta por F. Loofs, a caracterizar su cristianismo como *diverso* del de otros escritos cristianos de la época. La introducción continúa con la presentación los tres libros a Autólico. Si bien su autor ha sido situado entre los apologistas cristianos del s. II, el género literario del conjunto de los tres libros se acerca más al *protréptico*, la exhortación filosófica religiosa, dirigida en este caso a un particular, con la intención de llegar a un público más vasto. Predomina el género de *protréptico*; pero, en todos los libros, hay pasajes que se asemejan a la diatriba, otros, en el libro II, se ajustan al género exegético o, en el libro III, al género de *anales*. El destinatario del texto es cualquier hombre culto interesado por examinar la propuesta cristiana, diferenciada tanto de las tradiciones griegas dominantes, como de las versiones gnósticas, platónicas y paulinas del mismo cristianismo. El léxico de Teófilo manifiesta su pertenencia a un ambiente cultural pluralista y complejo. Su exégesis es literalista, pero no puede decirse que ignore la alegoría. Sin embargo, se aparta netamente de sus fuentes judeohelenistas y cristianas cuando en ellas aparecen las dimensiones platónicas, que distinguen los niveles *arquetípico* y *sensible* y evita toda *tipología* de especie cristiana, pues no encuentra en la Escritura prefiguraciones de los acontecimientos de Jesús. Considera profecía (como expresión inspirada y como preanuncio del curso de la historia) a los escritos del A.T. en bloque y añade alusiones y citas del N.T., también bajo el concepto de libros inspirados por el Espíritu divino. J.P. Martín destaca que Flavio Josefo es una fuente judía especial y que hay que corregir la omisión casi sistemática de los investigadores sobre la influencia directa o indirecta de Filón. Nota también paralelos y posibles contactos con la literatura rabínica. Además, que forma parte estructural del *Autol.* un número inusitado de citas de la literatura griega. La mayoría de estas citas muestran estar relacionadas con escritos polémicos anteriores; pero, en comparación con otros cristianos del s. II, Teófilo maneja fuentes propias y distintas. El centro ideal del *Autol.* radica en la propuesta del reciente movimiento cristiano como culminación de la revelación de Moisés: la *monarquía* de Dios es la pieza ordenadora. Desarrolla una fuerte teología de las mediaciones, con términos también comunes a la tradición judía palestinese, a la judía alejandrina y a la cristiana; pero se abstiene de relacionar los poderes divinos creadores, reveladores y conductores de la historia con la persona de Jesús, cosa que en su tiempo era ya una tradición de numerosas comunidades cristianas. Jesucristo no es

objeto de anuncio, sino el último de los anunciantes, en concordancia con todos los profetas. Teófilo reacciona contra la filosofía griega adoptando el cristianismo con coloración judía universalista. Su ética se sitúa en continuidad con la tradición judeohelenista.

El texto editado es el del código Véneto, con atención básica a la lectura de Otto, a los aportes de Grant y en ocasiones de los de Marcovich. La traducción trata de mantener el contenido semántico del original. En el aparato al texto griego J.P. Martín ha adoptado un criterio intermedio entre la parquedad y la meticulosidad. En las notas de la traducción ha dado preferencia a las conexiones de los tres libros entre sí y a sus conexiones con las fuentes referidas al texto griego. Para concluir, señalaremos que el libro está tan cuidadosamente editado como todos los de esta colección.

Ramón Trevijano

*[Tertullianus] Tertuliano. A los mártires. El escorpión. La huída en la persecución.* Introducción, traducción y notas de C. Ánchel Balaguer – J.M. Serrano Galván (+). Biblioteca de Patrística, 61 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2004) 194 pp.

J.M. Serrano, antes de su temprano fallecimiento en accidente de tráfico, había traducido ya la tercera obra y preparado un amplio esquema para la introducción de estas obras. C. Ánchel ha sido posteriormente el encargado de la traducción de los dos primeros tratados sobre la base de la revisión y sugerencias de Serrano y el responsable último de la presente edición.

La amplia introducción (pp. 7-81) presenta en sucesivos apartados a Tertuliano, el África proconsular cristiana y el Montanismo. Sobre este último pondera las fuentes para su historia, la manifestación de la nueva profecía y la supervivencia del montanismo. Luego dedica un cuarto apartado a Tertuliano, montanista. El quinto –la confesión de fe y el martirio–, pondera los términos *martyr* y *confessor* en Tertuliano, la causa externa de la persecución (paganos y judíos) y la postura de Tertuliano frente a los adversarios del martirio. El sexto expone la fecha y ocasión y el contenido del tratado *Ad martyras*. El séptimo presenta la fecha y ocasión, estructura y contenido del *Scorpiace*. El octavo, dedicado al tratado *De fuga in persecutione*, además de la fecha y ocasión y la estructura de la obra, la tiene en cuenta como obra montanista. Concluye con una bibliografía bastante sucinta. Junto a algunas monografías importantes, llama la atención el abundante recurso a obras generales y artículos de diccionarios

La traducción de las tres obras va seguida de los índices bíblico, de nombres y materias y el general. Las notas al texto corresponden casi siempre a las referencias bíblicas; pero hay algunas aclaraciones sencillas a alusiones mitológicas y otros datos del texto.

Ramón Trevijano



[*Tertullianus*] *Tertuliano. A los paganos. El testimonio del alma*. Introducción, traducción y notas de J. Leal. Biblioteca de Patrística, 63 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva 2004) 186 pp.

Tras el primer subtítulo de la introducción, dos “apologías” tertulianas para un mismo tiempo de persecución, el autor ofrece una breve discusión sobre el origen jurídico de las persecuciones, que no resulta suficientemente aclaratoria (p. 6-9). No es el caso de las acusaciones contra los cristianos, sobre las que contamos con datos suficientes y de las que trata abundantemente la obra de Tertuliano dirigida a los paganos. Un segundo subtítulo, el tratado “A los paganos”, deja bien fundada la composición el año 197, el mismo año en que escribió el *Apologético*, que tiene en mira más que a los paganos en general a las autoridades. La obra dirigida a los paganos, en dos libros, es primero una refutación y luego una diatriba. El argumento del primer libro es la defensa frente a los ataques del populacho; en cambio el segundo es un ataque a todos los elementos de la religión romana. En uno se combaten las falsas opiniones de los paganos sobre los cristianos; en otro sus falsas ideas sobre sus propios dioses. Leal opina que las apologías de Tertuliano van dirigidas en primer lugar a los cristianos, con el fin de proporcionarles argumentos, y sólo en segundo lugar a los paganos. El tercero, el tratado sobre “El testimonio del alma” encabeza una breve presentación de esta obra. Destaca el carácter “complementario” de la argumentación de Tertuliano, que no debe entenderse como un rechazo ni de la literatura pagana ni de la cultura clásica en su conjunto. El tema principal es el del conocimiento natural de Dios por el alma, que concuerda con los puntos fundamentales de la revelación cristiana.

Sigue la bibliografía, bien distribuida, sobre los dos tratados, y luego la traducción provista de abundantes notas aclaratorias. Como Tertuliano ha recurrido muy poco a la Escritura en estas dos obras, no es sorprendente que sobre una página para el índice bíblico. En cambio resulta muy abundante el de nombres así como el índice de materias, que ha de ser muy provechoso para los que se inicien en el estudio de ambos tratados y de su autor.

R. Trevijano

A. Richard, *Cosmologie et théologie chez Grégoire de Nazianze*. Collection des Études Augustiniennes. Serie Antiquité – 169 (Paris: Institut des Études Augustiniennes 2003) 552 pp.

En una carta de agradecimiento al anacoreta Gigantios (Ep. 130), un Gregorio ya retirado traza un balance de su carrera. Lo que ocupa el primer puesto es la defensa de la fe católica en la Trinidad contra el maremoto arriano que ha acompañado la mayor parte de su existencia- Esto no obsta a

que tenga una visión del mundo, a la par global y coherente, que se encuentra a lo largo de su obra, a menudo en filigrana o en consideraciones parciales, pero también a veces expuesta integralmente. Una cosmología situada entre las representaciones del mundo elaboradas tanto por la filosofía helénica como por el pensamiento cristiano anterior, pero que se coloca en el seno de su reflexión trinitaria. Para Gregorio el "Dios del mundo" y el "Dios escondido" son un solo y mismo Dios, que desde aquí abajo comienza a revelarse al mundo.

Su visión del mundo no sólo engloba la posición de los diferentes seres, los unos en relación a los otros, y, más fundamentalmente, en relación a Dios; sino también el dinamismo que les es inherente, por el hecho, de que, venidos al ser por Dios y suspendidos de él, están igualmente orientados a él como a su fin último. Lo primero que revela el mundo, al que sabe ver, es su propia insuficiencia, por la que remite a la par a la trascendencia y perfección de su autor. La jerarquía de los seres mundanos toma cuerpo a partir de Dios y se constituye en la discontinuidad: no hay término medio entre la materia y el espíritu, entre la condición creada y Dios. Así el Verbo es plenamente Dios. Toda presunta semejanza entre la materia y el espíritu o la creatura y el Creador debe leerse en términos de analogía. Toda la jerarquía de los seres deriva de la unidad divina y se le vincula como a su fuente. Si no, sería imposible remontarse a partir de la contemplación del mundo sensible a su Creador. Hay una proximidad entre Gregorio y Plotino en que los diferentes niveles se constituyen en función de su unión al primer principio. Sin embargo la cosmología de Gregorio no se resuelve en una jerarquía estratificada a partir de Dios. El designio creador de Dios culmina en la unificación suprema de toda la realidad. Por su naturaleza el hombre está destinado a unir en un solo mundo lo sensible y lo inteligible. Por su vocación a la divinización, que lleva en germen por ser a imagen de Dios, está llamado a una unión plena con Dios; y por ello arrastra tras de sí también al conjunto del mundo material. Como el pecado había hecho fracasar el plan divino, Dios mismo ha venido a restaurar la unidad perdida encarnándose. El hombre une materia y espíritu no por situarse *entre* ambos, sino al ser él mismo materia y espíritu. El Verbo une la creatura y el Creador no tanto en virtud de su divinidad como por la Encarnación, que le hace a la vez Creador, por su divinidad, y creatura, por su humanidad. La realidad inferior no se agota en sí misma sino que se encuentra en su cúspide abierta a lo que la sobrepasa. Sin dejar de ser lo que es, cada orden de la realidad tiene su fin por fuera, por encima de sí mismo. A la capacidad de lo creado por superarse, dejándose poseer por lo que le trasciende, corresponde la magnanimidad de Dios que se da. El orden de la libertad se conjuga con el de la naturaleza para accionar las modificaciones de toda la jerarquía de seres. La libertad del Dios creador había dado lugar al orden natural, la libertad negativa de las creaturas ha instaurado un orden antinatural, la libertad del Dios Redentor engendra un orden sobrenatural. Gregorio se hace de la divinidad una idea más alta que Plotino a doble título: porque toda la riqueza de su naturaleza se despliega en un Hijo y un Espíritu, que le son plenamente



iguales, y no en una serie de hipóstasis degradadas; y porque la divinidad queda absolutamente libre respecto a la creación, que resulta integralmente de su benevolencia.

Ramón Trevijano

José Quer Monserrat, *Libro de la Historia y narración de las cosas más memorables del convento de la Casa de Dios* (Madrid: Rev. Agustiniiana [Historia Viva 21] 2001) 254 pp.

Se trata de la transcripción y traducción del catalán al castellano de la crónica de este convento agustiniano, sito en la zona del Bajo Llobregat, fundado en 1431 y suprimido, como tantos otros, en los días de Juan de Mendiábal por las Leyes antirregulares.

La Crónica conventual, debida al prior fray José Quer Monserrat, tiene el mismo defecto que tantas otras de su mismo género: centrarse en lo económico, en los derechos y privilegios, que preservaran el cenobio de contingencias desagradables, al tiempo que olvida otros muchos aspectos y más importantes para la historia de un convento.

José Luis de Santiago, editor del manuscrito, ha añadido dos apéndices: uno sobre el *Libro de difuntos* del convento (1753-1833) y otro sobre los *cargos conventuales* (prior y subprior) que ha entresacado de las actas capitulares y de otros documentos.

José Barrado, OP