

de que los principales elementos del cap. 1 del Evangelio de S. Lucas derivan de la actividad literaria del propio evangelista¹⁶.

Puede afirmarse, sin embargo, con P. J. Sena, que «los científicos actuales aceptan comunmente que el autor del tercer Evangelio y el de los Hechos de los Apóstoles son una y la misma persona, es decir, S. Lucas. Lucas ha desarrollado su relato inspirado en base a su propia investigación, su conocimiento directo de S. Pablo y de la primitiva Iglesia, y lo que otros cristianos habían escrito antes que él» (Cfr. Bible Today, vol. 95, 1978, 1546).

JOSÉ MORALES

James I. H. McDONALD, *Kerygma and Didache. The articulation and structure of the earliest Christian message*, Cambridge University Press, 1980, 247 pp., 14 × 22.

Desde principios de siglo se ha venido delimitando entre los estudiosos del Nuevo Testamento a nivel interconfesional la distinción entre *kérygma* y *didaché* como dos momentos fundamentales en la formulación y articulación del mensaje cristiano. McDonald muestra la insuficiencia de tal planteamiento exponiendo, ya en la introducción a su libro, la variedad de significación que tales términos tienen para unos u otros autores y la relevancia que han adquirido otros conceptos neotestamentarios como *euangelion*, *catechesis*, *didascalía* y *parádoxis* en orden a comprender la forma más originaria que reviste el mensaje cristiano en el Nuevo Testamento y el modo de su comunicación. De ahí que en el libro, fruto de una tesis doctoral leída en la Universidad de Edimburgo, se intente un nuevo replanteamiento del tema tratando «de identificar y clarificar las formas de comunicación cristiana según su naturaleza, intención y operatividad» (p. 7). Cuatro son dichas formas para este exegeta protestante: profecía, paráclisis-homilía, parénesis-catequesis y parádoxis.

La profecía se estudia en primer lugar porque es, según el autor, la expresión más originaria del mensaje. Ahora bien la profecía cristiana hunde sus raíces en la tradición profética de Israel que se caracteriza, frente a los fenómenos proféticos de otras áreas religiosas, porque el profeta tiene la condición de enviado y por su recepción del mensaje, más que por los fenómenos de éxtasis. Las experiencias descritas por los profetas se entienden más bien bajo el tipo de relación Yo-Tú, como han señalado antes otros estudiosos. McDonald hace un resumen de la relación existente entre las distintas formas proféticas del Antiguo Testamento y la situación histórica de Israel, poniendo de relieve que la conciencia expresada por los profetas no puede explicarse sino «por una percepción de la voluntad de Dios en relación con las particularidades de la situación, o la recepción de la divina revelación en la conciencia del profeta y su subsiguiente articulación por él» (15). Los más importantes símbolos y temas proféticos veterotestamen-

16. Cfr. la crítica de G. Aranda, *Los Evangelios de la Infancia de Jesús*, Scripta Theologica 10 (1978), 826 s.

tarios son asumidos y aplicados a su situación por Juan Bautista: anuncio de la salvación mesiánica y llamada al arrepentimiento fundada en la inminencia escatológica.

Para determinar la estructura formal de la predicación de Jesús, el autor sigue el procedimiento de identificar las estructuras proféticas en la tradición evangélica, sometiéndolo a una breve discusión los resultados de la historia de las formas (19). En la predicación de Jesús y en sus acciones proféticas aparece la llamada al arrepentimiento y la proclamación del Reino y del juicio, en forma incondicional o condicionado a la conversión; se refleja también la conciencia de Jesús de que el sufrimiento y la muerte son parte integral de su ministerio (23). La autoconciencia de Jesús se ha de situar en el tipo de relación Yo-Tú propia de los profetas que, si ya de por sí tiene siempre un elemento misterioso, en el caso de Jesús éste es crucial en vistas a su proclamación mesiánica y a la cristología posterior (25). A tenor de Mt 11,25 s. y Lc 10, 21 s. la autoconciencia de Jesús se refleja primordialmente en que llama a Dios Padre; pero ello, según el A., indica más que el sentido de familiaridad, la culminación del mayor símbolo de la religión de Israel, que Jesús emplea en los citados pasajes glosando Am 3,7. Junto al símbolo Padre, Jesús emplea los de Rey y Juez, y junto al de Hijo los de Siervo y mensajero; en la tensión entre estos símbolos nos encontramos con el misterio de la propia autoconciencia de Jesús como algo santo. Es cierto que los mismos discípulos sintieron la inadecuación del título profeta para definir el ministerio y conciencia religiosa de Jesús. De hecho se dio una tensión con el transcurso judío, «una relación de continuidad y discontinuidad con su propia tradición» (27). Aunque evitó atribuirse títulos religiosos tradicionales, Jesús obró como profeta y actuó con el poder del Espíritu. Por otra parte «la totalidad de sus palabras y acciones, su aparición y su muerte, son el vehículo de su mensaje y de su misión» (28), de tal forma que la misión histórica de Jesús aparece desarrollada más allá de los límites del profeta en cuanto que no se presenta únicamente como el portador de un mensaje. La pregunta ¿quién decís que soy yo? no puede obtener respuesta desde ningún término no cualificado del stock del judaísmo.

McDonald realiza una buena síntesis de la estructura formal de la predicación de Jesús poniendo de relieve el carácter misterioso que envuelve su persona y su ministerio; sin embargo hay algunos puntos a los que nos parece que no atiende suficientemente. Así el hecho de que Jesús no sólo anuncia el juicio y el perdón sino que lo otorga; el sentido de expiación vicaria que Jesús da a su muerte; y el sentido único y personal con que Jesús se dirige a Dios como Padre. Ciertamente que estos rasgos van más allá de la categoría de «profeta», pero ellos precisamente son los que establecen la ruptura entre Jesús y la tradición judía de su tiempo, los que dan carácter específico a su presentación.

En cuanto a la importancia de la profecía para comprender los orígenes de la predicación cristiana, el autor muestra cómo las experiencias de encuentro con Cristo resucitado tienen el carácter de profecía, de forma que en ellas se conserva el elemento de transcendencia y misterio al tiempo que se evidencia el tipo de relación Yo-Tú. Tres elementos integran según el autor esta experiencia: que Jesús mismo es el contenido de tal epifanía;

que quienes le encuentran son enviados como apóstoles; y que el encuentro produce sentimientos de temor, sorpresa y alegría (30). Estas experiencias tienen una fuerza creadora, de modo que «se crea una forma narrativa para transmitir una concisa descripción de las experiencias apostólicas y su significación, proveyendo así de un material que los primeros predicadores, maestros y misioneros pueden haber usado como paradigmas o ejemplos ilustrativos, y que se encuentran también en una forma narrativa más circunstanciada o «leyenda» (Lc 24,13-35; Jn 21,1-14)» (30). Aunque un cristiano puede aducir esa experiencia como fundamento de su apostolado, sin embargo lo que proclama es algo objetivo: que Dios ha constituido Señor y Cristo a Jesús crucificado (Act 2,36). Por otra parte el carisma de profecía aparece con frecuencia en la iglesia apostólica, y el anuncio de la salvación y juicio escatológicos, así como la llamada a la conversión, se realizan con formas propias de la profecía. Pero el profeta no trabaja en el vacío, sino que está determinado por la tradición que recibe, especialmente por la tradición que procede de Jesús y por la parádoxis básica de la fe cristiana o tradición kerygmática. El autor resalta con acierto que aunque a veces, sobre todo en contexto cultural y en el ámbito de la cristología y escatología, haya ocurrido que la profecía cristiana haya sido asimilada a la tradición evangélica como expresiones de Jesús, «es erróneo por lo menos, pensar que los primeros cristianos no lograron distinguir entre las expresiones de los profetas cristianos y las palabras de Jesús en la tradición sinóptica» (38). Incluso la tradición hermenéutica desarrollada en las primeras comunidades, que usa la Escritura como testimonio en torno a Jesús como Mesías, «estaba fundamentada probablemente en la práctica midrásica del mismo Jesús» (36). Sin embargo es en este aspecto donde la profecía cristiana adquiere un desarrollo de primer orden.

Reconocemos que el planteamiento y la síntesis realizada en este punto por McDonald es de gran interés para explicar el origen de la predicación cristiana: bajo el concepto de profecía queda reflejado el origen misterioso y trascendente de esa predicación y su carácter de «revelación». Pero hemos de notar también algunos aspectos que el autor pasa demasiado por encima dejándose guiar por una crítica unilateral. Tales son a nuestro juicio la comprensión de la resurrección de Cristo como una experiencia religiosa de los testigos sin más, la misión apostólica como fruto de esa experiencia sin conexión con la vida y actividad de Jesús, y el exagerado poder creador de la hermenéutica cristiana hasta el punto de dar origen a los relatos del nacimiento e infancia de Jesús.

Paráclesis y homilía (Cap. 2). Tras una exposición resumida de los procedimientos de predicación popular usados en el mundo grecorromano —la diatriba cínica y estoica—, y en la tradición judía —midrás y diversas formas de homilía—, el autor considera la importancia de la homilía en la predicación y enseñanza de Jesús. Examina los pasajes de Lc 4,16-30 y Jn 6 en el contexto de la homilía sinagoga y muestra cómo «en su exposición sinagoga Jesús alcanza un punto crítico en el que su personal implicación en la obra divina de cumplimiento y salvación rompe los límites de la práctica rabínica situándose él mismo en la categoría de lo profético y pneumático, y revelando la base escatológica de su interpretación 'peshet' de la Escritura» (50). El autor da otros ejemplos de pasajes

evangélicos que pueden comprenderse como expresión de otras tantas homilías sinagogaes de Jesús (Mt 12,9-13 y par.; 19,1-12 y par). En la Iglesia primitiva, la paráclisis y la homilía se caracterizan por la procedencia judía de los predicadores y por su radical comprensión escatológica. Las formas básicas de la paráclisis cristiana siguen siendo la homilía sinagoga, tanto en ambiente palestinese como helenístico, y la predicación a los gentiles con los métodos de la diatriba. Pero en ellos tiene especial importancia la forma narrativa, que se adapta especialmente al contenido histórico salvífico de la predicación. Otras formas más elaboradas de paráclisis cristiana se encuentran en Rom 1,16-4,24; 1 Cor 1,17-3,23; Rom 9-11; Heb 1,1-10,31, donde se encuentran temas desarrollados en forma progresiva y antitética. Asimismo 2 Ped y Jud, que aparecen como homilías de tipo apologético; e incluso el esquema del Evangelio de Marcos tiene una estructura homilética. I Jn se acerca al tipo lírico de homilía construida sobre expresiones propiamente proféticas. En resumen, la paráclisis —exhortación— está en la base de la tradición y de la hermenéutica cristiana, siempre en relación con la situación de los oyentes, y, asociada a la parénesis, contribuye a definir el camino de la vida cristiana, siendo su lugar más propio la liturgia de la Iglesia (67-68).

Parénesis y Catechesis son estudiadas en el cap. 3 como dos formas íntimamente relacionadas, aunque la primera va orientada a mover la voluntad y la segunda a la instrucción básica en la fe. Pero dado que en el Nuevo Testamento no se distingue todavía una forma específica como catechesis, el autor se detiene casi exclusivamente en la parénesis y analiza esta forma en el mundo grecorromano, en la tradición judía, en Juan Bautista, en la predicación de Jesús y en la Iglesia primitiva. En cada uno de estos ámbitos se encuentran «sentencias parenéticas» —*topoi*—, figuras, el tema de los dos caminos, catálogos de virtudes y vicios, códigos familiares (*Haustafeln*) y discursos de despedida. McDonald señala acertadamente la peculiaridad de la parénesis judía, única por el carácter religioso que la informa en su totalidad y por la Torah que ejerce una influencia determinante en toda la vida de la nación (73-74). También se señalan los rasgos distintivos de la parénesis de Jesús: el modo en que incide en la vida de sus oyentes comunicándoles parte de su conocimiento profético en las sentencias parenéticas; la presentación de la verdad de forma que los oyentes son puestos en la necesidad de decisión (82-83); en las parábolas, incluyendo aspectos proféticos y conceptuales que conciernen en primer lugar a su propio ministerio (85). La parénesis en la Iglesia primitiva, heredera de la tradición de Jesús, está totalmente gobernada por la acción salvífica de Dios en Cristo (87) y caracterizada por temas específicos como la relación con el Bautismo, la orientación escatológica, la nueva vida en Cristo, y el desarrollo sobre la base del Antiguo Testamento (88-89). Las sentencias parenéticas —*paraenetic topics*— son agrupadas por el autor como *traditional* (por ej. 1 Cor 15); *situational* (por ej. 1 Cor 8; 12-14); y *ecclesiastical* (por ej. 1 Tim 3,1-16; 5,17-22). Los catálogos de vicios y virtudes (Cfr. Gal 5,19-21; etc.) y los «*Haustafeln*» (cfr. Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9...) derivan del trasfondo judío helenístico principalmente, pero son integrados en la perspectiva cristiana. Como discursos de despedida se señalan Act 20,17-38; 2 Tim; 2 Ped.

Finalmente, McDonald aborda la *parádoxis*, «forma fundamental de la comunicación cristiana» (124). Si en el mundo helenista la tradición se entiende de un modo flexible en orden a la formación moral y retórica, en el mundo judío se fija en la tradición escrita y oral, pero considerada como un organismo vivo que crece constantemente bajo unas condiciones reglamentadas al detalle (104). Jesús guarda una doble relación con la tradición: por una parte rechaza las tradiciones humanas del judaísmo que oscurecen las exigencias divinas, algo perfectamente en consonancia con la radicalidad de su parénesis (104); por otra, su enseñanza no puede catalogarse sin más como la de un rabbí al modo de la de los escribas. Aparece como rabbí, pero al mismo tiempo como profeta, por lo que predomina en él la parénesis que evidentemente tiende a convertirse en parádoxis en la misión de los discípulos (106). Pero este fenómeno pertenece ya al período postpascual: «solamente cuando se ha dado este último paso puede decirse que la parádoxis (cristiana) comienza a existir» (107), y de hecho esta parádoxis incluye las palabras, los hechos y la muerte de Jesús comprendidos a la luz de la resurrección y formulados según los primeros predicadores y maestros cristianos. En la Iglesia primitiva es donde finalmente queda compuesta la parádoxis cristiana (107). Aunque el autor comparte las apreciaciones de la escuela escandinava sobre el contexto sociorreligioso en que se desenvuelve la tradición, señala sin embargo que «la parádoxis cristiana contiene inevitablemente un alto grado de interpretación religiosa, incluyendo reflexión teológica y penetración profética» (108); incluso Lucas actúa de esta forma al acentuar la importancia de Jerusalén o la significación de los Doce. Sobre los Doce, el autor acepta la opinión de que en el mejor de los casos se trata de una entidad oscura, dudosa en cuanto a su composición, de carácter simbólico y emotivo (110). Notemos solamente que en este punto McDonald rechaza sin argumentos suficientes juicios a nuestro entender más autorizados sobre el tema como los de W. D. Davies y el mismo Gerardson, que están más conformes con el relieve que los Doce tienen en todo el Nuevo Testamento. De modo similar, el autor, que señala acertadamente la variedad de grupos en la Iglesia primitiva, parece no apreciar la importancia que la Iglesia de Jerusalén y los Apóstoles tienen en orden a decisiones doctrinales con carácter universal. Esto, por supuesto, no significa un proceso semimecánico en la transmisión de la tradición que, como bien señala el autor, tras considerar los relatos de la pasión, adquiriría su valor a causa de la autenticidad de los testigos y su utilidad parenética y homilética (112). Por último analiza cómo usa Pablo el vocabulario de la parádoxis. 1 Cor 15,3ss., ejemplo clásico del uso que Pablo hace de la tradición, incluye varias tradiciones sobre la resurrección y muestra que «la parádoxis no es el Evangelio mismo, pero sí acompañamiento esencial y presupuesto del evangelio» (115). Otros pasajes en los que S. Pablo se refiere a dichos del Señor (1 Tes 4,15; 1 Cor 9,14; 7-10s.; 11,23-24) muestran, por su parte, que se da una acomodación a las situaciones concretas de los destinatarios, aunque el centro de la tradición permanece inviolable. Así la parádoxis se diferencia de las otras formas, como la profecía, la paráclisis y la parénesis, en que proporciona a éstas los datos básicos: «su substancia o cen-

tro nunca es *man made* (Cfr. Col 2,8), lo que implicaría una autocomprensión diferente, por así decir, de lo que Dios ha entregado en Cristo» (125).

En la *Conclusión del libro* quedan recogidas las perspectivas adoptadas por el autor: los seguidores de Jesús llegaron a concebir, articular, comunicar y desarrollar su mensaje a través de múltiples vivencias intercomunitarias. La profecía puede relacionarse en primer lugar con el kerygma, con la proclamación del acontecimiento central de la revelación, pero el profeta también enseña, explica los acontecimientos, y orienta el comportamiento presente con la esperanza futura. El que habla de modo homilético —parénesis— puede considerarse un maestro que exhorta o explica la Escritura, pero al hacerlo nunca se aleja del kerygma, de la llamada a la fe como respuesta a la gracia de Dios o a su juicio. La parádoxis también presenta rasgos didácticos. Así la expresión cristiana tiende a ser tanto kerygmática como didáctica, y ninguna de las dos formas es necesariamente anterior a la otra (127).

Tal comprensión del kerygma y la didaché ayuda a clarificar la tarea de comunicar el mensaje cristiano hoy, al mostrar cómo la enseñanza debe orientarse a establecer y clarificar un cuadro lingüístico en el que la comunicación cristiana pueda darse en nuestro tiempo, y a realizar una exégesis dirigida a los problemas actuales. Pero todo ello orientado al kerygma, a la proclamación de la gracia de Dios en Cristo, lo cual significa «que el kerygma es inseparable de la parádoxis que aporta los datos necesarios para la inteligibilidad del mensaje proclamado» (129). La parénesis cobra su importancia al descubrir la situación actual del oyente que, en contraste con el kerygma, le lleva a una revisión de su propio estilo de vida (Ibid.). Pero despertar la dimensión religiosa con sus elementos intelectuales y emotivos es propio de la profecía que, utilizando acertadamente el kerygma y la didaché, desarrolla al mismo tiempo elementos propios de creatividad y visión (131). El mensaje una vez expresado es mantenido y vivido en la *Koinonía*: la comunidad era al mismo tiempo instrumento de evangelización y mensaje, y tiene la constante obligación de responder al Evangelio de Cristo «de forma que sea más verdaderamente su Cuerpo, una extensión de su encarnación e instrumento de su ministerio de reconciliación» (Ibid.).

La obra de McDonald representa una síntesis bien documentada de estudios en torno al Nuevo Testamento. Aunque a veces en puntos concretos el autor opta por soluciones no del todo acertadas a nuestro juicio, sin embargo en su conjunto puede considerarse una aportación valiosa en orden a comprender la articulación y la estructura del mensaje cristiano, poniendo en relación de modo coherente las diversas formas de comunicación a través de las que ha surgido y se ha transmitido tal mensaje en el Nuevo Testamento. Bajo estas formas de comunicación, especialmente en la profecía y la parádoxis, se descubre el misterio de la revelación divina que se expresa en lenguaje y formas humanas sin dejar de ser trascendente. La importancia de los conceptos de Kerygma y Didaché aparecen en todo su relieve al ponerlos en mutua relación y al integrarlos en las formas de comunicación que aparecen normalmente en el Nuevo Testamento. El punto más débil del desarrollo y conclusión del libro a este respecto

sigue siendo, a nuestro juicio, la falta de apreciación sobre la cualidad de quienes comunican el mensaje bajo tales formas, especialmente de los Doce y del mismo San Pablo.

GONZALO ARANDA

Giorgio OTRANTO, *Esegesi Biblica e Storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari, Università di Bari (Quaderni di «Vetera Christianorum» 14), 1979, 281 páginas, 16 × 23.

Se trata de una obra en la que su autor tiene como objetivo reivindicar para Justino mártir el lugar que le corresponde entre los escritores cristianos del siglo II d.C. En efecto, durante los últimos tiempos se han alzado voces que ponen en duda la capacidad literaria del apologista. Por ello, el prof. Otranto se propone como meta de su investigación sacar a la luz la lógica y los procedimientos formales de Justino, a fin de conocer mejor su doctrina. La exégesis del apologista y el papel que ésta desempeña en la historia del pensamiento cristiano son los aspectos que preocupan fundamentalmente al autor.

Siete partes articulan el presente volumen, juntamente a una extensa bibliografía sobre el cristiano de Naplusa y los correspondientes Índices escriturísticos, de las citas de Justino, onomástico y materias. La primera parte descubre el plan general del *Diálogo* del Apologista con el judío Trifón. Como el mismo autor manifiesta, esta parte pretende ser únicamente de ambientación e introducción a la lectura de los capítulos 63-84 del *Diálogo*. Así, se ponen de manifiesto: el género dialógico en las relaciones entre judíos y cristianos, la presentación de los personajes protagonistas de la polémica, el itinerario espiritual de Justino, el tema de la cuestión disputada, etc.

Los capítulos 63-65 de la controversia del siglo II, que son los más densos de toda la obra del Apologista, son objeto de estudio doctrinal y teológico en la segunda parte del libro que reseñamos. El autor fija en estas páginas algunos de los principios exegéticos y de la concepción de Justino sobre la Escritura sagrada. La reflexión del prof. de la Universidad de Bari se detiene en algunos textos del Antiguo Testamento, aducidos por el antiguo autor cristiano para demostrar el nacimiento virginal de Jesucristo: *Is* 53, 8b; *Gén* 49, 11c-d; *Ps* 109, 3c; *Ps* 44, (2), 7-13a. Todas estas citas evidencian que la exégesis del Apologista se encuentra influida por la cultura asiática, que también los utiliza en ese mismo sentido, aunque no siempre de forma homogénea. Igualmente se estudian en esta segunda parte otros pasajes relativos a la adoración de Cristo y a la salvación de los judíos (*Ps* 98 y 71), y a la gloria del Mesías (*Ps* 18, 2-7; 23; 109, 3,7; *Is* 42, 8). Todos esos lugares veterotestamentarios sirven al naplusense para manifestar su concepción unitaria de la Biblia, y de la salvación obrada por Cristo. Otro aspecto, no menos importante, está presente en la mente del Apologista: la salvación del pueblo judío está subordinada al reconocimiento y adoración del Mesías.