

Antonio AMMASSARI, *La Resurrezione nell'insegnamento, nella profezia, nelle apparizioni di Gesù*. Roma (Città Nuova Editrice) 1975, pp. 232, 12 × 19.

Comienza este libro con una serie de preguntas —a mi juicio complicadas y confusas—, que se plantean como resumen de la temática a la que el A. intentará ir dando respuesta: “¿En qué relación está la experiencia pascual de Jesús respecto de su precedente enseñanza? Y esta precedente enseñanza ¿en qué posición se situaba respecto de la temática de la resurrección de los muertos, de la inmortalidad del alma y de la vida eterna, que emergen en las Escrituras de los últimos siglos (Dan 12, 1-3; 2 Mach 7) y, en general, en la literatura llamada infratestamentaria...? Por lo demás ¿habría previsto Jesús su destino personal en términos de muerte y resurrección? Finalmente, ¿cuál fue su enseñanza pascual en sus relaciones con las mujeres y los discípulos la mañana de Pascua y ‘sobre el monte’? ¿Hubo allí un mandato de predicar ‘en su nombre’ a los hebreos de la diáspora? ¿Hubo una misión ‘bautismal’ con su credo ‘trinitario’, que sea posible ambientar en el cuadro del cristianismo primitivo?” (p. 7). Junto con estas preguntas programáticas, el A. habla de trabajo exegetico, de métodos de interpretación bíblica, de exégesis histórico-crítica del N. T. etc.

En mi opinión es un acierto el estudio de los tres aspectos que se mencionan en el título del libro: enseñanza de Jesús acerca de la resurrección de los muertos; anuncios proféticos acerca de su propia Resurrección; estudio de los relatos y de las alusiones neotestamentarias acerca de las apariciones de Jesús y del sepulcro vacío. Es evidente que la puesta en relación de estos tres aspectos se presenta como iluminadora y necesaria para una valoración crítica del contenido doctrinal y del carácter histórico de los relatos de las apariciones.

En el libro se presuponen diversas opiniones modernas que han tenido repercusión más acusada en la discusión crítica sobre la Resurrección (P. Benoit, M.-E. Boismard, J. de la Potterie, C.-H. Dodd, X. León-Dufour, J. Dupont, J. Jeremias, C. M. Martini, W. Marxen, N. Perrin, etc.), aunque se citan expresamente pocas veces. Pero fundamentalmente se trata de un trabajo personal del A., que aborda directamente el estudio crítico (textual, histórico, literario) de los pasajes que ha

estimado más importantes (Mt 22, 23-33; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40; Lc 16, 19-31; Mt 26, 61; Mc 14, 58; Ioh 2, 19-20; Lc 24, 22-24; Ioh 20, 2-10; Mt 28, 1-11; Mc 16, 1-8; Lc 24, 1-11; Ioh 20, 11-18; Mt 28, 16-20).

De su estudio, el A. infiere las siguientes conclusiones:

1) Jesús, en línea de continuidad con la "doctrina bíblico-judaica", afirmó la resurrección final de los muertos y la sostuvo en sus controversias con los opositores (saduceos etc.), haciendo una "original exégesis" de Ex 3, 6, con importantes precisiones sobre el estatuto no-matrimonial de los bienaventurados (cap. I).

2) Esta doctrina fue completada por Jesús con la enseñanza de una situación transitoria entre la muerte personal y la resurrección universal del fin de los tiempos (cap. II).

3) Jesús profetizó públicamente su Resurrección, ilustrándola con la imagen de la reedificación del Templo y con algunos signos, especialmente con el signo que fue Jonás (cap. III).

4) Paralelamente profetizó de modo privado su Resurrección por medio de una pluralidad de expresiones, unas directas (como los tres anuncios de Mt 16, 21; 17, 22; 20, 18-19 y loc. paral.), y otras por medio de relaciones e imágenes (como la del Hijo del Hombre o del Mesías sufriente y glorioso) (diversos lugares de los caps. II, III y IV).

5) Jesús se manifestó vivo y resucitado a las mujeres antes que a los discípulos; el A. subraya el valor histórico de los relatos de las apariciones a las mujeres y concluye que no deben ser consideradas como "privadas", sino como fundantes de la fe cristiana en la Resurrección, si bien abiertas y algo así como homologadas por las sucesivas a los apóstoles. En cuanto a las apariciones en general, no disminuye las dificultades de concordancia de los diversos relatos, sino que se entretiene en subrayarlas deduciendo, en cambio, y por la misma discordancia, una mayor garantía crítica de la historicidad del hecho básico (cap. IV y VII).

6) Con una cierta originalidad en su planteamiento aborda la cuestión del sepulcro vacío (cap. V). Escudriña la controversia entre el judaísmo de la época y las primitivas comunidades judeo-cristianas a través de algunos pasajes neotestamentarios y de algunos textos judaicos antiguos, espe-

cialmente la bendición 12.^a de las *Dieciocho Bendiciones*; esta 12.^a Bendición, entre otros textos, muestra con evidencia el sentido de estricta realidad y corporeidad de la Resurrección mantenido por la predicación cristiana, contra la que reaccionaba el judaísmo.

7) Tras gran esfuerzo de crítica textual y literaria, muy trabajada y discutible en bastantes puntos, concluye el A. que no se puede dudar de la historicidad de las apariciones en general y de la del monte en particular (Mt 28, 16) (cap. VI). Como complemento aborda (cap. VII) la investigación de la fórmula trinitaria de Mt 28, 19: se adentra en la confrontación con otras fórmulas bautismales arcaicas, especialmente la herética *marcosiana* (conservada por S. Ireneo), para deducir que "será necesario considerar con más favor a Mt 28, 19 y... concluir en la posibilidad que en la relación 'galilaica' de la aparición del Señor se haya conservado, después de todo, una palabra auténtica del Resucitado" (p. 196).

8) Finalmente, en la narración pascual de Lc 24, 1-53 ve el A. (cap. VIII) remarcada la presentación de Jesús como fundador de la Iglesia: apariciones a las mujeres, a los apóstoles (*lato sensu*), a Pedro, a los Once y a los que estaban con ellos, todas las cuales confluyen en la afirmación de Lc 24, 34 que, como tesis central de su libro, el A. ha querido poner como subtítulo: "davvero il Signore è risorto".

El libro va precedido de una *introducción* nada convencional. En ella se plantea una cuestión previa de método exegético, pues considera que "la aplicación correcta de los métodos de estudio debe, al fin, conducirnos a la penetración del texto en su significado, esto es, a la comprensión plena de aquellos hechos y de aquella verdad que los autores sagrados quisieron exponer" (p. 14). Aceptada por el A. "la legitimidad de los métodos modernos de crítica literaria, de historia de las formas y de historia de la redacción" (p. 18), pone en revisión dos aspectos de tales métodos:

a) El actual esquema de la historia del texto, propuesto por los cultivadores de la crítica textual; b) los "modelos" que, sobre todo, la *Formgeschichte* ha establecido como hipótesis a priori" (p. 18), "modelos" que tienen el riesgo de acomodar, de "absorber" (p. 18) los textos sagrados, de modo que éstos vengan a cumplir satisfactoriamente las características establecidas para esos modelos o formas (p. 19).

La actitud crítica frente a los postulados y conclusiones de la crítica moderna proporciona al A. algunos atisbos e intentos de progreso metodológicos. La relevancia de tales intentos es pronto para juzgar ahora.

En cuanto al punto a), esto es, a la revisión del método para restituir la historia del texto del N. T., el A. plantea la siguiente hipótesis: en la formación del texto del N. T. habría que admitir, para ciertos casos, el concurso legítimo de los destinatarios primeros de esos escritos en la formulación definitiva del texto (pp. 10-13). La hipótesis se ilustra con varios ejemplos, en los cuales se quiere ver la mano de esos destinatarios. El caso más claro es el de Ioh 21, 24: los destinatarios primeros han consignado el *reconocimiento* de la autoridad y veracidad del escrito, y tal reconocimiento ha quedado incluido en el *textus receptus* sagrado, como una parte de él, aunque no sea original del Evangelista. El A. explica el alcance de este reconocimiento legítimo de los primeros destinatarios basándose en el uso rabínico expresado por la raíz *nkr*.

A. ve esta figura del reconocimiento en otros pasajes: Así, en Lc 1, 4 no se trataría tanto de que el Evangelista quisiera confirmar la fe de Teófilo por medio de su Evangelio, sino más bien al revés, se dirigiría a este personaje, que goza de autoridad en la comunidad destinataria, para que dé su *reconocimiento* o aval al libro que ha escrito Lucas (p. 10). De modo semejante en 1 Cor 14, 37 San Pablo solicitaría de algún profeta de la comunidad de Corinto que diese el *reconocimiento* autorizado a lo que escribe. Igualmente habría que considerar como petición de reconocimiento el caso de 2 Cor 1, 13 ss., y pertenecería a esta figura la maldición de Apoc 22, 18-19 contra quien ponga o quite algo al escrito.

Esta hipótesis previa le lleva como consecuencia, cuya ilación no se ve claramente, a otra, que formula como regla de crítica textual: "la variante menos atestiguada será la que tenga mayor probabilidad de ser la lección original" con tal de que cumpla algunos requisitos: 1) que se presente como la *lectio difficilior*, ya que la "comunidad recipiendaria habría sustituido esa *lectio difficilior* por otra más fácil de entender (sinónimos más usuales o correctos; sustitución de un giro aramaico por otro griego, etc.); 2) que la variante rara sea coherente con el estilo, vocabulario, etc. del autor sagrado (este último criterio, ya formulado por la actual crítica textual como secundario, se convierte para A. en criterio principal).

Estas consideraciones llevan a A. a plantear una nueva hipótesis genérica: hasta ahora, la crítica textual ha dado por *original* el textus recibido por las comunidades cristianas tal como aparece en la tradición textual a partir del siglo IV. Frente a ello, el A. propone dos períodos en la historia del texto del N. T.: a) "aquél en el cual el texto está todavía sujeto al 'reconocimiento', a las integraciones y censuras de los destinatarios primeros; b) aquel en el cual el texto es finalmente considerado por la mayoría de los cristianos como inmutable y definitivo y, por tanto, sujeto sólo a las vicisitudes de la transmisión manuscrita" (p. 13). Del estado *praereceptus* del texto tendríamos, como instrumental cómodo, la edición crítica de Von Tischendorf (1869 y 1872), que registra muchísimas variantes raras, abandonadas por los críticos posteriores, precisamente por estar poco apoyadas en testigos.

El A. ha sido consecuente con sus hipótesis de crítica textual y las ha aplicado al estudio de los pasajes que trata. Esto constituye un mérito desde el aspecto del esfuerzo por perfeccionar los métodos de investigación, aunque tanto los presupuestos como los resultados sean más que discutibles y, en parte, muy posiblemente erróneos.

A la hora de dar nuestra opinión sobre el libro que nos ocupa, se hace necesario establecer algunas distinciones de diversa índole.

1) Encuentro interesantes y atendibles algunas de las observaciones acerca de las lecciones raras y poco apoyadas. Pero esta opción, que va en contra de la regla crítica, que pide seguir la lección mejor apoyada en los testigos de la tradición manuscrita, no encuentra justificación a nuestro juicio. En cuanto a la *lectio difficilior*, no es definitiva por sí misma, sino contrariamente a lo que dice el A., ha de estar apoyada y encuadrada en el contexto inmediato. Es posible que, en una lección determinada, se haya buscado una expresión teológicamente más clara; pero también es posible que una lección difícil y poco atestiguada, tenga su origen en un ambiente herético restringido (por ej. Mt 1, 16: José, con el cual estaba desposada la Virgen María, engendró a Jesús, llamado el Cristo) y ha de ser rechazada, sin dejar lugar a duda alguna.

2. La hipótesis acerca de la figura del *reconocimiento* autorizado, sin despreciarla, en mi opinión, A. la ha llevado demasiado lejos y está débilmente fundada: son poquísimos los

casos que cita; algunos de ellos, como el de Teófilo (Lc 1, 4), parece muy forzado; en general no suponen variación alguna en la historia del texto: el único caso que parece atendible es el de Ioh 21, 24 (¡bien poca cosa!).

3. Acertadas me parecen las observaciones acerca de los "modelos" o formas literarias, tan caros a la *Formgeschichte*: siempre resultaron demasiado artificiosos y subjetivos. De hecho A. prescinde de ellos en su investigación y no se echan de menos, ni siquiera en el caso de la disputa con los saduceos (Mt 22, 23-33 y par.).

4. La concepción de la historia del texto del N. T. que propone A, dividida en dos períodos, anterior y posterior al texto *reconocido* resulta, en primer lugar, desde el punto de vista histórico-crítico, excesivamente conjetural: no se ven pruebas que funden esa división (los casos aducidos a lo largo del libro son escasos y ni siquiera cada uno de esos casos, queda probado, a excepción, tal vez, de Ioh 21, 24). En segundo lugar desde el punto de vista teórico, la hipótesis parece presentar serios inconvenientes frente al concepto de la divina inspiración de la Biblia: la hipótesis de A. parece implicar que la inspiración se habría prolongado después de la muerte del último Apóstol y, lo más grave, implicaría las enmiendas de las comunidades cristianas posteriores a los autores inspirados primeros. La comparación que pone el A. con el proceso de redacción de las constituciones y decretos conciliares no es válida: se confunde el concepto de inspiración bíblica con el de infalibilidad del Magisterio.

Con lo dicho —que es materia muy delicada— pienso queda claro que la teoría de las lecciones menos apoyadas ha ido más allá de los límites prudenciales.

5. Por lo demás, el espíritu crítico del A. frente a otros aspectos de los modernos métodos histórico-críticos, fuera de la cuestión de los "modelos", antes aludida, no se crea ulteriores problemas. Los admite *quasi* pacíficamente y los emplea del mismo modo, con buen dominio, a lo largo de su trabajo exegético. Aquí encuentro uno de los puntos más débiles del presente libro, por cuanto el empleo de los métodos de la *Formgeschichte* (y sus complementos de la historia de la Tradición y de la Redacción) exige una seria y constante crítica de ellos para no caer en los errores de sus postulados y opciones previas.

A este respecto son demasiadas, innumerables, las conjeturas sobre la reconstrucción literaria de la formación del texto que A. establece a lo largo de su estudio y que no resultan muy convincentes. A modo de ejemplos entre ciento, podríamos citar al azar: a Lc 16, 31, el A. concluye: "il v. 31 rappresenta allora un complemento successivo de una comunità che ha già perso ogni fiducia nella conversione dei primi destinatari ebrei del messaggio della resurrezione" (p. 70). A Ioh 20, 2: "Per queste associazioni verbali riteniamo possibile che il v. 2 sia una creazione redazionale ispirata da Gv 20, 15, per l'esigenza di coordinare il racconto dell'apparizione di Gesù alle donne con la 'corsa di Pietro e dell'altro discepolo'" (p. 89). A Ioh 20, 15: "Quanto al pianto della donna, è ancora in Gv 20, 11-13 e potrebbe trattarsi de un espediente letterario per dare un contenuto all'apparizione degli angeli e cioè di un'anticipazione dell'apparizione di Gesù" (p. 93). A. Ioh 20, 11-18: "D'altra parte Gv 20, 11-18 mostra di voler correggere questa maggioranza mattaica della funzione del messaggero celeste, riducendo la funzione dei due angeli a quella di guardie d'onore del sepolcro vuoto, di incaricati di intrattenere l'ospite, che cerca e alla fine ottiene di vedere e di parlare con il Signore" (p. 118). Mi pregunta es la siguiente: ¿es lícito poner en duda o desautorizar de manera tan constante la historicidad de los pasajes en nombre de una posición hermenéutica crítica? Desautorizados tantos elementos, ¿podrá mantenerse razonablemente la historicidad del conjunto? Bien es verdad que A. en esto no ha hecho sino seguir la corriente de buena parte de críticos actuales, incluso católicos, los cuales, en mi opinión, están interpretando de manera excesivamente *large* y equivocada las orientaciones de la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* (21-IV-1964) de la P. C. Bíblica. No hay espacio, en los márgenes de una reseña bibliográfica, para entrar en un estudio más profundo y preciso sobre este punto, que es motivo de posiciones encontradas entre los exégetas católicos. Baste haber apuntado el riesgo de esta concepción de los libros sagrados, la peligrosidad de tales procedimientos conjeturales y los serios reparos que contra su uso habitual me presenta a mi conciencia de exégeta católico.

Una última consideración. La lectura del libro deja la impresión de que el trabajo del prof. A., pese a sus alusiones a proponerse entrar en la discusión de la exégesis para verificar personalmente la problemática moderna en torno a la

Resurrección, se ha quedado en un estadio más bien preliminar, esto es, reducido a mostrar que, desde el campo de las ciencias histórico-literarias, los relatos evangélicos afirman en su conjunto la Resurrección de Jesús como un acontecimiento real, que implica la resurrección corporal; quieren mostrar que la Resurrección es un *hecho* y que la afirmación de este hecho es coherente con lo que Jesús había enseñado acerca de la resurrección de los muertos y acerca de su propia Resurrección, y coherente también con las experiencias que los discípulos testimoniaron tras la Resurrección de Cristo y sus apariciones. Esos estadios son legítimos para justificar una investigación. Pero debe quedar también claro —y de esto no parece que pueda asegurarse que sea consciente el prof. A.— que tales investigaciones no constituyen sino el comienzo o primeros pasos de la Exégesis Bíblica, la cual, en mi opinión, debe desembocar siempre en un estadio teológico, para que pueda llamarse propiamente Exégesis.

J. M. CASCIARO

Manlio SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, (col. "Studia Ephemerides Augustinianum", n. 11), 1975, págs. 598, 17 × 24.

M. Simonetti, conocido especialista de la historia de la Iglesia y de la Literatura Cristiana antigua, ha condensado en este libro los conocimientos, que en años anteriores, había ido publicando de modo parcial. El libro no es, sin embargo, una colección de ensayos; todo lo contrario. Se trata de una exposición sistemática de la controversia arriana desde sus comienzos, y podríamos decir desde su prehistoria (el adopcionismo, el monarquianismo, la Logos-theologie, Orígenes, etc.), hasta el Concilio I de Constantinopla y sus aplicaciones occidentales (sínodo de Aquileia), con las cuales acabó prácticamente el arrianismo de la primera época. Habrá que esperar al siglo siguiente para que la semilla sembrada por Ulfilá entre los Godos dé sus frutos y surja de nuevo el arrianismo.

La obra, aunque su autor posee una gran sensibilidad teológica, se sitúa en el ámbito de la Historia de la Iglesia y la Historia de la Cultura. Sin embargo, por el relieve que se da en ella a temas propiamente teológicos (se estudia p. ej. a Orígenes, Atanasio, Hilario, Ambrosio, los Capadocios, así como