

Richard Bauckham, (ed), *Magdala of Galilee. A Jewish City in the Hellenistic and Roman Period*. Baylor University Press, Waco, Texas 2018. Pp. xx + 436.

Gli scavi della città di Magdala lungo la riva ovest del Mare di Galilea offrono uno dei contributi più importanti degli ultimi anni per la conoscenza del mondo del 1° secolo d.C., periodo così fondamentale per la conoscenza del mondo sia di Gesù e del Nuovo Testamento, che del mondo ebraico che continuerà a svilupparsi con grande vitalità dopo la distruzione di Gerusalemme e del Tempio. La conoscenza di questa città, però, rischia di una lettura frammentaria, dovuta alla storia dei vari scavi, gestiti da diversi enti di ricerca, legati anche a parti diverse della proprietà del sito.

Questo libro, redatto abilmente da Bauckham, offre una possibile lettura unitaria ed interdisciplinare del sito, come promesso nella prefazione (p. viii). Il libro apre con un excursus introduttivo che discute l'identificazione di Magdala, la storia degli scavi, le origini della città, e uno sguardo d'insieme della sua storia (Bauckham, "Magdala as We Know It: An Overview", capitolo 1). Il libro procede poi con una prima sezione dedicata ai vari risultati di scavo, scritti da persone legate immediatamente a questi progetti di studio (capitoli 2-6).

Prima ad essere discussa è la zona del porto (Anna Lena, "The Harbor", capitolo 2), scavata dagli archeologi dello Studium Biblicum Franciscanum e la Custodia di Terra Santa negli anni 1970 e successivamente tra il 2007 e 2012. Il settore include parte del *Cardo Massimo* della città, acquedotti, terme, e strutture portuali, arrivando in profondità alla fondazione della città legata all'espansione asmonea nella Galilea (p. 70), e mostrando l'aspetto ellenizzato della città nonostante la sua matrice chiaramente ebraica, un ricordo che ebraismo ed ellenismo non vanno compresi come mutuamente esclusivi. Lo studio geo-archeologico del porto ha inoltre rilevato il livello antico del porto in epoca ellenistica (c. -209/208m), che permette il contrasto con altri porti di data non ben definita (p. 88).

Capitolo 3 (Marcela Zapata-Meza, "Domestic and Mercantile Areas") presenta la zona domestica e mercantile del sito, scavata tra

il 2010 e il 2014 dall'Universidad Anáhuac México Sur. La presenza di mosaica, geometrici e senza figure, indica da un lato l'agiatezza degli abitanti, ma anche l'influsso ebraico del 1° secolo d.C., confermato anche dalla presenza di quattro miqva'ot (bagni rituali) nel complesso. Alcuni degli spazi e reperti, come i pesi in piombo delle reti, e gli ami da pesca, indicano anche possibili attività commerciali (p. 102). Un'attenzione particolare è data ai bagni rituali, molto particolari a Magdala perché dipendono dalle acque sotterranee per essere riempiti, discussi nel capitolo 4 (Ronny Reich e Zapata-Meza, "The Domestic Miqva'ot"), catalogando in dettaglio i quattro miqva'ot e inquadrandoli nel contesto della conoscenza dei bagni rituali del periodo del secondo tempio.

Al centro dell'interesse di molti visitatori – e dei giornali – senza dubbio i resti identificati come sinagoga, scavata dall'Israel Antiquities Authority (Mordechai Aviam, "The Synagogue", capitolo 5), e la pietra scolpita dalla stessa sinagoga (Aviam e Bauckham, "The Synagogue Stone," capitolo 6). Il capitolo 5 discute in dettaglio la sala identificata come sinagoga, anche se – purtroppo – non affronta direttamente la discussione sul perché di tale identificazione, e cosa significa. L'archeologia naturalmente tende a seguire dei modelli conosciuti, ed è conseguentemente più difficile identificare un sito di una tipologia non immediatamente chiara. È bene domandarsi: Cosa costituisce una sinagoga in questo periodo? Cosa la distingue da una sala pubblica di un uso più ampio? Lo stesso termini sinagoga (συναγωγή) – così come l'ecclesia (ἐκκλησία) cristiana – denotano l'assemblea stessa, piuttosto che lo spazio architettonico dedicato. Tanto meno conosciuto, anche perché mancano le fonti immediate, è la forma della preghiera sinagogale in epoca contemporanea al Tempio di Gerusalemme, e Aviam propende verso l'idea che "there were no communal, organised, ordinary prayers in these synagogues" (p. 133). Ciononostante, e con la dovuta cautela, il sito di Magdala pare identificabile con una sinagoga, il che può cominciare a dare più luce alla conoscenza della struttura sinagogale in epoca di fine del secondo Tempio.

Il capitolo 6 focalizza sulla pietra scolpita della sinagoga, ben conosciuta per la sua rappresentazione della menorah, della tavola del pane di presenza, all'interno del Santo del Tempio (p. 139), ed altri elementi iconografici, ed offre insieme gli studi di Aviam e Bauckham, in una ricca discussione tra convergenze e divergenze nell'interpretazione molto dettagliata. Se le divergenze sulla lettura iconografica e sull'uso – base per la tavola di lettura dalla Torah (Aviam, p. 147), tavola per le primizie da portare al tempio (Bauckham, p. 155) – sembrano irconciliabili, ambedue indicano l'intima connessione del mondo ebraico di Magdala con il Tempio, quasi

da voler portare il Tempio a Magdala nell'impossibilità di recarsi troppo spesso a Gerusalemme.

La seconda metà del volume procede con una serie di studi, molto utili alla comprensione del sito nel suo contesto. Santiago Giujarro ("Magdala and Trade", capitolo 7) offre uno studio interessante dell'importanza commerciale di Magdala, partendo dal sito stesso, ma poi inquadrando il sito nell'insieme del contesto storico e commerciale dalla fondazione della città dagli asmonei, attraverso il periodo di Erode il Grande ed Erode Antipa che costruirà la città di Tiberiade, e pochi chilometri da Magdala. Bauckham poi prosegue con uno sguardo all'industria della pesca ("Magdala and the Fishing Industry," capitolo 8) offrendo un'ottima introduzione ai tipi di pesci, i luoghi, i modi di pescare e le strutture sociale ed economiche dietro alla pesca, tessendo abilmente insieme dati da fonti antiche, e da materiali archeologici, con conoscenze etnografiche più recenti.

Morten Hørning Jensen focalizza su Magdala durante la rivolta ebraica ("Magdala/ Taricheae and the Jewish Revolt," capitolo 9), città che vede come un microcosmo ("LEGO Land", p. 269) della rivolta con le sue speranze, tensioni, e fallimenti. Jensen discute le differenze tra i racconti di Giuseppe Flavio nella *Guerra Giudaica* e nella *Vita*, ed anche la domanda difficile dell'ingresso (e le divergenze) della Galilea nella guerra contro Roma, e poi delle successive conseguenze della guerra, anche se il racconto rimane sempre filtrato della lente di Giuseppe Flavio.

Gli ultimi tre capitoli, tutti e tre a penna di Bauckham, offrono tre studi interessanti e curiosi. Capitolo 10 ("Magdala in the List of the Twenty-Four Priestly Settlements") discute la lista degli insediamenti sacerdotali in Galilea, suggerendo la connessione con l'insediamento giudaico in epoca asmonea, riproducendo il sistema amministrativo presente in Giudea con le sue ventiquattro classi sacerdotali (p. 300). Magdala nella tradizione ebraica è il tema del capitolo 11 ("Magdala in Rabbinic Traditions"), con una presentazione dettagliata e discussione dei testi, traendo anche delle considerazioni interessanti topografiche, storiche, ma anche tradizioni legati al sito di Magdala (p. 343-344). Infine, l'ultimo capitolo ("The Prosopography of Magdala", capitolo 12) offre un catalogo e discussione dei personaggi di Magdala conosciuti da materiale archeologico (un peso da mercato), i Vangeli, Flavio Giuseppe, e la letteratura rabbinica, con due note aggiuntive: una sui pesi di mercato, e la seconda sul termine *Maddalena* ("The Term *Magdalene*").

Il volume offre anche degli strumenti molto utile al lettore interessato ad approfondire. Prima di tutto, una bibliografia molto dettagliata su Magdala ("Magdala Bibliography"), con i vari rapporti di

scavo ed altri studi sui diversi settori di scavo, ed altri studi sul sito di Magdala. Segue poi la bibliografia di citazioni nel volume stesso (“Comprehensive Bibliography”), e la presentazione dei vari autori (“Contributors”). Infine, una serie di indici estremamente utile di citazioni da fonti antiche, dei toponimi antichi e moderni, personaggi storici, ed autori moderni, che rendono il libro molto più fruibile dallo studioso ed il ricercatore. Il volume è anche ben illustrato, con diverse piante e foto degli scavi archeologici, ed altre immagini e cartine che aiutano alla comprensione dei diversi elementi discussi.

Nel suo insieme, il volume è fortemente raccomandabile per la presentazione unitaria del sito, e per lo sforzo – ben riuscito – ad una lettura interdisciplinare. Può offrire al lettore un ottimo punto di partenza per la conoscenza di Magdala, e di diverse tematiche (e.g. la pesca, l’economia) su cui il sito contribuisce alla nostra conoscenza della Galilea di epoca ellenistica e romana, e conseguentemente del mondo di Gesù e dei primi discepoli. Naturalmente, al ricercatore che vorrà approfondire servirà cercare oltre, nei rapporti di scavo, e negli studi monografici, ma questo prezioso volume gli offrirà lo sguardo d’insieme e gli strumenti per poter navigare in mezzo ai materiali disponibili.

Josef Mario Briffa

José Luis Sicre Díaz, *Jueces*, Verbo Divino, Estella 2018, 607 pp.

La imagen de Sansón ciego del autor alemán Lovis Corinth es la portada elegida por la editorial Verbo Divino para la última obra de José Luis Sicre, *Jueces*, publicada dentro de la colección *Comentarios teológicos y literarios del Antiguo y Nuevo Testamento* en 2018. Es una portada provocadora con una visión muy poco habitual del gran héroe Sansón y que recoge con acierto la tragedia y el dramatismo de este libro, no demasiado conocido para los lectores en lengua castellana y que, ciertamente, requería de un buen comentario al estilo más clásico. Como el mismo autor indica en el prólogo, “este comentario debía ser escrito. No hay ninguno de este estilo en español, al menos que yo sepa. Por eso, a pesar de las deficiencias y lagunas, sentía la obligación de terminarlo” (19). Es un acierto que así haya sido pues, pese a sus palabras, podemos afirmar que el autor realiza su tarea, tal y como tiene acostumbrado al lector, con detalle y maestría ofreciendo una obra de madurez y síntesis que, sin duda, se ha convertido ya en obra de referencia.

El conjunto va precedido por una extensa y clara introducción en la que aborda cuestiones como el título, autor, contenido y estructura, así como las diferentes posturas habidas a lo largo de la historia con respecto a este libro y su evolución. También en esta sección introduce las características de los protagonistas del libro de *Jueces*, entre los que destacan las referidas a Israel, a Dios o a los enemigos de ambos y las relaciones entre todos ellos. El autor presenta, igualmente, de modo magistral, la historia de la formación del libro, sus polémicas y posturas y las aproximaciones contemporáneas al libro (“otros puntos de vista”) que permiten vislumbrar la actualidad y el continuo interés de los exegetas por esta obra. Tras abordar la cuestión de la finalidad del libro, no olvida tratar uno de sus temas más controvertidos –la violencia en jueces–, ni tampoco la historia de la recepción o las cuestiones de crítica textual y fuentes. En la introducción se dejan ver las dificultades con las que el lector se va a encontrar a lo largo del comentario pues se vislumbran la diversidad de enfoques y problemas del libro de *Jueces* que hacen que, como el mismo autor dice, “no sea una obra fácil de comentar” y que, en muchas ocasiones, se renuncie a un análisis minucioso, por ejemplo, en la historia de formación de algunas secciones, pues no conduce a aclarar o hacer avanzar en la comprensión del libro. La introducción concluye con una bibliografía actualizada muy extensa y que se completa con las bibliografías específicas, especialmente artículos, emplazadas antes de abordar el estudio de cada sección de la obra o al finalizar algunas unidades. Este compendio bibliográfico es, sin duda, uno de los grandes alicientes de esta obra y, pese a que Sicre afirme que es imposible abordar toda la bibliografía, resulta abrumador para el lector, especialmente cuando se percibe a través del comentario la meticulosidad y profundidad con la que ha sido trabajada. El autor no teme dialogar con autores o autoras alejados de sus planteamientos, evaluar su obra, criticándola o valorándola positivamente mostrando un talante propio de un maestro.

El cuerpo central del comentario está dividido en tres partes, coincidentes con la división que hace del libro de *Jueces* y siguiendo el orden de sus capítulos. La primera se titula “*La decadencia progresiva del pueblo (1,1-3,6)*”. En ella propone el comentario de la primera sección del libro dividiéndola en dos unidades: una, “La conquista incompleta, condenada y llorada (1,1-2,5)” y la otra, “Una nueva generación que peca y no llora”(2,6-3,6). El grueso del comentario lo constituye la sección central del libro, *La decadencia progresiva de los jueces (3,7-16,31)*. En ella se aborda la historia de trece personajes, jueces mayores y menores, de extensión diversa otorgando mucho más peso, como no puede ser de otro modo a Debóra – Barac y a Sansón. La más extensa es la unidad Gedeón-Abimelec

que el autor opta por presentar de modo unitario y no como dos ciclos independientes. Cada una de estas secciones puede leerse de modo autónomo con sentido en sí mismas. La tercera y última sección es *El hundimiento (17-21)* cuyos capítulos están protagonizados, no por los jueces, sino por las tribus. Consta de dos unidades: “El santuario de Dan, fruto de ocho pecados” (cc 17-18) y “el crimen de Guibeá y sus consecuencias” (19-21). El conjunto y sus títulos intentan transmitir el carácter dramático de la narración de todo el libro de *Jueces* como un proceso de caída, al parecer imparable. El comentario de cada parte está precedido por su traducción en castellano y la crítica textual, los problemas del relato y su estructura. En el caso de textos largos o especialmente densos, como el cántico de Débora el autor no tiene reparo en ir repitiendo la traducción a medida que la va explicando, lo que facilita al lector su comprensión. En el comentario aporta elementos de historiografía sacral, aspectos religiosos-teológicos y cuestiones literarias permitiendo al lector ver las distintas historias desde perspectivas plurales.

La obra concluye con un brevísimo epílogo al que sigue un índice temático y un índice de autores. El índice temático, muy útil, está dividido en cinco secciones en las que se recogen términos citados o presentes en el transcurso de las historias de *Jueces* relativos a personas, naciones, pueblos y tribus, mundo religioso, topografía. Se cierra con una miscelánea.

Es, sin duda, una obra compensada, de fácil lectura, en la que es posible disfrutar con el estilo tan personal del autor, quien tiene la habilidad de enganchar al lector desde el prólogo cuando lo lleva a la carcajada al comparar el libro de *Jueces* con “una serie japonesa de dibujos animados editada por una conferencia episcopal”. Frente a los temas más controvertidos o las cuestiones más sesudas es capaz de responder con coloquialismos, proponiendo el sentido común como posible respuesta o minimizando la importancia de los grandes problemas. No teme calificar de “bizantinas” algunas discusiones en torno al libro o a sus temas, sus problemas de datación o de autoría, ni orientar al lector a que no se pierda entre discusiones que no le permiten adentrarse en el sentido del texto. Es capaz también de reconocer aquello en lo que otros saben más que él o valorar las nuevas vías de investigación sobre el libro, dejando siempre abiertas sus conclusiones a nuevas interpretaciones. Todo ello, sin duda habla de la experiencia de un excelente investigador que ha visto y ha estudiado las distintas aproximaciones hechas a este libro en las últimas décadas y cómo han ido cambiando los métodos exegéticos en los últimos ciento cincuenta años. Tiene el valor de hacernos transitar por la literatura más clásica sobre el libro, plantear con claridad las preguntas que cada etapa ha hecho a cada

escena o unidad y sintetizar tanto sus respuestas como la evolución habida en las distintas líneas de investigación. Al mismo tiempo, a lo largo del comentario es muy interesante ver que no olvida plantearle al texto las preguntas incómodas que genera hoy en día, como el trato hacia la mujer, su violencia, el absurdo de algunos pasajes o los “malos finales” de las distintas historias. Sí deja, tal vez, insatisfecho el hecho de que no haya una conclusión extensa echándose en falta una reflexión sobre el sentido teológico del conjunto de *Jueces* que aúne los elementos propuestos para cada parte. Además, plantea sobre el lector la cuestión sobre si la interpretación ofrecida no es demasiado trágica y si no se cierra a la esperanza y, por lo tanto, en cierta medida a la pregunta sobre su carácter revelatorio en el conjunto del canon. Esto no desmerece en modo alguno a una obra excelente de obligada consulta para aquel que quiera adentrarse en el apasionante estudio de *Jueces*.

Carmen Yebra Rovira

Anathea E. Portier-Young, *Apocalipsis contra Imperio. Teologías de resistencia en el judaísmo antiguo*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2016, 701 p. [traducción de Serafín Fernández, del original inglés publicado por Eerdmans, Grand Rapids, MI 2011].

La autora nació en 1973, Ohio, EEUU; realizó estudios en Duke University, Carolina del Norte, donde defendió la tesis doctoral que da origen a este libro, y allí enseña actualmente Antiguo Testamento. Su investigación se centra en el judaísmo del Segundo Templo, la literatura apocalíptica, el enfoque de género en la literatura judía temprana, las tradiciones bíblicas de la violencia y la no violencia, así como la interrelación de género, etnia, identidad y organismos biológicos y sociales con el proyecto de la teología bíblica. De este modo, combina los enfoques literarios, sociológicos y teológicos del Antiguo Testamento con su interés por la hermenéutica, la historia de la interpretación y la ética.

El libro, munido de una abundante bibliografía (583-449), además de índices de autores, materias y fuentes antiguas, presenta en primer lugar unas claves teóricas sobre el poder imperial y la resistencia, que permiten construir el mundo edificado por Antíoco Epífanés, su aparato político, cultural y social, y el impacto que tuvo sobre el pueblo judío y la tierra de Judea. Describe de esta manera el contexto privilegiado que la literatura apocalíptica judía primi-

tiva tuvo para extenderse. Transitando este plan, la A. logra explicar algunos textos apocalípticos dentro del contexto histórico, principalmente en la estrategia política del gobierno imperial helenístico, tomando distancia de otros acercamientos que estudian la literatura apocalíptica desconectada de su realidad histórica.

Portier-Young divide su obra en tres partes y ofrece un plan pedagógico de lectura: partiendo de la teoría, pasar por la historia y arribar a los textos. A partir de estos, puede tejer una plataforma comprensible de la teología y praxis apocalípticas en ese período tan fundamental para la historia judía. En *la primera parte*, el cap. I expone el significado de “imperio”, los métodos manejados por los imperios y las metodologías de resistencia que estos generan (la “teorización de la resistencia”).

Establecidos esos métodos de dominación, en *la segunda parte* (cap. II al VI) examina el imperio Seléucida intentando identificar los motivos y las acciones del aparato político, principalmente las desarrolladas por Antíoco Epífanes en la persecución de los judíos. En este contexto surgieron los primeros apocalipsis judíos y los textos que serán trabajados en la tercera parte. Este periodo comprende principalmente la época Seléucida, desde el 200 a. C. hasta la persecución librada en el 167 a. C.

En *la tercera y última parte*, los cap. VII al X presentan, desde el contexto histórico y las claves imperialistas de terror, algunos escritos apocalípticos judíos: el Libro de Daniel y dos textos henóquicos, el Apocalipsis de las Semanas y el Libro de los Sueños. Según la A., estas “Teologías de Resistencia” fueron las respuesta al terror del Estado y exponen una mirada amplia y totalizadora de la historia, del cosmos y del Reino de Dios. Cada libro es presentado no solo como discurso, sino como plan de resistencia radical, sostenido por la teología bíblica de Israel y por una nueva revelación en la historia.

A quienes les resulte árida la primera parte, la A. invita a leer solo la conclusión de la “Teorización de la resistencia”, para pasar directamente al escenario histórico y a la lectura de los textos.

Portier-Young inicia su trabajo con la tesis de Rainer Albertz, que afirma que la clave de esta “teología apocalíptica de resistencia” está en “su capacidad de incluir tradiciones de liberación y transformarlas en una religión escatológica de redención” (29-30). Enseguida desarrolla la “Teorización de la resistencia” como marco conceptual para la comprensión de la “resistencia” adoptado en este estudio. Estas respuestas del pueblo de Israel ante aquella experiencia inédita “tienen su origen en la intención de limitar, afrontar, rechazar o transformar instituciones (y cosmovisiones) hegemónicas, así

como sistemas, estrategias y actos de dominación; la resistencia es acción efectiva. Limita el poder e influye en los resultados, donde se entiende el poder como la habilidad de alguien para hacer su voluntad” (40).

Asumiendo las aportaciones de Timothy Mitchell, la A. describe la hegemonía como aquellas “formas no violentas de control ejercidas mediante todo el abanico de instituciones culturales y prácticas sociales dominantes, desde centros de enseñanza, museos y partidos políticos hasta práctica religiosa, formas arquitectónicas y medios de comunicación” (40). Esta práctica hegemónica está sustentada en “normativos y universales modos de percibir el mundo (...) en la medida en que se asume esta lógica, lo meramente posible se antoja necesario; lo contingente, absoluto, y los modos de ordenar la vida que se han configurado a lo largo del tiempo parecen ser parte de la ‘naturaleza’...” (41). Cuando el orden dominante se interioriza como estructura, surgen estos textos apocalípticos que reaccionan ante el aparato de terror.

Para la A., esta resistencia solo es posible por la naturaleza binaria de la comprensión hegemónica: dentro/fuera, centro/periferia, bien/mal, civilizado/bárbaro, normal/aberrante; cada uno de estas binas pueden ser representados por mitos, a los cuales se le asignan símbolos diferentes. Para lo cual se remodelan mitos y se asignan nuevos valores a símbolos. Como ejemplo, se señala la transformación del signo de la cruz, “instrumento de suplicio (...) en símbolo de no violencia, entrega personal y poder redentor divino” (44). La clave de los textos apocalípticos históricos estaría en presentar “un repaso apocalíptico de la historia para criticar los valores dominantes revelando su naturaleza (demoníaca, monstruosa, violenta, destructiva o rapaz), subrayando su transitoriedad y asegurando que están sostenidos a un poder mayor, el de Dios, ante el que habrán de responder cuando sean juzgados” (87).

La *segunda parte* presenta el imperio helenístico, asumiendo las aportaciones de John Ma, que subraya cómo el componente ideológico del gobierno imperial de Antíoco se fortifica a partir de los métodos de violencia y coerción militar como hegemonía. En este contexto, la A. destaca el contraste de los escritos judíos con la concepción de tiempo promovida por Epífanés (en la estela de Heliodoro, por ejemplo): “la ordenación de la vida humana en el tiempo es ahora garantizada por las estructuras imperiales y dependen del imperio para su estabilidad, para los apocalipsis históricos estudiados (...) es Dios, no Seleuco ni Antíoco, quien establece los tiempos y las estaciones” (135-136).

Asumiendo una dinámica similar a la de los imperios asirios y persa, que incorporaban los cultos locales dentro de la amplia red de relaciones divinas, con el objetivo hegemónico de lograr un “continuo apoyo y la consiguiente estabilidad política e institucional” (142) Seleuco busca integrar el culto de Jerusalén al proyecto imperial. Pero esta política llega a su colmo con Antíoco, que impone “la violencia, la destrucción y la depredación” como técnicas para crear un ambiente de terror (218). De ahí las imágenes de bestias salvajes y criaturas aberrantes con que los textos apocalípticos buscan expresar que “los imperios que gobernaron Judea había ido allende lo humano y más allá también de los límites del orden natural y social establecido por Dios, para introducirse en la esfera de lo monstruoso” (260).

En *la tercera parte* la A. analiza los textos, partiendo de la posición de Robert Kraft, que frente a la distinción entre textos bíblicos y textos extra-bíblicos / no-bíblicos, advierte que en la época en que estos fueron escritos no existía un depósito cerrado de tradición, pues esta “era variable, y sus límites eran aún permeables” (332).

Cada una de las teologías apocalípticas de resistencia estudiadas serían programas autoritativos de resistencia activa que manifiestan el poder creador y providente de Dios. Así, Daniel, en los primeros años de la persecución, propugna una actitud de fidelidad en espera de la actuación de Dios. Los ángeles intervendrían en una guerra decisiva a favor del pueblo santo y no habría que tomar las armas. Promoviendo una postura no violenta, “imaginaban para los sabios un papel de maestros que sufrirían martirio por mantener la alianza” (330); ellos, los *maskilin*, brillarán “para que otros puedan ver” (407), enseñando con sus vidas el camino de la fortaleza. Para el Apocalipsis de las Semanas y el Libro de los Sueños, en cambio, la intervención divina llegaría hasta el extremo de armar a los justos para vencer al imperio y participar de la venganza divina sobre los opresores (491). Con esta acción, los destinatarios del texto lograrían extirpar los cimientos de la violencia y construir una resistencia que manifieste la rectitud, la justicia, la verdad y el orden revelado por Dios, una resistencia que “revela el vínculo entre bendición y rectitud, dones y responsabilidad” (501).

El Libro de los Sueños llama a abrir s corazones a la predicación profética y hacer de la oración y la plegaria los ejes de la oposición al terror del Estado: “en las tradiciones primitivas, los acontecimientos del éxodo proporcionan un paradigma del grito al cielo en busca de ayuda y de la respuesta salvífica de Dios” (546). La alabanza proferida desde esa misma historia generaba una fe en una cosmo-

visión diferente, en la que el poder de Dios puede salvar, mostrando que “la futura acción salvífica de Dios es coherente con las acciones divinas del pasado” (548).

Finalmente, en el *epílogo*, Portier-Young alude a los futuros estudios que se podrían emprender a partir de su trabajo, tales como la utilización subversiva de tradiciones no autóctonas, la relación entre género literario apocalíptico y testamentaria, la función de los relatos de resistencia en la antigua literatura histórica judía, la reflexión metodológica sobre la relación entre terror de Estado antiguo y moderno, y las implicancias de este estudio para la teología moderna y posmoderna.

La obra presenta una interesante propuesta para estudiar los apocalipsis históricos dentro del contexto que los vio nacer. De ahí la importancia de presentación de las claves teóricas iniciales. La referencia a los trabajos de John Ma y de John J. Collins en la segunda parte, ayudan a Portier-Young a presentar de una manera extensa y completa, viva y novedosa todos los procesos históricos que llevan al imperio helenístico a producir, en el tiempo de Antíoco Epífanes, ese aparato de terror que genera una de las épocas más violentas y devastadoras de Israel. La lectura de los textos, muestra una rica descripción de los programas de resistencia leídos desde un marco teológico y dentro de una historia de interpretación escriturística que dieron vida y sustentaron a estas formas de resistencias.

Estamos ante una obra de enorme interés para quienes deseen profundizar la investigación de los apocalipsis históricos desde claves hermenéuticas e históricas. J.J. Collins presenta la obra subrayando la actualidad del análisis realizado en ella e invitando a continuar indagando en las líneas expuestas: “El terror de Estado que Portier-Young describe aquí no es de ningún modo exclusivo del Imperio seléucida. Se trata de un fenómeno también repetido en el presente. Igualmente, las diversas estrategias de resistencia que ella refiere se emplean todavía en el mundo moderno (...) La información que ofrece Portier-Young sobre las diversas estrategias de resistencia nos puede ayudar a entender los motivos de quienes se oponen activamente a la dominación imperial, que a menudo son tildados de terroristas. Y también muestra que el recurso a la violencia no es la única estrategia de resistencia aprobada y configurada por los escritos que hemos heredado del judaísmo antiguo” (pp. 10-11).

Mariana Zossi

Stephan Schreiber, *Navidad y política, Lucas 1-2 y su crítica a la "edad de oro" romana*, Sígueme (BEB 159), Salamanca 2018, 236 pp.

El presente libro forma parte de la colección "Biblioteca de estudios bíblicos" de la editorial Sígueme, que se caracteriza por traducir obras de gran nivel para el mundo bíblico de habla hispana. La obra consta de prólogo (9-10), introducción (11-14), cuatro capítulos (15-134), epílogo (135-136), apéndice de textos sobre la Edad de Oro (137-206), bibliografía (207-220), abreviaturas (221-222), un índice de referencias bíblicas y de obras antiguas (223-234) e índice general (235-236). Dejando de lado el prólogo y la introducción, donde el autor presenta lo que desarrollará en el libro, nos centramos en los cuatro capítulos que lo siguen.

En el capítulo 1, "Texto y método" (15-28), el autor ofrece un primer vistazo a la trama del relato lucano del nacimiento (Lc 1-2) ofreciendo un resumido análisis del mismo. Hace especial hincapié en los himnos y los motivos que se encuentran en el texto, porque esta "red de términos específicos despliega la acción salvadora de Dios en Israel" cuyo Mesías se dirige a todos los pueblos de la tierra. Al final del capítulo explicita el método con el que trabajará, a saber: la comparación de textos. El análisis de elementos textuales centrales permitirá relacionar textos de distintas procedencias para evaluar interpretativamente la relación de los mismos. Se resiste a una separación hermenéutico-científica del trasfondo veterotestamentario-judío y el helenístico-romano como alternativas excluyentes de interpretación.

En el capítulo 2, "La edad de oro" (29-78), se estudia dicha concepción teniendo en cuenta la teoría de la cultura. Ofrece un detallado análisis de la retórica de la *aurea aetas* y Augusto; cómo se desarrolló en la época posterior, la forma de proclamarla y la tópica o elementos fundamentales que lo conformaban. La estabilización política, los juegos seculares del 17 a.C., la poesía, la presencia mediática y la difusión de la idea en la época augústea son estudiadas con detenimiento en la primera parte. Después pasa a analizar la época posterior y cómo la Edad de Oro se ve reflejada en Séneca, Calpurnio Sículo, Lucano y las *Bucólicas Einsidlenses*. Afirma que la concepción de la *aurea aetas* siguió siendo constitutivo de los panegíricos a gobernantes hasta la Antigüedad tardía como se ve en el *Discurso a Roma* de Elio Aristides en el siglo II. Analiza los *topoi* que conformaban la Edad de Oro, a saber: la paz, la justicia, la soberanía universal, el orden moral y jurídico y la imagen de la "cornucopia". Un elemento esencial fue el *Ara Pacis Augustae* que se puede apreciar todavía hoy en la ciudad eterna. No deja de ser sugerente el *excursus* sobre las analogías protojudías que ofrece en este capítulo.

En el capítulo 3, “El nuevo “Señor del mundo” en el relato lucano del nacimiento” (79-106), se estudia el texto del Evangelio de Lucas teniendo en cuenta la concepción de la Edad de Oro. Sostiene que el propio evangelista ofrece “una indisimulada clave de recepción” al situar el nacimiento de Jesús en el principado de Augusto, subrayando su poder sobre el mundo entero. Compara los textos de Lc 1-2 con los motivos de la *aurea aetas* para llegar a la afirmación de que el reinado de Jesús es presentado también como Edad de Oro. El Evangelista Lucas se ajusta al paisaje literario de su época asumiendo con libertad tópicos de la tradición –judía y romana– y modificándolos de una forma característica para transmitir a sus lectores “una interpretación del mundo”. Para S. Schreiber, el lugar social desde el cual escribe Lucas y sus destinatarios leen su texto o lo escuchan es el de una minoría social marginada bajo el imperio romano. Y esto “puede demostrarse verosímilmente en el texto” (85). El reinado universal de Jesús es diferente al de Augusto y el imperio romano. A través de las muchas referencias a los tópicos de la Edad de Oro salen a la luz las referencias políticas del relato lucano del nacimiento para la comunidad de referencia. De este modo, el autor sostiene que Lucas ofrece una crítica política y una concienciación a la comunidad (98). Este capítulo nos mueve naturalmente al siguiente con gran habilidad.

En el capítulo 4, “Política y teología en Lucas” (107-134), S. Schreiber ofrece una reevaluación de la posición política de Lucas. En la primera parte ofrece un debate con los autores más representativos acerca del Evangelio y el libro de los Hechos; aunque la mayoría de los exegetas son de procedencia germana, sin embargo, dialoga y continúa las intuiciones de estudiosos como W. Pilgrim y R. Cassidy. En la segunda parte ya sienta postura y explicita su convencimiento de que “Lucas elabora una teología política en forma narrativa, escenificando un contramodelo de una edad nueva y de una soberanía universal divinamente fundamentada” (117). Para el profesor de Augsburg, el evangelista no aborda la pregunta retórica de si este programa social –superación de las jerarquías de poder, estatus y propiedad– podría implementarse como modelo para la sociedad entera, sino lo que realmente importa a Lucas es su realización dentro de la comunidad, es decir, en la convivencia cotidiana. Sintetiza el estudio afirmando que, solo se le hace justicia a la obra lucana si se la entiende como una toma de posición marcadamente crítica ante las circunstancias políticas de la época (123).

En el epílogo, nuestro autor se “juega” aún más y se anima a plantear las consecuencias concretas para nuestro tiempo: “los cristianos pueden y deben posicionarse con absoluta claridad ante la opinión pública y hacer una decidida opción por la paz y la justicia social contra cualquier forma de guerra” (136). No podemos dejar de

destacar las 68 páginas de textos de la Edad de Oro ofrecidas como apéndice, tanto en su versión original como su traducción castellana.

Este libro es una referencia obligada para quien estudia la obra lucana y, por qué no, también para todos aquellos que deseen encontrar una obra con rigurosidad científico-exegética, con excelente manejo de las fuentes clásicas, de la historia social y cultural romana, pero a la vez, de una lectura amena e implicada en la vida. Como reconoce el mismo autor, su estudio “ha dibujado una imagen poco habitual del “evangelista” Lucas” que tiene en cuenta el ambiente de la recepción, es decir, el mundo cotidiano de los oyentes del evangelio y el camino de una potencial recepción del texto.

Edgar A. Toledo Ledezma

Estela Aldave, Muerte, duelo y nueva vida en el cuarto evangelio. Estudio exegético de Jn 11,1-12,11 a la luz de las prácticas rituales de la antigüedad. (Asociación Bíblica Española, Institución San Jerónimo, Tesis 70) Editorial Verbo Divino, Estella 2018. 437 pp.

El título de este trabajo parece anunciar un largo estudio de temas generales en el cuarto evangelio. Es el subtítulo el que informa al lector de cómo se van a tratar estos grandes temas teológicos: mediante la exégesis de Jn 11,1-12,11 desde un punto de vista novedoso: su interpretación ritual. Un interés importante del libro no aparece de forma explícita en el título: el estudio de los roles masculinos y femeninos en los ritos de duelo.

El libro consta de una breve introducción, cinco capítulos y una conclusión. Los dos primeros capítulos delimitan el tema, presentan la metodología adoptada (capítulo I) y construyen el marco interpretativo dentro del que se va a estudiar el texto (capítulo II). En los dos siguientes capítulos se realiza la exégesis de Jn 11,1-12,11 (capítulos III-IV). En el último capítulo la autora presenta el escenario plausible de lectura del relato dentro de la comunidad joánica. El estudio concluye con la exposición de las conclusiones y de nuevas líneas de investigación.

En la breve introducción se expone la pertinencia del estudio. La experiencia de la muerte y las conductas rituales que la acompañan, así como el distinto papel que adoptan mujeres y varones en el proceso del duelo hacen que el libro sea interesante y sugerente para el lector.

El primer capítulo actúa de introducción a todo el estudio. En él aparece el objeto y la delimitación del tema, junto con una concisa historia de la investigación y la metodología adoptada. Caben destacar los resultados de la historia de la investigación: Jn 11,1-12,11 se puede considerar una unidad literaria y leerse como una dramatización del contenido de fe que aparece en Jn 5, respondiendo a la experiencia de la muerte en el seno de los grupos joánicos. Estos resultados permiten presentar la hipótesis de trabajo: Jn 11,1-12,11 puede ubicarse en un contexto de duelo y pudo ser escrito para afrontar la experiencia de la muerte dentro de la comunidad. En la presentación de la metodología se estudia la relación entre ritual y texto para responder a la siguiente pregunta: ¿Puede un texto generar en la audiencia efectos similares o análogos a los que produce un ritual, es decir una catarsis o transformación en el oyente?

El segundo capítulo presenta el marco conceptual dentro del cual se interpreta la perícopa. La autora se ocupa de tres puntos: la experiencia de la muerte, la respuesta ritual del hombre antiguo ante ella y la descripción de la teoría ritual. La muerte es un acontecimiento inevitable y perturbador, de modo que toda persona o grupo debe desarrollar mecanismos para afrontarla. Uno ellos es el ritual de duelo, que en la antigüedad constaba de distintas acciones que afectaban al cadáver (preparación del cuerpo, enterramiento), a los lugares (sepulcro, casas) y a las personas vivas (lamentos, elegías, banquetes funerarios). Este capítulo se cierra con la presentación de la teoría ritual aplicada al duelo. Se proporciona una definición de ritual y se destaca su capacidad de producir o favorecer transformaciones en las personas que participan en él. El ritual de duelo representa un tipo de patrón conductual que permite a los vivos integrar la crisis ocasionada por la muerte. Estas prácticas rituales carecen de cualquier equivalente social. Igualmente se describe cómo el ritual afecta a los espacios, los tiempos y el lenguaje, así como el papel de las emociones y los olores en el duelo, fundamentales para el estudio del texto. La autora concluye que el ritual de duelo contribuye a la superación de una situación ambigua, a la definición de la identidad del grupo y a reforzar sus valores y sus creencias. Este capítulo sienta las bases para el estudio exegético, pues muestra cómo la experiencia de la muerte pone en crisis la identidad de las personas y de los grupos (estado de anomía), y cómo en la respuesta a esta experiencia se despliegan distintos mecanismos rituales para superarla y devolver a los supervivientes a su cotidianidad.

En los capítulos tercero y cuarto se desarrolla la interpretación ritual de Jn 11,1-2,11 mediante la exégesis socio-científica dentro del marco ritual diseñado anteriormente. El texto es dividido en dos

partes tomando como referencia las diversas estancias de Jesús en Betania, separadas por su ocultamiento en Efraín (Jn 11,45).

Al comienzo del tercer capítulo se justifica la unidad literaria de toda la secuencia, algo especialmente difícil en el evangelio de Juan, ya que sus diversas líneas narrativas se entrelazan a lo largo de todo el relato. Esta delimitación se basa en varios factores: la presencia de la familia de Betania, las entradas y salidas de Jesús de ese lugar y la mención, latente o expresa, de la muerte de Jesús y de Lázaro. Basándose en estos criterios la delimitación parece razonable.

Jn 11,1-44 se estudia en el capítulo tercero. Esta parte se divide en tres escenas según el lugar en el que se encuentra Jesús: Al otro lado del Jordán (11,1-6), en las afueras de Betania (11,7-38a) y en torno al sepulcro de Lázaro (11,38b-44). En la primera escena (Jn 11,1-6), mientras se desarrollan los ritos funerarios iniciales en Betania, el relato presenta las palabras de Jesús a sus discípulos en las que se anticipan los acontecimientos que se producirán en el sepulcro y, sobre todo, se redefine la idea de la vida y la muerte desde los conceptos joánicos de *gloria* y *vida eterna*. Los ritos funerarios iniciales son sustituidos por las ideas de la escatología joánica caracterizada por una dimensión presente y una futura en los últimos tiempos, la cual posee consecuencias para el destino de los muertos, pues la vida eterna es un don que se mantiene más allá de la muerte. Estos conceptos se relacionan con nuevas interpretaciones de tradiciones veterotestamentarias (Is 52,13-53,12; Dn 12,2, Libro de la Sabiduría) leídas a la luz de la muerte y la resurrección de Jesús. Estas lecturas innovadoras son inseparables de las experiencias comunitarias derivadas del estilo de vida del grupo, que en medio de grandes dificultades vivían anticipadamente parte de la plenitud de los últimos días.

En la segunda escena (Jn 11,17-38a) Jesús llega a Betania en el período más estricto de los rituales de duelo. La muerte ha ocupado la casa familiar. Jesús no entra en ella y su llegada provoca la interrupción del duelo por parte de las mujeres para encontrarse con él. En los encuentros entre Jesús, Marta y María aparecen palabras y acciones típicamente rituales. Las palabras de Jesús presentan el destino novedoso de muertos y vivos. Ante la confesión de fe de Marta, Jesús se presenta como la resurrección y asegura la conexión entre él y los creyentes. Estas palabras mantienen viva la relación de los creyentes con Jesús y da sentido a la muerte de los miembros de la comunidad. El diálogo con María, una relectura de la figura de María Magdalena en el sepulcro de Jesús, es más emocional y está caracterizado por los gestos corporales. Toda la perícopa se cierra con la conmoción y el lloro ritual de Jesús. De esta forma, a lo largo de la escena, aparece un intercambio de los roles de varones y mujeres en los rituales de duelo: Marta, con su serena

confesión de fe, se comporta como un varón; María no es censurada por su emoción y sus lágrimas; Jesús adopta una conducta, inadecuada en un varón, más propia de una mujer.

La última escena (11,38b-44) se desarrolla en el sepulcro. Jesús entra por primera vez en un espacio de muerte, donde gracias a la eficacia de su oración se realiza un acto ritual invertido: la resucitación de Lázaro. Aparecen elementos importantes de los ritos funerarios iniciales (vendas, piedra, olor). El episodio está relacionado con la escena del sepulcro de Jesús. Por lo tanto, la tumba de Lázaro recuerda la resurrección de Jesús que provoca la de Lázaro. Las mujeres son testigos privilegiados de los dos acontecimientos.

El capítulo cuarto comenta la segunda parte de esta sección (Jn 11,45-212,11). Presta especial interés al banquete celebrado en la casa de Betania (Jn 12,1-8), que está precedido y seguido por las condenas a muerte de Jesús (Jn 11,45-47) y de Lázaro (12,9-11). En la primera escena se recogen las reacciones opuestas de los judíos ante la resucitación de Lázaro. Unos creen en Jesús a través de María. Por el contrario, las autoridades deciden su muerte, que trae consigo los efectos beneficiosos mencionados en 11,1-16 y que aparecen como la creación de una nueva comunidad donde conviven judíos y gentiles (Jn 11,49-52).

La parte central la ocupa el banquete en Betania. El relato joánico conoce la tradición sinóptica, pero presenta unos rasgos propios que acentúan su carácter ritual. Se celebra una cena (acción ritual), el primer día de la semana (tiempo ritual), que recuerda a los oyentes el día en que Jesús salió vivo del sepulcro, de esta forma se recuerda su crucifixión, sepultura y resurrección. Se celebra en una casa en la que los comensales son creyentes en Jesús (espacio ritual). La cena está presidida por Jesús y se realiza en honor a Lázaro. Ambos personajes están afectados por la muerte: el primero es un vivo condenado a muerte, el segundo un difunto que está vivo. Todo esto permite pensar en un banquete funerario con dos elementos novedosos: el muerto está vivo y el puesto de honor lo ocupa Jesús y no Lázaro. El lugar, el día, la cena, los comensales y el servicio de Marta apuntan a una reunión del grupo joánico que celebra un banquete por uno de sus miembros difuntos. En él se hace memoria de Jesús y se experimenta su presencia en medio de la asamblea en la que se celebra la vida eterna de los presentes y la nueva existencia del muerto.

En la cena, María realiza una acción específicamente ritual: la unción a Jesús (Jn 12,3-7). Por la expresión utilizada, esta unción se centra en el cuidado y embellecimiento del cuerpo, lo que apunta a un contexto de fiesta y alegría. La autora defiende que hay razones suficientes para sostener que esta versión es una relectura o

interpretación de apócrifo *Apocalipsis de Moisés*, donde aparece una canción funeraria en la que la vida no acaba con la muerte y se promete una plenitud futura. Todo el contexto, como el carácter de la unción, presenta la muerte como un paso hacia la nueva vida. Esta esperanza se extiende a los presentes gracias al olor del perfume impregnado en los cabellos de María, que llena toda la casa y la transforma en un lugar donde se hace presente la gloria de Dios.

Toda la perícopa concluye con el “anuncio” del martirio de Lázaro y el recuerdo de la muerte de Jesús (Jn 12,9-11). Esto ayudaría a los creyentes joánicos a mantener su propia identidad como un grupo minoritario, marginal y perseguido dentro del judaísmo.

El capítulo 5 describe el escenario plausible en el que los grupos joánicos podrían leer el texto. Para esta presentación la autora, previamente expone los postulados de la crítica performativa: En determinadas circunstancias los textos son capaces de generar efectos análogos a la participación en acciones rituales. El evangelio de Juan cumple estas condiciones. Es razonable pensar que la comunidad joánica transformase los banquetes funerarios, en cenas en las que el puesto de honor era ocupado por Jesús. Es en este ámbito en el que se leería el texto, lo cual facilitaría a los oyentes la vuelta a su vida ordinaria.

Al final del capítulo se recoge un tema que recorre todo el estudio: los distintos roles asumidos por varones y mujeres en las acciones rituales y la nueva propuesta que hace el texto. Los roles convencionales atribuidos a los dos sexos son asumidos indistintamente por hombres y mujeres. De esta forma se diluyen las fronteras entre varón y mujer en el seno del grupo. Las acciones rituales de las mujeres, el llanto, la conmoción, son adecuados para todos los miembros de la comunidad a la hora de acercarse a la muerte, del mismo modo las acciones masculinas (dominio de sí, elegías, confesiones) pueden ser adoptadas por las mujeres.

El libro concluye exponiendo las conclusiones más significativas del estudio. La autora destaca la utilización del marco conceptual y la exégesis socio-científica que permite descubrir nuevos sentidos de los textos y conocer el contexto vital de la comunidad donde nació y donde es escuchado. Igualmente es importante el descubrimiento del valor performativo de los textos, lo cual nos da un nuevo escenario de lectura de los mismos, desencastillándoles de escenarios de lectura clásicos. Este nuevo enfoque les devuelve frescura y les acerca a escenarios plausibles muy sugerentes. La autora señala futuras líneas de investigación como el papel de las mujeres dentro de los grupos joánicos, o el estudio de cómo los grupos cristianos afrontaban la muerte de sus miembros. También presenta cuestiones abiertas a debate: nuevos estudios sobre el duelo y el ritual;

¿Quién realizaba los ritos funerarios en la comunidad? ¿Qué relación existe entre fe y muerte?

El estudio de Estela Aldave es riguroso, sugerente y novedoso, lo cual no impide una lectura agradable y fluida. El libro abre un nuevo camino de interpretación para otros textos que, como en el caso de la resucitación de Lázaro, han sido estudiados mayoritariamente desde otros puntos de vista. Con razón, la autora cree que su metodología puede descubrir sentidos nuevos en los textos bíblicos, contribuyendo así al conocimiento de la vida cotidiana de los grupos cristianos primitivos.

Alguna observación me parece pertinente. Como la autora comenta, la metodología que usa aún no está consolidada. La pluralidad de lecturas, aproximaciones y aportaciones de otros métodos exegéticos dan riqueza a la interpretación, pero también resulta, en ocasiones, confusa o repetitiva. Se echa de menos en este estudio alguna alusión explícita al método narrativo. Al fin y al cabo, se está estudiando un relato, uno de los más sobresalientes del cuarto evangelio. El nuevo paradigma del análisis narrativo defiende que un relato ha sido escrito para reconfigurar la vida del lector o del oyente, algo que confirma el postulado de la crítica performativa.

Sorprende la excesiva prudencia a la hora de presentar los resultados en el capítulo quinto. El lenguaje se vuelve “demasiado hipotético” e incluso hace uso de la expresión “se puede imaginar”. Está claro que el trabajo plantea una hipótesis, pero su estudio previo ha sentado unas bases firmes y muy razonables para presentar el resultado con una certidumbre mayor. Por otro lado, la autora es audaz al elegir el *Apocalipsis de Moisés* como texto inspirador de la unción de Jesús en Betania, afirmando que esta escena está bien ligada con el motivo de Jesús como rey. Su elección es plausible, pero merecería la pena indagar sobre la complementariedad de ambas lecturas.

Para finalizar apunto dos temas que pueden ser objeto de un estudio posterior. ¿Qué relación existe entre los banquetes funerarios de la comunidad y la Cena del Señor? ¿Coinciden? ¿Son dos actos distintos? No hace falta recordar que en el cuarto evangelio, durante la cena de despedida con sus discípulos, Jesús realiza un gesto similar al de María en el banquete de Betania; un rito en el que también tiene un papel relevante el personaje de Judas. Merece la pena profundizar en el intercambio de roles masculinos y femeninos. Sobre todo, en la ascensión por parte del varón de roles femeninos. Este intercambio apunta a la expresión “ni hombre ni mujer”, una afirmación general que se llena de contenido concreto con estudios de este tipo y que merecería ser explorado en otros textos.

José Manuel Hernández Carracedo

Jörg Frey, *Theology and History in the Fourth Gospel. Tradition and Narration*, Baylor University Press, Waco 2018, xiii+241 pp.

Jörg Frey, profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Zurich y uno de los autores más prolíficos e influyentes en el campo de los estudios joánicos, nos ofrece en este libro su visión sobre las complejas relaciones entre teología e historia en el cuarto evangelio. El texto es una versión reelaborada de las conferencias que pronunció a comienzos de 2018 en el marco de las Yale Shaffer Lectures. El formato de estas conferencias, dirigidas a un público bien informado pero no especialista, es muy adecuado para presentar una visión sintética, detrás de la cual hay numerosos trabajos del autor, como revela el hecho de que las citas de sus estudios ocupen tres de las veinte páginas de la bibliografía final. Estamos, por tanto, ante la síntesis madura de un autor que ha dedicado muchos años a estudiar el tema del que ahora habla.

El título del libro alude intencionadamente al conocido estudio de J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, que revolucionó los estudios joánicos hace cincuenta años al identificar dos niveles en el relato joánico (el de Jesús y el del evangelista). Esta obra de Martyn y los trabajos de Raymond Brown sobre la historia de la comunidad joánica pusieron las bases para una nueva lectura del cuarto evangelio y allanaron el camino para identificar en él las tradiciones históricas. Frey evalúa los resultados de los estudios realizados desde entonces y concluye que en el cuarto evangelio la prioridad la tiene, no la historia, sino la teología. De ahí el cambio de orden en el título de su obra: no *History and Theology*, sino *Theology and History*.

Esta tesis de fondo da forma al libro, que posee tres capítulos. El primero y el tercero, es decir, el enfoque y la conclusión, están dedicados a la teología, mientras que el segundo, situado entre ambos, se pregunta por la historia. El libro comienza con una introducción, que sitúa la discusión en el marco de los trabajos de Martyn y Brown, y termina con una conclusión que recoge los principales resultados. Se añaden luego una amplia bibliografía y un índice de fuentes antiguas.

El capítulo primero se propone identificar al enfoque propio del cuarto evangelio. Este enfoque es, para Frey, netamente cristológico. La cristología es el eje de este evangelio, pero hay que precisar enseguida que en él la cristología se define teológicamente: es una cristología teológica. Esto significa que la clave para entender a Jesús no está en los títulos de la llamada 'cristología baja' (Mesías,

Profeta, etc.), sino en la 'cristología alta', que reconoce la condición divina de Jesús. Es esta visión, que le reconoce 'igual a Dios', la que determina la visión que presenta el cuarto evangelio, y la que explica la autoridad que revelan los discursos y las acciones de Jesús. Esta cristología como teología determina la visión de Jesús en el EvJn, y es desde ella desde donde se debe plantear la cuestión de la historia en este evangelio.

El segundo capítulo, más amplio que los otros dos, aborda el tema de las tradiciones históricas en el cuarto evangelio. Es un capítulo muy ilustrativo, que va pasando revista a las diversas cuestiones planteadas en este campo en una época que ha coincidido con el resurgir de los estudios históricos sobre Jesús, la llamada 'tercera búsqueda'. Desde la 'deshistorización' del evangelio hasta la reivindicación de su valor histórico, sin olvidar los problemas metodológicos implicados en esta búsqueda. Un elemento clave a la hora de plantear esta cuestión es la visión que se tiene acerca del proceso de formación del cuarto evangelio. Quienes piensan que este proceso se puede rastrear, identificando fuentes relativamente cercanas a Jesús, como la 'Fuente de los signos' o un relato tradicional de la pasión, tendrán más opciones para identificar tradiciones históricas en el EvJn. Sin embargo, Frey se adhiere a la tesis de Richard Bauckham, según la cual el EvJn fue escrito para lectores que conocían el EvMc, y explica muchos pasajes del primero como reelaboración intencionada del segundo. Es posible que el EvJn haya utilizado otras fuentes, pero la única que podemos identificar es el EvMc. En todo caso, en su reelaboración del EvMc, el cuarto evangelio ha incorporado numerosos detalles y datos históricos, como la información de que Jesús bautizaba o la cronología más amplia de su actividad pública, pero no lo ha hecho movido por un interés histórico, sino por una motivación teológica. Es esta motivación la que le movió a replantear el relato sobre Jesús, a contarlos de otro modo e, incluso, a crear nuevas escenas. Por eso, al leer este evangelio, hay que seguir la consigna de James Dunn, y "dejar a Juan ser Juan".

El capítulo tercero retorna a la cuestión de la teología, aunque en realidad esta ha estado muy presente en la discusión sobre la historia. El título evoca significativamente la definición más antigua del cuarto evangelio acuñada por Clemente de Alejandría: "El evangelio espiritual". El autor del EvJn ha reelaborado el relato sobre Jesús buscando una más profunda comprensión teológica, lo cual hace muy difícil separar en él la teología de la historia. Lo que este relato busca no es recuperar la historia, sino comprender el sentido de lo sucedido en Jesús. Ahora bien, a este sentido profundo de la historia de Jesús solo se puede acceder de la mano del Espíritu. Como revelan los anuncios del Paráclito, que jalonan el discurso de des-

pedida de Jesús a sus discípulos, el Espíritu es quién les recordará y explicará todo lo referente a Jesús. En el EvJn, como en los otros evangelios, la historia de Jesús se lee desde el final, es decir, desde la experiencia de su muerte y resurrección, pero en este evangelio, de una forma muy especial, esta lectura se realiza bajo la guía del Espíritu, que hace presente a Jesús, explica y aclara sus enseñanzas, descubre el sentido profundo de sus acciones y hace posible el seguimiento en el periodo postpascual.

La conclusión final resume en cinco apretadas páginas los temas tratados en el libro: la prioridad de la teología sobre la historia en el EvJn; el papel del Espíritu en la recuperación de la memoria de Jesús; la reelaboración de dicha historia en el relato joánico; la comunidad postpascual como lugar de esta memoria y del seguimiento. Al final, sin embargo, permanece la pregunta acerca de valor histórico del cuarto evangelio. Se trata de una pregunta legítima, pero no es la preocupación central del EvJn, pues lo que encontramos en él es una historia interpretada.

Este libro, en su brevedad, ofrece una valiosa síntesis de la discusión del último medio siglo sobre la relación entre teología e historia en el cuarto evangelio. Se trata de una cuestión central no solo en este evangelio, sino en el estudio de los evangelios en general, cuya lectura se ha visto reiteradamente interpelada en el último medio siglo por los resultados de la investigación histórica sobre Jesús. Esta investigación, que responde a la mentalidad de nuestra época, ha cuestionado el valor de los evangelios en cuanto testimonio fiable sobre Jesús. Si la única perspectiva válida es la histórica, entonces los evangelios, que transmiten una historia interpretada desde la fe, carecen de valor para esta empresa. Sin embargo, como han mostrado los estudios sobre la memoria social, la actitud hermenéutica de los primeros cristianos con respecto a Jesús, que tiene su expresión más extrema en el cuarto evangelio, puede ser reivindicada como una forma privilegiada de acceso a él. Esto es lo que propone el cuarto evangelio cuando invita a sus lectores a aceptar ser guiados por el Espíritu en este proceso. Este enfoque teológico que caracteriza al EvJn es legítimo, pues no hay memoria sin interpretación.

Hay que subrayar también el interés de los análisis particulares con los que el autor va tejiendo sus argumentos: síntesis sobre temas joánicos como los anuncios del Paráclito, el Relato de la pasión, o la propuesta sobre el seguimiento, así como resúmenes acerca de la historia de la investigación, que el autor conoce de primera mano. En este sentido, las notas y la bibliografía del libro, que son muy abundantes, constituyen un arsenal de referencias para quienes quieran conocer con más detalle los temas esbozados en esta síntesis.

sis. Este abundante aparato bibliográfico es otra de las aportaciones del libro.

Con todo, es importante tener presente que muchos de los argumentos del libro tienen como presupuesto una visión del proceso de formación del EvJn, que el autor asume de forma explícita. Como he dicho más arriba, Frey asume la propuesta de Bauckham, según la cual Juan fue escrito para lectores de Marcos. El EvMc es, para él, la principal referencia frente a la que el EvJn construye su relato. Esta opción define un marco teórico en el que se descarta la posibilidad de reconstruir otras posibles fuentes, o de distinguir diversas ediciones del evangelio. El proceso de formación del evangelio queda así difuminado, excepto por un único punto de referencia. Sin embargo, el texto del evangelio, tal como ha llegado hasta nosotros, ofrece numerosos indicios de elaboración y reelaboración que permiten ser más precisos respecto a este proceso.

A pesar de esta observación crítica referida a un tema discutido hoy entre los estudiosos, el libro de Frey merece una recomendación incondicional. No solo ofrece una síntesis juiciosa sobre cuestiones que han tenido un complejo desarrollo en el campo de los estudios joánicos a lo largo de los últimos cincuenta años, sino que contribuye a entender mejor la función que tuvieron y siguen teniendo los evangelios en la recuperación de la memoria de Jesús.

Santiago Guijarro

Paulo Nogueira, *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*, Paulus, São Paulo 2018, 152 pp.

Paulo Nogueira, profesor de ciencias de la religión en la Universidad Metodista de San Pablo (Brasil), es uno de los estudiosos más originales del cristianismo primitivo en América Latina, como muestra este breve pero significativo estudio sobre el cristianismo popular de los orígenes.

Influidos por los testimonios que han llegado hasta nosotros, sobre todo en forma de textos, los estudiosos sobre los orígenes del cristianismo se han centrado en las vivencias, los ritos y las creencias de los cristianos de las clases altas, pues fueron estos quienes produjeron la mayor parte de los textos que han sobrevivido al paso del tiempo. Sin embargo, la inmensa mayoría de aquellos primeros cristianos no pertenecían a los niveles más elevados de la sociedad, sino que procedían de las clases más populares. Estos otros cristianos, de los que apenas tenemos ecos, constituyen lo que Ramsay

MacMullen ha llamado la “segunda iglesia”, una iglesia que queda con frecuencia en la penumbra cuando se estudian los orígenes del cristianismo. Nogueira se propone hacer una incursión en esta forma de cristianismo analizando una de sus expresiones narrativas más características: los Hechos apócrifos de los apóstoles.

El cuerpo del libro consta de cinco capítulos, que pueden agruparse fácilmente en dos partes: una (caps. 1 y 2) dedicada a diseñar el marco metodológico del estudio, y otra (caps. 3-5) en la que se presentan estudios más particulares sobre textos concretos. Una breve introducción sitúa al lector, y una conclusión, igualmente breve, le ayuda a recapitular las principales aportaciones. El libro se completa con una lista de la bibliografía citada y un índice de materias.

Después de la introducción, en la que se resalta la necesidad de un estudio de este tipo ante la ausencia de trabajos sobre el cristianismo primitivo de corte popular, los dos primeros capítulos dibujan el marco metodológico. En el primer capítulo este marco se comienza a diseñar desde una perspectiva más general. En él se abordan, en efecto, cuestiones preliminares: la definición del cristianismo primitivo y su delimitación temporal, las fuentes y el enfoque metodológico. El autor adopta una perspectiva amplia, tanto en lo que se refiere a la delimitación, que coincide con el periodo preconstantiniano, como en lo que atañe a las fuentes, que necesariamente han de incluir todos los textos disponibles. Así mismo, confiesa que su perspectiva, al estudiar una pequeña parcela de estos textos, será la de la historia cultural. El capítulo segundo continúa el diseño del marco metodológico situando el estudio que va a realizar en el marco de una comprensión del cristianismo primitivo como religión popular del Mediterráneo. Como he señalado antes, se trata de una voz silenciada; una voz –insiste Nogueira– que no debe considerarse marginal, pues representa la vivencia de muchos seguidores de Jesús en aquellos primeros siglos. Las prácticas, los espacios vitales y las expresiones de esta vivencia del cristianismo es lo que el autor se propone explorar en los capítulos siguientes, analizando tres ejemplos de una de sus múltiples expresiones, la narrativa.

Los tres capítulos que configuran la segunda parte del libro están dedicados, en efecto, a estudiar tres relatos, tres de los llamados Hechos apócrifos. Se trata de relatos que en cierto modo imitan la forma de los Hechos de los apóstoles canónicos, pero que son en realidad relatos muy diferentes en su forma y en su propuesta. Cada uno de estos capítulos estudia un tema particular en un texto. Así, el tercero está dedicado a analizar la forma, las posibilidades y el enfoque de las narraciones simbólicas en los Hechos de Pablo; el cuarto se concentra en el estudio de los milagros en los Hechos de Juan; el quinto, en fin, explora el papel que desempeñan los monstruos y lo

grotesco en los Hechos de Juan. Aunque cada uno de estos estudios puede leerse por separado, la lectura seguida de los tres le propone al lector una progresiva salida desde lo habitual y lo conocido hacia lo desconocido y lo nuevo. Desde el estudio de la narración folklórica en los Hechos de Pablo y Tecla, que puede hacerse con recursos y claves utilizadas para estudiar otros relatos, se pasa al estudio de los milagros y su capacidad para imaginar de otra forma el lugar de los cristianos de clase baja en un mundo rígidamente estratificado, abordando al final la difícil tarea de comprender el sentido de lo monstruoso y grotesco, para la que ya no valen los recursos para estudiar la literatura más convencional.

La conclusión resume los principales resultados, subrayando el esfuerzo que se advierte en estos textos por ordenar el mundo de otra forma. Todo en ellos tiende a este fin. Desde la elección de los protagonistas, que no son héroes ni personajes ilustres, hasta la expresión literaria que incorpora nuevas formas y nuevos lenguajes. El autor reconoce que ha hecho una primera incursión en el tema, parcial y limitada, pero también representativa; y anima a otros a continuar por esta misma senda estudiando otras expresiones del cristianismo antiguo en cuanto religión popular del Mediterráneo.

La novedad del enfoque, así como la escasez de estudios sobre estas expresiones populares del cristianismo de los orígenes, hace muy recomendable la lectura de este libro; será una lectura agradable, pues está bien escrito. Por otro lado, su naturaleza de propuesta inicial, que el autor subraya varias veces, invita a una lectura creativa, que provoca la reflexión y estimula a indagar en esta dirección. Estamos, en efecto, ante un campo de estudios muy prometedor, en el que hay tareas pendientes, tanto en lo que se refiere a la catalogación de las fuentes relevantes (no solo textos, sino también pinturas, inscripciones, amuletos...), como en la definición del marco metodológico, que permita comprender y explicar la gramática de la cultura popular. En este sentido, es de capital importancia definir con precisión qué es lo que se entiende por cultura popular en el mundo antiguo. Los estudios sociológicos ayudan poco, pues se refieren sobre todo a la cultura popular de las sociedades industrializadas. De más ayuda son, sin duda, los estudios sobre la cultura popular en Roma (Toner, Morgan), que el autor utiliza con muy buen criterio. En todo caso, la salida que propone este estudio es una invitación saludable para abandonar los 'espacios de confort' en que con frecuencia se sitúan nuestros estudios sobre los orígenes del cristianismo.

Santiago Guijarro

Santiago Guijarro, *El cristianismo como forma de vida. Los primeros seguidores de Jesús en Ponto y Bitinia*. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 157), Ediciones Sígueme, Salamanca 2018, 189 pp.

En esta obra excelente Guijarro sigue desarrollando su estudio de la expansión de la fe y las comunidades cristianas a lo largo del Imperio romano de la que ya escribiera en su obra *La primera evangelización en los orígenes del cristianismo* (2016), que se centra en la generación apostólica (30-70 d.C.), y a la que sigue la presente que se centra en la paciente obra que llevara a cabo la siguiente generación (70-110 d.C.), una generación anónima que fue sin embargo decisiva para el devenir del cristianismo y que “tuvo ante sí la difícil tarea de consolidar esta prodigiosa expansión” (14).

Para ello se centra en dos textos que el público más versado conoce bien: la *Primera carta de Pedro (CPe)* y la *Carta de Plinio el Joven a Trajano (CPlj)*. Ambas cartas quedan unidas por dos elementos que, a pesar de no forzarse para crear falsas expectativas, proveen una visión más amplia y diacrónica de los orígenes y arraigo del movimiento cristiano en el Ponto y Bitinia. Para ello Guijarro se sirve de la categoría del *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu, que le sirve para explicar el complejo proceso por medio del cual ciertas creencias y expectativas, un determinado sistema de disposiciones que se estructura socialmente, se configura de forma social y se vuelve una “segunda naturaleza”, asumida no solo en un sistema de valores y creencias concretos, sino en la práctica diaria, la etapa más difícil de consolidar, como explicará más adelante. Estos dos textos proveen visiones diferentes y al mismo tiempo complementarias, una desde “dentro” (*CPe*), que se podría denominar *emic*, y la segunda (*CPlj*) como visión desde “afuera”, la perspectiva *etic*.

Si bien conocemos con seguridad la fecha de *CPlj* (111-112 d.C., en una ciudad del Ponto), no podemos decir lo mismo de *CPe*, pero podemos ubicarla unos 15 a 30 años antes que *CPlj*. Por el testimonio de ambos documentos se puede afirmar que el cristianismo estaba arraigado y convirtiéndose en una forma de vida distinta al statu quo y que de alguna forma “tenía nombre propio” (38), ya que llamarse “cristianos” se refiere a una diferenciación intragrupal.

El primer capítulo propone una breve presentación de la generación subapostólica y trata de describir la ingente tarea que se llevó a cabo en estas décadas. El segundo capítulo se centra la región del Ponto y Bitinia, a la que no parece que alcanzara la misión paulina (cf Hch 16,7) y parece más lógico enlazarla con cristianos procedentes de Roma vinculados a Pedro (40). Esta región parece acoger

una gran variedad étnica y social, de manera que no es útil hacer generalizaciones y el acercamiento más seguro es por medio de las cartas. Lo que sí parece claro a la luz de ambos escritos es que los cristianos de esta región sufrieron presiones tanto a nivel como social (*CPe*) como estatal (*CPlí*). Es de agradecer que ambos textos aparezcan traducidos en sus respectivos capítulos, con lo que el lector siempre puede comprobar lo que se está afirmando, sin tener que recurrir a la memoria.

El capítulo tercero provee algunas claves muy esclarecedoras para leer *CPlí*, pues dialogan con la lectura cristiana tradicional de la carta, algo sesgada, que determinó en gran medida la forma en que sería leída después. Nuestro autor sitúa la carta en el marco de la doble tarea que Trajano encomendó a Plinio: poner orden a las finanzas de la región y mediar entre ciertos conflictos que habían surgido con las autoridades. Esta doble encomienda explica la intención retórica de la carta que Guijarro sabe bien como navegar (56-61). Esto es importante y refleja cómo Plinio entendía el movimiento cristiano como un espectador desde afuera del mismo. Parece que la *CPlí* tiene interés en vincular a los cristianos con las asociaciones, definiendo el movimiento como una *superstitio* perversa y, en último término, defendiendo que su forma de proceder legalmente había sido la más adecuada.

Llama la atención que, siguiendo una lógica diacrónica, se comience con el comentario a *CPlí* y no *CPe*, pues La Primera carta de Pedro es anterior a la carta de Plinio, pero parece que Guijarro quiere situarnos en lo más nuevo y de ahí volver sobre nuestros pasos, teniendo como objetivo de referencia la tercera generación (110-150 d.C.), tras el proceso de consolidación que tuvo lugar en la generación subapostólica. No estoy seguro que esta estrategia sea la más acertada, pues desvirtúa, en mi opinión, la comprensión de *CPe*, pues da la impresión de que ya sabemos el final de la película y eso roba algo de protagonismo a la carta en sí.

El capítulo que sigue se centra en la vida de los cristianos en esta región en tiempos de Plinio y señala los ritos semanales que estos seguían, a saber, la comida fraternal y los himnos “a Cristo como (su) dios”. Esto demuestra que estos cristianos tenían una cierta visibilidad social, una regularidad en su forma de rendir culto y, lo más importante, una práctica de vida derivada de tal forma de pensar (las creencias), pues hacían juramento de vivir de forma honesta. *CPlí*, sin embargo, nos revela también que algunos se habían echado atrás ante las presiones estatales. Es interesante subrayar el contraste que hace nuestro autor en cuanto a la comprensión de la religión desde el punto de vista romano y el que se

advierte en el movimiento cristiano, donde creencia y práctica van de la mano (89-92).

Con *CPlí* a la vista se pasa entonces al comentario de *CPe*, a través de la mirada de un observador interno, a lo que anteriormente nos referimos como la mirada *emic*. *CPe* refleja un estilo parenético (exhortativo) que intenta reforzar en los remitentes de la carta un comportamiento adecuado a los ritos y a las creencias incluso ante las amenazas sociales que experimentan al llevar a cabo este nuevo estilo de vida. En su descripción de la carta, Guijarro se centra en ciertos términos que denotan esta novedad de vida, “conversión”, etc., que llevan ahora a un estilo de vida coherente (“conducta”) con ello. Estos cristianos sufren la estigmatización de la sociedad, lo que conlleva un sufrimiento que se percibe de formas diversas en personas diversas. Ante tales amenazas surge la tentación de abandonar la fe, como ya vimos que se daba en tiempos de *CPlí*, y como consecuencia se delinean formas de resistencia hacia la sociedad de forma creativa. Por un lado, se anima al sometimiento a la cultura del entorno, sin romper completamente con ella, a la vez que se les llama a resistirla, pues se exhorta a hacer del amor/temor a Dios bandera del movimiento, con todo lo que eso conlleva (el nuevo *habitus* de “hacer el bien”). Estas estrategias se definen de forma clara en la carta, que usa de diversos registros del lenguaje como forma de resistencia. De una parte, se usa en público el lenguaje oficial a la vez que se éste camufla un discurso oculto y que se puede descubrir en la carta. Nuestro autor se fija finalmente en dos grupos específicos dentro del movimiento, las esposas casadas con no cristianos y los amos, para demostrar cómo *CPe* lleva esto a cabo (152-158), por medio de una llamada a la transformación social desde dentro.

El último capítulo nos vuelve a llevar al núcleo del interés de este libro, cómo las creencias y los ritos devienen en una transformación del *habitus*, la etapa más compleja de llevar a cabo en cualquier movimiento. Concluye Guijarro afirmando que este nuevo estilo de vida se convierte en la mejor herramienta de misión en *CPe*. No es este un *habitus* meramente de “personas buenas”, sino que contiene un germen de resistencia, pues confronta el *statu quo* aunque lo haga de forma velada.

Esta corta obra es un buen ejercicio de lectura de diversas fuentes, cristianas y paganas, que abre una ventana a una región que quizás no ha sido lo suficientemente estudiada.

Sergio Rosell Nebreda

Juan Pablo García Maestro, *La opción misionera renovará la Iglesia*, San Pablo, Madrid 2018, 222 pp.¹

El propio autor en la introducción y, previamente, Francisco José Andrades Ledo en el prólogo, presentan la estructura y el contenido del libro. En nueve capítulos se proponen nueve ámbitos a los que atender de modo nuevo para que la Iglesia sea más evangelizadora hoy: La identidad de la evangelización, la Biblia como su fundamento, el modelo de *Evangelii Gaudium*, el tránsito hacia una parroquia misionera, la religiosidad popular, la liturgia, la catequesis, lo social, la familia.

Ya en la introducción se sostiene que el Evangelio aún no se ha realizado en nuestro mundo y en nuestras culturas, pese a haber sido anunciado. Desde *Evangelii Nuntiandi* hasta *Evangelii Gaudium* se nos recuerda que la misión evangelizadora aún está pendiente.

Evangelizar no consiste en esperar a que alguien venga a encontrar el Evangelio, sino en ir a donde está la gente y donde tienen sus intereses vitales para proponer ahí la Buena Noticia. Más aún, evangelizar no es *pronunciar* el Evangelio, sino *practicarlo*. No obstante, el proceso evangelizador consta de tres momentos: el anuncio del Evangelio, su aceptación y su práctica. Ahora bien, para que el Evangelio anunciado sea aceptado ayuda mucho la coherencia de los hechos. Las obras del sujeto evangelizador (de la Iglesia) clarifican y verifican lo que anuncia. Así pues, la evangelización consumada consiste en una praxis evangélica consciente; por parte de quien la recibe, desde luego, pero también por parte de quien la ofrece.

Hay síntomas serios que cuestionan que la sociedad haya sido evangelizada en las últimas décadas. En muchos ámbitos pastorales “la evangelización” consistió más en una proclama teórica que en la práctica de programas evangelizadores operativos. La Iglesia tiene mucho que ofrecer, no todavía, sino precisamente hoy tanto a una sociedad cada vez más increyente como a los nuevos buscadores de todo tipo de espiritualidades.

Recuerda el autor que “el modelo evangelizador” ya es nuevo y así hemos de comprenderlo: ha dejado de ser eurocéntrico para asumir un policentrismo no sólo cultural o ideológico sino, fundamentalmente, eclesial. El autor postula esta evangelización misionera mediante la invitación “a ser audaces y creativos en esta tarea de repensar los objetivos, las estructuras, el estilo y los métodos

¹ Esta reseña debería haber sido publicada en el último fascículo del año 2018.

evangelizadores en las propias comunidades”, que nos hace Francisco en *Evangelii Gaudium* 33.

Una Iglesia misionera es abierta a todas las personas, a las cuales el Evangelio que ofrece puede serles útil no mediante proselitismo, sino mediante la atracción que genera la fuerza y la experiencia del amor concreto.

El modelo evangelizador que propone *Evangelii Gaudium*, desde el cual se construye esta obra, no es la última ocurrencia del último papa, sino que consiste en esa determinante opción misionera para “que el Evangelio tenga una real inserción en el pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia” (EG 95). En esto consiste la novedad de este modelo: no en asumir una estrategia pastoral “a la desesperada”, como último recurso para que la Iglesia sea relevante hoy, sino en asumir su proyecto primigenio y auténtico; es decir, concebirse y realizarse como el instrumento eficaz que transmite la experiencia del Reino como Buena Noticia de verdad y así suscita la posibilidad del encuentro personal con Jesucristo.

La misión evangelizadora de la Iglesia es universal, está destinada a todas las personas, pero tiene unos destinatarios privilegiados: los pobres, despreciados y olvidados. Sólo desde “una cercanía real y cordial podemos acompañar a los empobrecidos adecuadamente en su camino de liberación (pp. 68-69). “¿No sería este estilo la más grande y eficaz presentación de la Buena Nueva del Reino?” (EG 199).

Haciendo una lectura crítica de los enfoques que contiene el libro, quiero mencionar la denominada *religiosidad popular*, que trata en el capítulo quinto. Mi reparo no va destinado hacia el autor, sino que proviene, fundamentalmente, de la ambigüedad semántica del término. Con la misma expresión nos referimos a realidades bien distintas en latitudes sudamericanas o mediterráneas, por un lado. Y por otro, dado que el autor sigue a EG, la misma exhortación puede llevarnos en esto a confusión. Las variadas expresiones de la religiosidad popular ¿de verdad son el resultado de un encuentro y diálogo entre la fe cristiana y la cultura del pueblo? (p. 107). ¿O son, más bien, desencuentro y monólogo?

Aquí la obra incorpora dos planteamientos disímiles. Porque si “la religiosidad popular es un punto de partida para una nueva evangelización”, como afirma el Sínodo de Obispos de 1974, ¿cómo subraya *Evangelii Gaudium* (70, 122-126) la fuerza evangelizadora de esta piedad popular? ¿En qué quedamos? ¿Es punto de partida para empezar a evangelizar o contiene densidad evangelizadora en sí misma? Asumo que esta contradicción, como sostiene el autor, sólo

será resuelta reorientando toda religiosidad popular desde y hacia “la espiritualidad del seguimiento de Jesús” (p. 116).

Y, entre los múltiples elogios posibles, aplaudo y destaco el capítulo octavo, el más largo de toda la obra. En él se realiza un magnífico alegato de la dimensión social de la fe, tan ineludible y valiosa en sí misma, como necesaria y fructuosa para la misión evangelizadora. Resalto el contenido de este capítulo porque convengo con el profesor García Maestro en que “a pesar de la insistencia del Magisterio de la Iglesia de que la nueva evangelización debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la DSI (SRS 44, CA 5, CV 15), sin embargo, se sigue constatando hasta hoy el poco interés por esta disciplina” (p. 160).

La realidad histórica se desarrolla en los escenarios cultural, social, económico y político (sin obviar el escenario de la ecología integral). La Iglesia ha de llevar a esos escenarios el Evangelio del Reino, para que en todos ellos se desarrolle en dignidad cada persona. Tras las correspondientes fundamentaciones bíblica y teológica del compromiso social de los cristianos, el autor resalta los retos que emergen de la inseparable vinculación entre evangelización y promoción de la justicia, siempre del lado de las víctimas y de los excluidos. La justicia social adquiere estatuto teológico.

Una obra estimulante en orden a renovar tanto la Iglesia como la sociedad, mediante opciones y acciones auténticamente misioneras y evangelizadoras.

El profesor García Maestro no sólo explica teología pastoral, sino que viene empeñando su vida en enseñar una eclesiología práctica. Por ello ofrece siempre, y esta obra es otro exponente de ello, unos principios eclesiológicos en sintonía con Jesucristo, que es su Fundamento, así como unas propuestas eclesiales en coherencia con su finalidad, que consiste en ofrecer al mundo el Evangelio de Reino mediante una praxis significativa y operante.

José Ramón Pascual García