

aclara cómo en la mentalidad de aquella época había una tendencia a atribuir a Dios directamente lo que es producto de las «causas segundas». Esto puede llevar a atribuir a Dios castigos y crueldades, que son más bien los efectos destructivos que el propio mal moral provoca en los hombres y en la naturaleza. Dios no castiga, sino que es el mal el que lleva consigo su propia penitencia. Igualmente el libro da respuesta a un cierto rechazo que el Apocalipsis podría provocar en el mundo cultural del feminismo.

Pero sobre todo, como el mismo título del libro indica, el autor pretende corregir la falsa impresión de miedo que el Apocalipsis puede producir en sus lectores. El libro no se escribió para asustarnos, sino como libro de consolación para cuantos tienen que sufrir en este mundo lo inhumano de un régimen bestial, que ya ha sido derrotado por la muerte del Cordero. Se trata de un libro para alentar nuestra esperanza en la victoria de Cristo, una victoria que ya ha tenido lugar en la cruz, y cuyos efectos se van desplegando a lo largo de la historia.

Yves Saoût nos recuerda que el Apocalipsis no es primeramente un tratado de escatología, sino de cristología. Por encima de la sangrienta historia de nuestro quebrantado mundo, el autor alza su mirada al trono donde está sentado el Cordero inmolado, que es quien abre los sellos para descifrar el libro de nuestra historia.

Personalmente he echado de menos una mayor atención por parte del autor a las cartas dirigidas a las siete Iglesias. Quizás haya descuidado esta parte del Apocalipsis por parecerle más fácil y para concentrarse en aquellas otras partes que necesitan más clarificaciones, pero creo que un capítulo dedicado a estas cartas podría haber ayudado mucho al lector a descubrir la dimensión eclesiológica y los aspectos más prácticos y comunitarios del Apocalipsis.

Pienso que la obra de Saoût será utilísima para predicadores, catequistas, o cristianos que quieren ilustrar su fe y su devoción y a quienes no les asusta adentrarse en el espeso bosque de símbolos y cifras del Apocalipsis, guiados de la mano de un exegeta que conoce tan bien la Biblia como el corazón del hombre de hoy.—JUAN M. MARTÍN-MORENO.

JACINTO NÚÑEZ REGODÓN, *El Evangelio en Antioquía, Gál 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2002, 324 pp.

Antioquía en el Orontes fue, según Hch 11,26, donde por primera vez los seguidores del Mesías Jesús, el Cristo, fueron llamados «cristianos». Esta forma de referirse a aquel incipiente movimiento mesiánico tiene probablemente que ver con la predicación a los gentiles, y la conversión de muchos, por parte de los misioneros cristianos venidos de la no lejana Chipre y Cirene (Hch 11,20). Lucas nos presenta a esta comunidad de Antioquía como la comunidad que envió a Bernabé y a Saulo-Pablo a la misión en Asia. No es, pues, extraño el sumo interés que tiene para el estudio de los orígenes cristianos el estudio de esta comunidad antioquena, de su historia y su teología.

Al estudio de aquella comunidad se dedica el libro que recensamos. Estamos ante la publicación de una tesis doctoral presentada en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, dirigida por R. Trevijano. Se trata, como el mismo autor dice, de un ejercicio de exégesis histórica, de un intento de situar el texto de Gal 2,15-21 en sus contextos históricos: el incidente de Antioquía y la crisis gálata.

La apuesta es valiente, pues no son pocas las dificultades de esta tarea. De ellas, no son las menores la parquedad de Pablo en lo que respecta a Antioquía; así como la disparidad entre los pocos datos que Pablo nos da y la narración de los acontecimientos que leemos en el Libro de los Hechos de los Apóstoles.

Hemos de felicitar al autor por este trabajo. En las páginas de este libro encontrará el lector abundante información sobre algunos de los momentos decisivos en la historia de la Iglesia primitiva. Habiendo recurrido a abundante y bien seleccionada bibliografía secundaria, el tratamiento que se hace de los temas es en muchas ocasiones un buen resumen de la investigación exegética reciente.

Vamos a recorrer algunos de los capítulos y posturas de este trabajo, añadiendo algunas notas a modo de comentario, a veces algo más críticas, sin restar nada al indudable valor del conjunto.

La exposición de los temas es clara. En algunos momentos desearíamos ver mejor formulado el hilo argumental que sigue este trabajo. Pongo un ejemplo: el objetivo del capítulo I no es sólo situar Gal 2,15-21 en su marco literario, como se dice en p. 29, sino demostrar que realmente a partir de 2,15 comienza una nueva unidad. El autor lo sabe, pero el lector sólo caerá en la cuenta de esto algunos capítulos más tarde. Dada la complejidad del tema, hubiera sido bienvenida alguna ayuda más que orientara al lector sobre el camino que está recorriendo.

Núñez Regodón no ha adoptado un método exegético único. Recurre, según las circunstancias, al análisis literario, a los principios de la retórica clásica, o a la crítica histórica mediante la comparación de fuentes. La combinación de diversos métodos es necesaria, dado el propósito del estudio. Una nota crítica: a algún lector acostumbrado a las distinciones de la retórica clásica, le sorprenderá ver que 2,15-21 es considerado en el contexto literario de la carta como una *peroratio* que forma parte de la *narratio* (p. 44). Parece difícil que sea ambas cosas a la vez, o al menos esto debería haberse explicado algo más.

En los capítulos I y II del libro estudia Gal 1-2, poniendo de relieve su estructura y desarrollo argumentativo. Los resultados de este estudio forman la clave de bóveda de este trabajo.

La cuestión principal estriba en identificar al sujeto implícito del verbo «sabemos» de 2,16. ¿Sigue siendo el «nosotros» de 2,15, que incluye a Pedro, a quien Pablo ha reprochado su «hipocresía» en los versículos inmediatamente anteriores, y junto con él también a los «judaizantes»? ¿O, por el contrario, en 2,16 hay un salto en el discurso?

En el primer caso, resultaría que Pedro y los judaizantes estarían, según Pablo, de acuerdo con las palabras sobre la justificación por la fe y no por las obras de la ley de Gal 2,16. En el segundo caso, esta teología de la justificación sería propia de Pablo, y quizás del cristianismo helenista de Antioquía.

En este punto el autor parece encontrar dificultades para justificar una decisión. En su análisis literario de Gal 1-2 (cap. I), opina que «el v. 15 continúa en forma de

reflexión, lo que, según Pablo, estaría doctrinalmente implícito en el reproche a Pedro» (p. 43), pues el v. 15 «no supone ninguna interrupción de escenario ni de auditorio. Es más, sólo tiene sentido si se aplica a Pablo, que está hablando, a Cefas [...] y a los otros judaizantes presentes» (p. 43).

En los capítulos siguientes se va algo más allá. El autor ha visto con claridad que para poder hablar de un «evangelio en Antioquía» es necesario comenzar la unidad en 2,15 y no antes: hay que separar las palabras dirigidas claramente a Pedro, del discurso que sigue sobre la justificación por la fe. En el versículo anterior 2,14 se verían reflejadas las palabras dirigidas a Pedro; a partir de 2,15 comenzaría más bien una «reflexión, en voz alta, que el apóstol hace al recordar el incidente» (p. 103), un «colorario, en forma argumentativa, del repaso autobiográfico que Pablo hace de sus primeros pasos como misionero» (p. 258).

El versículo 2,15 no contiene el discurso que Pablo pronunció ante Pedro y los presentes en aquella ocasión en Antioquía, sino que representaría la postura de los judaizantes de Jerusalén, aquellos «falsos hermanos» (Gal 2,4), probablemente de origen fariseo (Hch 15,5). El «nosotros, judíos de nacimiento, y no pecadores de los gentiles» sería sólo un ponerse en el lugar de los judaizantes (pp. 132-138), para responderles a partir de 2,16, haciéndose eco de una fe con rasgos propios de Antioquía.

Debo reconocer que me cuesta no ver en 2,15s la continuación del discurso dirigido a Pedro en Antioquía y, por tanto, un modo de argumentar de Pablo, partiendo de la salvación por la fe en Cristo, con el que aludía a lo que sería la fe común de todos los creyentes en Cristo. Sin embargo, los argumentos de Núñez Regodón son interesantes y merecen ser tenidos en cuenta.

El capítulo II se pregunta por la naturaleza y función del relato autobiográfico de Gal 1,13-2,21, que el autor acertadamente pone en la defensa del evangelio y de la legitimidad apostólica de Pablo, y en el interés por «equilibrar su comunión e independencia de los apóstoles de Jerusalén».

Los capítulos III y IV presentan una reconstrucción histórica de la situación de la comunidad de Antioquía, la difícil convivencia entre judíos y gentiles en una misma comunidad cristiana, y del incidente con Pedro. El libro de Hechos es usado sistemáticamente como fuente histórica fiable, en ocasiones con reservas. Se da crédito, por ejemplo, a la existencia del Decreto de Jerusalén (Hch 15,20.29; 21,25), a pesar de que Pablo ni lo menciona ni parece conocerlo, y de que no hay huella de él en el resto del NT (Ap 2,14.20.24 no supone ningún decreto, sino la polémica de origen judeocristiano en torno a la libertad para comer alimentos sacrificados en honor a los dioses). Este autor, sin embargo, lo considera histórico, aunque posterior tanto al encuentro de Jerusalén como al incidente de Antioquía.

Similarmente, la breve alusión de Gal 2,4-5 se ve como confirmación de Hch 15,1-2. De esta manera la razón que motivó el encuentro de Jerusalén fueron los problemas en torno a la circuncisión de los gentiles en Antioquía. Queda en penumbra la noticia de Pablo de que subió a Jerusalén «siguiendo una revelación» (Gal 2,2).

Para este autor el relato de Hch 15 enriquece la somera descripción paulina (Gal 2,1-10) del encuentro en Jerusalén. El Lucas narrador de Hch 15 otorga un papel protagonista a Pedro en la defensa del evangelio de la salvación por la gracia. Según el relato de primera mano de Pablo, fue él mismo y Bernabé quienes debieron de-

fender su evangelio ante una oposición fuerte, con el reconocimiento final, eso sí, de las «columnas» Santiago, Cefas y Juan. La actividad de Pedro como evangelizador de los gentiles, narrada en Hechos de los Apóstoles, no se corresponde con el reparto de misiones del que habla Pablo en Gal 2,8-9.

Para fundamentar la vinculación antioquena de la teología paulina, *El Evangelio en Antioquía* considera dignas de crédito las noticias de Hch (11,25-26; 13,1-4; 14,26) sobre la estancia de Pablo en Antioquía y su salida a la misión enviado por esta comunidad, hasta el punto de que la misión a los gentiles de Pablo estaba centrada en Antioquía (p. 87). La imagen que Pablo da de su misión es algo distinta. Pablo no menciona Antioquía hasta después del encuentro de Jerusalén. Su actividad misionera resulta bastante más independiente, sin estar vinculado a una comunidad concreta (Gal 1,11-12). Pudiera ser que, como mantiene Núñez Regodón, Pablo haya silenciado su relación con Antioquía como consecuencia de su ruptura con ella (p. 80). Otra hipótesis sería que Pablo, como ha hecho en 1,16-17, evita dar la impresión de que su evangelio está sometido a la autoridad de otros apóstoles.

En cualquier caso, la reconstrucción de aquellos sucesos que *El Evangelio en Antioquía* nos presenta es creíble, y sigue la tendencia de las últimas décadas, en las que el libro de los Hechos de los Apóstoles ha ido ganando en credibilidad histórica. Sin este libro sería imposible la reconstrucción histórica de los sucesos y de la fe de aquellas primeras comunidades.

La tercera parte del libro, capítulo V, se destina a un estudio exegético de Gal 2,15-21, donde el autor cree ver reflejada la respuesta desde la teología de la comunidad antioquena al énfasis en el cumplimiento de la ley que planteaban los judaizantes.

El capítulo VI investiga el origen de la antítesis entre Cristo y la ley en Pablo, concluyendo que «la idea de que la fe en Cristo ponía en cuestión el valor de la ley era patrimonio común del cristianismo helenista» (p. 259), ésta fue la razón por la que Pablo perseguía a estos helenistas. El acontecimiento decisivo de su conversión supuso para Pablo la convicción de que la salvación se jugaba sólo en la fe en Cristo: de ahí nació su evangelio a los gentiles libre de la ley. Las formulaciones teológicas de esta convicción se fueron fraguando más tarde, en el curso de su actividad misionera. A investigar esto se consagran los capítulos siguientes.

El capítulo VII busca identificar cuándo se introdujo el concepto de «justificación» (justificados no por la ley, sino por Cristo) en la antítesis entre ley y Cristo. En el capítulo VIII se estudia esta relación entre justificación y ley en Gálatas.

Al final del libro se echa mano de la distinción sugerida por otros autores entre «convicciones», «argumentos» y «formulaciones», para resumir las tesis del libro. Si la convicción de la antítesis entre Cristo y la ley proviene del momento de la conversión, «los argumentos a favor de la misión gentil y del abandono de la ley se desarrollaron en las comunidades helenistas y particularmente en la de Antioquía». La formulación de la antítesis empleando el concepto de «justificación» fue posiblemente posterior, como «fruto del conflicto personal de Pablo con los judaizantes».

Damos la bienvenida a este nuevo estudio de la colección *Plenitudo Temporis*, que pone de manifiesto la vitalidad de los estudios paulinos y el interés creciente por la vida, la teología y el contexto eclesial de una de las figuras más importantes, apasionantes y complejas del cristianismo.—FRANCISCO RAMÍREZ.