

Resulta interesante para el curioso lector el predominio del análisis formal, algo muy típico de nuestros vecinos galos, y en cambio la menor presencia de los variados contenidos. Puede, por tanto, resultar útil a quien se interese por esos aspectos. La modernidad del escrito es indiscutible, dado que, en ese análisis se emplean los métodos más recientes.—FEDERICO PASTOR-RAMOS.

JAMES D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh T & T Clark, 1998 XXXVI + 808 pp. 29 × 16 cms., ISBN 0-567-08598-8.

En las últimas décadas no han sido tan frecuentes como antaño las teologías paulinas globales. De ahí que todo esfuerzo por exponer más o menos sintéticamente ese tema haya de ser bienvenido. Sobre todo si se lleva a cabo con seriedad, calma y talante científico.

El Profesor Dunn es conocido por sus obras anteriores así como por su actividad en la *Studiorum Novi Testamenti Societas* de la que fue tesorero varios años.

La disposición formal del libro es clara y lógica: entre un prólogo en que se hacen las consideraciones normales de presentación y se expone la línea argumentativa y un epílogo-resumen-conclusión Dunn agrupa en siete largos capítulos los principales temas de la teología del Apóstol. Dios y ser humano, la humanidad acusada, el evangelio de Jesucristo, el comienzo de la salvación, el proceso de la salvación, la iglesia y ¿cómo deberían vivir los creyentes? son los respectivos títulos.

El autor toma Romanos como estructura base de su exposición, pero, como era de prever, en ocasiones ha de sobrepasar este esquema para dar cuenta de ciertos puntos de la teología de Pablo ausentes o menos presentes en esa carta. Desde luego esa opción es posible y aun defendible, pero ¿es la mejor para sintetizar el pensamiento de Pablo?

Quiero decir ya desde ahora que la versión de Dunn de la teología paulina es correcta y, cuando menos, merece ser tomada en serio y discutida. Las observaciones que siguen están escritas con intención de colaborar a un debate científico que profundice en el pensamiento de Pablo.

Dunn se sitúa en una corriente que en la actualidad goza de cierto predicamento entre no pocos especialistas: se trata de ver a Pablo lo más cercano posible a sus raíces judías. En ello se diferencia no poco de una visión tradicional que acentuaba los elementos de rompimiento que Pablo aportaba respecto al judaísmo, o a algún sector del judaísmo. Cuál de las dos perspectivas sea la más acertada depende, como es lógico, de los argumentos aportados.

Así dice que Pablo siguió en la religión de sus padres (716) o que su conversión no es el paso a una nueva religión sino a una nueva teología (179). Dunn entiende esta última afirmación en el sentido de que Cristo es la clave para comprender el plan de Dios sobre la humanidad y que el encuentro con Él implicó para el Apóstol un completo cambio de sus valores y Su persona se convirtió en su suprema pasión (181). Ambas afirmaciones parecen difíciles de armonizar, si pensamos en la religión como relación principalmente vital con un ser transcendente.

Uno de los puntos donde más se aprecia la actitud mencionada es el referente a la ley. En primer lugar Dunn no parte de Cristo para analizar la postura paulina ante la ley, lo cual obliga a analizar el concepto en sí mismo y no en relación al resto del pensamiento paulino. Es preciso recordar que la perspectiva cristológica es fundamental para acercarse a una relativa comprensión de la visión (o visiones) de Pablo acerca de la ley, tal como reconocen tantos autores recientes. Los textos paulinos más críticos o desfavorables a la ley son revisados por Dunn rápidamente y sin insistir en ellos (139-142); en especial Gal 3,10-14 no se estudia detenidamente, como el mismo Dunn reconoce de algún modo (375, nota 165). En general, al seguir más bien la exposición de Romanos, evidentemente la crítica negativa a la ley en Gálatas queda en su segundo plano, sin que se ofrezca una síntesis completa de las posturas paulinas en ambas cartas. Dunn piensa que la ley es, sobre todo, el signo de distinción del pueblo judío respecto a los otros (enfoque en gran parte procedente del análisis sociológico) (353), que las obras de la ley son señal del *covenantal nomism* (terminología de Sanders) (354-366), que era una fase incompleta en el plan de Dios (145-147). En términos generales busca todos los apoyos posibles para defender la continuidad con el judaísmo y disminuir el contraste (cfr. 347ss.) De ahí que, según él, la crítica de Pablo a la ley es relativamente suave (155, 159-161), ciñéndose sobre todo al hecho de que, tras la revelación de Cristo, ha quedado obsoleta y que ya no es privilegio de Israel (515). El fallo del pueblo ha consistido en no apreciar que es preciso comprender la ley en términos de fe y en relación con Cristo (514).

Evidentemente no faltan razones para defender esta posición «pro-judaísmo» y hasta es posible que, en alguna medida, responda a ciertos aspectos de la subjetividad histórica de Pablo, pero es menos relevante para el lector actual, porque, básicamente, se trata de una cuestión histórico-exegética. Por otra parte —y esto es mucho más serio para un cristiano— la novedad de Cristo no queda tan resaltada, cosa que el mismo autor parece percibir un tanto y se esfuerza por corregir de alguna manera hacia el final de la obra (722-737), porque, de prolongarse esta línea, cabría preguntarse cuál es el sentido final de Jesucristo y su obra salvadora. En lo referente a Pablo ese enfoque no da razón suficiente del típico apasionamiento paulino por la persona y obra de Cristo, cuya relevancia quedaría bastante reducida a cuestiones relativamente coyunturales o más secundarias, aun cuando Dunn se esfuerza por evitar esa impresión (cfr. p. ej. 379 sobre Justificación por la fe). A mi modo de ver esta es la dificultad mayor que surge ante este tipo de interpretación de la teología paulina como he dicho no exclusiva, ni mucho menos, de Dunn.

Pese a dedicar a la figura de Cristo todo el largo capítulo 4 (163-315) tengo la impresión de que, en relación con el gran volumen de la obra, esta cristología paulina hubiera podido desarrollarse más. Así Fil 2,6-11 no sólo es utilizable para hablar de la preexistencia sino también para comprender la concepción paulina acerca de la encarnación.

En ciertos aspectos la visión de Dunn es más teológica que cristológica. El hecho de comenzar hablando de Dios y la humanidad es significativo. Evidentemente Dios está en la base toda la religiosidad y reflexión paulina, pero más bien como algo fundamental y previo y menos característico del Pablo cristiano. Si esta apreciación es cierta se comprendería mejor la visión acerca de Israel y su relativa conti-

nuidad en la concepción paulina tal como Dunn la entiende y que aparece cuando trata de Rm 9-11.

En cuanto al acontecimiento salvífico central, Dunn separa un tanto Muerte y Resurrección de Cristo con la típica insistencia de ciertas tradiciones en la teología de la cruz, aunque sin exagerarla (235). Menos de acuerdo estoy con la presentación de la Muerte de Cristo como sacrificio (212-223) en la teología paulina. Como tantos otros intérpretes cuando aparece el sentido de alteridad benéfica de la Muerte de Cristo, el «por», tiende a entenderlo en sentido sacrificial, lo cual está por probar. Es posible, en efecto, como he procurado mostrar en otros momentos, comprender la dimensión salvadora de la muerte (y resurrección) de Cristo sin apelar a la explicación estrictamente sacrificial. La exposición de Dunn acerca de la muerte de Cristo como sacrificio expiatorio se basa en que Jesús muere como representante de la humanidad adámica y que, de ese modo, destruye lo que de pecado hay en el hombre y la mujer, lo cual equivale a una expiación (223). Sinceramente dudo de si esa es la explicación más convincente sobre el valor salvífico de la muerte de Cristo.

Es, en cambio, positivo el subrayar que Pablo emplea muchas metáforas para explicar la significación de la muerte de Cristo (231); en efecto a veces se olvida que términos como «redención» son realmente metafóricos.

En la misma línea de pensamiento, al tratar de la condición salvada del ser humano no se puede sino estar de acuerdo con Dunn cuando dice que Pablo habla de ella mediante imágenes (vg. 328-333, 410, 416 y ss). Sólo que, a mi modo de ver, sería importante subrayar más todo el vocabulario de filiación como uno de los más importantes para poner de relieve la transformación acontecida. Dado que se afirma muy convincentemente la participación del cristiano en Cristo y en su vida (390-412), resulta más extraño que no se utilice más este vocabulario, como el propio Pablo hace, que es uno de los más adecuados a tal fin.

Por el contrario es muy significativo el que hable de la justificación en su carácter relacional (vg. 344), pero puede concederse a este carácter una profundidad en cuanto a la transformación que produce en el ser humano aún mayor de lo que Dunn hace.

Con los presupuestos mencionados es fácil suponer que Dunn apenas insiste en la libertad de la ley (388) como descripción de la condición fundamental del ser humano en Cristo y que, cuando la menciona, la coloca entre los rasgos del «todavía no» (653). Más bien prefiere «salvar» todo lo posible del sentido de la ley, tanto en la economía salvífica como para la conducta ética (631-632).

Quizás —y esto es una apreciación más personal— Dunn insista menos en la escatología realizada, a cuyo ámbito pertenecería más la situación del ser humano como hijo, por sus insistencia en los aspectos negativos de la humanidad, muy en la línea de los primeros capítulos de Romanos, pero probablemente no acorde del todo con el pensamiento paulino integral, especialmente si se entienden esos primeros capítulos no exactamente como una descripción histórica —cosa que en algunos momentos parece hacer Dunn— sino de otra manera más en consonancia con el contexto global. Uno comprende porqué Dunn habla más de los «comienzos de la salvación», pero quizás no sea la mejor formulación si nos atenemos a textos de la propia carta a los Romanos como 8,29-39, que, pese a estar en la carta que se toma como esquema, no recibe, en mi opinión, toda la consideración que merece.

La sección dedicada al Espíritu (413-441) es realmente feliz, es decir, muy según el pensamiento paulino. Tema a menudo demasiado olvidado. En concreto resulta atrayente la relación entre libertad y filiación por un lado y Espíritu por otro (436-437).

Hay secciones sobre la iglesia, ética paulina más «convencionales», aunque ciertamente correctas y aprovechables plenamente, con la restricción de que la función concedida a la ley (631-634) es coherente con la valoración positiva de este elemento expuesta más arriba. En cambio la integración del bautismo en el proceso de la fe, relativizando un tanto el rito mismo y acentuando el don del Espíritu como lo que realmente cambia al ser humano (453) es muy sugerente.

No se trata aquí de pasar revista a todos los muchos aspectos positivos que la obra tiene (tratamiento de la antropología unitaria paulina, escatología, etc.) o de otros puntos debatibles («kauchêsis» poco desarrollada, aceptación de Colosenses como auténtica, exégesis excesivamente detallada en algunos momentos...), sino de repetir que el libro vale la pena y resulta interesante por muchos motivos.—FEDERICO PASTOR-RAMOS.

MANUEL ALCALÁ, S.J., *Los evangelios de Tomás, el Mellizo, y María Magdalena*, Mensajero, Bilbao, 1999, 205 pp., ISBN 84-271-2266-7.

La editorial Mensajero nos ofrece, dentro de su colección «Teología», este nuevo volumen, en el que Manuel Alcalá pone al alcance del lector medio una edición en español de los dos textos apócrifos coptos mencionados en el título, acompañados de un comentario y de un estudio introductorio, breve pero suficientemente riguroso. El llamado «evangelio de Tomás» es en realidad una colección de 114 «dichos» atribuidos a «Jesús el viviente» y supuestamente recogidos por Tomás el apóstol. Fue descubierto en 1945 en una cueva de Nag Hammadi (Alto Egipto), causando gran sensación en el mundo científico; su principal interés radica en sus numerosos paralelos con los evangelios sinópticos, aunque la obra en su conjunto muestra una comprensión muy diferente del misterio de Jesús, claramente relacionada con el ambiente gnóstico en que se fijó y transmitió este «evangelio». El segundo de estos apócrifos, conservado sólo fragmentariamente, fue hallado también en Egipto a finales del siglo XIX; mucho más distante del espíritu de los evangelios canónicos y más marcadamente gnóstico, María de Magdala aparece en él como prototipo de la mujer «iluminada», depositaria de revelaciones ocultas del Señor.

La parte más extensa del libro de Alcalá está dedicada al «evangelio de Tomás». Se expone primero el contexto en que fue hallado el manuscrito y se pasa revista sumariamente a los principales problemas planteados por la obra: datación, fuentes, relación con los evangelios canónicos, posibles aportaciones al estudio de la «cuestión sinóptica» (¿tenemos en este «evangelio» una forma más primitiva de los «dichos» de Jesús que la transmitida en Marcos, Mateo y Lucas?), trasfondo teológico y vinculación con la doctrina esotérica propia de la «gnosis» cristiana. A continuación se incluye el texto completo, en traducción española, seguido de un comentario pormenorizado de cada uno de los 114 «dichos», comentario que el autor parece consi-