

## RESEÑAS

Küng, Hans. <i>Proyecto de una ética mundial</i> (Daniel Plenc) .....	91-93
Dawn, Marva J. <i>The Sense of the Call. A Sabbath Way of Life for Those Who Serve God, the Church, and the World</i> (Raúl Quiroga) .....	93-96
Frey, Jörg; Daniel R. Schwartz y Stephanie Gripenrog, eds. <i>Jewish Identity in the Greco-Roman World</i> (Victor M. Armenteros) .....	96-100
Piñeiro, Antonio. <i>Los apocalipsis: 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos</i> (Daniel Plenc) .....	100-103

*Proyecto de una ética mundial*, por Hans Küng. 6ª ed. Trad. por Gilberto Canal Marcos. Madrid: Editorial Trotta, 2006. Pp. 174. ISBN 84-8164-874-4. \$ 75,00.

El teólogo suizo Hans Küng, pensador notable de este tiempo, vuelca en *Projekt Weltethos* de 1990, su trabajo docente en teología ecuménica en Tubinga, el impacto perdurable del concilio Vaticano II, del cual participó como perito y su prolongado estudio de las religiones mundiales.

Basta leer el párrafo inicial de la introducción para encontrar la propuesta temática y organizativa del libro: “Imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones” (p. 9). El capítulo final repite las tres ideas (p. 167) que dan título a las tres secciones de la obra.

El autor cree en la necesidad de una ética para toda la humanidad, la que denomina “un talante ético fundamental”; no en una religión unitaria (p. 10), pero sí en un programa que involucre a la diligencia política y económica. El trabajo se propone como un texto programático orientado a la necesidad de una ética global.

La primera sección se titula “No hay supervivencia sin una ética mundial (Por qué necesitamos un talante ético global)”. En ella se refiere a la posmodernidad como un cambio de paradigma, que supera los programas sin futuro y las ideologías de la modernidad. Pero subraya la necesidad democrática de un consenso básico, con un mínimo de valores, normas y actitudes comunes; una conciencia planetaria o global, que tenga al hombre como objetivo. Küng favorece una coalición y colaboración incluso entre creyentes y no creyentes para el logro de una ética planetaria, a fin de alcanzar un consenso básico “con respecto a determinados valores, normas y actitudes” (p. 58). Valora las religiones por su posibilidad de ofrecer un fundamento de la moral y presentar exigencias éticas con una autoridad superior. A su entender las religiones del mundo poseen la perspectiva ética del bien del hombre y coinciden en grandes preceptos. Suelen evitar los extremos del libertinismo y el legalismo, tener un sentido de totalidad y compromisos especiales. Más que libertad, igualdad, fraternidad, coexistencia, productividad y tolerancia, el mundo posmoderno exige justicia, pluralismo, hermandad, paz, solidaridad con el medio ambiente y ecumenismo.

La segunda sección se denomina “No hay paz mundial sin paz religiosa (Un camino ecuménico entre el fanatismo y el olvido de la verdad)”. Küng muestra que la guerra y la paz son el doble rostro de las religiones y por lo mismo desafía a las religiones a reconocer la responsabilidad que les compete con la paz mundial. A su entender, el nudo gordiano se encuentra en la cuestión de la verdad. La paz interreligiosa sólo es posible tras la clarificación del problema de la verdad. En este contexto, el aislamiento, la indiferencia y el abrazo se proponen como estrategias sin salida. Los puntos de vista del exclusivismo y el relativismo son igualmente inaceptables. El autor habla más bien de la autocritica como presupuesto de una estrategia ecuménica. La idea central es utilizar lo humano (su dignidad) como criterio ecuménico fundamental, mientras se conservan la apertura al diálogo y la firmeza, aceptar la verdad de otras religiones sin pérdida de la propia identidad o “apertura al diálogo dentro de la firmeza” (p. 129).

La tercera sección se llama “No hay paz religiosa sin diálogo entre las religiones (Prolegómenos para un análisis de la situación religiosa de nuestro tiempo)”. Afirma que no hay diálogo religioso sin investigación sobre los fundamentos. Küng deja atrás las filosofías de la historia de G. F. W. Hegel, Oswald Spener y Arnold Toynbee, ante una época posmoderna que es policéntrica, transcultural y multirreligiosa. El proyecto del autor se orienta a la aplicación de la teoría de los paradigmas (desarrollado por Thomas S. Kuhn) a las grandes corrientes religiosas. Es decir contemplar las religiones como realidades vivas y dinámicas (p. 153). Las tres grandes corrientes religiosas actuales (las proféticas, místicas y sapienciales) responden a las cuestiones fundamentales del hombre y muestran un camino de salvación. En la teología ecuménica se busca un entendimiento religioso y una colaboración para la paz, especialmente entre las religiones proféticas (judaísmo, cristianismo e islamismo). Esa paz no sería el resultado del sincretismo, sino de la autorreforma, de la autocritica, para la tolerancia. “Nuestro objetivo final no es una religión unitaria, sino más bien una auténtica pacificación entre las religiones” (p. 161). Para el diálogo interreligioso en la posmodernidad impera un paradigma ecuménico, un diálogo con todos, a todos los niveles.

Küng es abierto y osado. No encubre su vocación ecuménica y su sesgo heterodoxo. Defiende la pluralidad religiosa. Sin embargo, al proponer la uniformidad básica de una ética mundial, insiste en la necesidad de “alguna clase de normas, valores, ideales y fines obligatorios y obligantes” (p. 10). No se refiere a normativas nacionales o regionales, sino a “normas éticas universalmente obligantes” (p. 43). Tampoco existe un reconocimiento de la distancia que media entre la tolerancia y la libertad. El autor afirma que el Estado libre y democrático “debe tolerar la diversidad de religiones y confesiones, de filosofías e ideologías” (p. 45), aunque habla luego del respeto por “la libertad de conciencia y religión” (p. 45). Desde sus raíces en el catolicismo, Küng reconoce la necesidad de la autocritica, sin mostrarse totalmente objetivo al reprochar a la Reforma protestante su reluctancia hacia el progreso (p. 55). Es evidente que el libro se orienta a una ética minimalista y omniabarcante, sin que se esclarezcan sus postulados concretos ni la instrumentación fáctica de su obligatoriedad. El esfuerzo intelectual es loable y honesto, al mismo tiempo que insuficiente para que pueda aplicarse

con algún resultado previsible. El libro cuenta con una tabla de contenido y con un índice general detallado al final (Pp. 169-174), sin una bibliografía final, aunque con nutridas notas de pie de página.

Más allá de las limitaciones expuestas, la obra resulta de interés para los estudiosos de la ética, del ecumenismo y de las religiones comparadas. Es una plataforma para otras contribuciones sustanciales en el campo del estudio de las religiones.

Daniel Plenc

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*The Sense of the Call: A Sabbath Way of Life for Those Who Serve God, the Church, and the World*, por Marva J. Dawn. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2006. Pp. xii+315. ISBN-13: 978-0-8028-4459-0.

La teóloga Marva J. Dawn es una erudita con cuatro maestrías y un Ph.D. en Ética Cristiana y Escritura graduada de la Universidad Notre Dame, USA (1992). Es también una profesora apreciada por su labor docente y una predicadora reconocida mundialmente capaz de hablar a personas de todas las edades. Es autora de numerosos artículos y de más de 20 libros, varios de ellos premiados y reconocidos mundialmente, traducidos al chino, coreano, portugués y otros lenguajes. Una obra semejante a la reseña de la autora es *Keeping the Sabbath Wholly: Ceasing, Resting, Embracing, Feasting* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989). Su sitio web es <http://www.marvadawn.org/>.

*The Courage to Be God's Servant*. En este capítulo, Dawn presenta las bases sobre las que debe sustentarse el ministerio de los creyentes con respecto de Dios, la iglesia y el prójimo. Es importante mantener una correcta comprensión de la tríada novotestamentaria juicio, epifanía y reino. Especialmente, que la conciencia de que el reino de Dios está presente, aquí y ahora, implica una actividad pastoral comprometida con el pobre, el necesitado y que, de ninguna manera, se debiera ignorar la responsabilidad para con ellos, mucho menos expresando “¿soy yo acaso guarda de mi hermano?”. Los apóstoles, según Hechos de los Apóstoles, ministraron la iglesia predicando la Palabra “a tiempo y fuera de tiempo” y brindando ayuda al que la necesitaba sin ignorar carestía alguna. Los apóstoles mantuvieron la calma frente a la crítica y a la injuria. Confiaron en Dios cuando el mal arreciaba contra ellos. Hoy, la tarea ministerial no debiera tener como objetivo la fama del que la realiza sino satisfacer las diferentes necesidades de la iglesia y de la de los que se relacionan con ella. Este es el desafío para el ministerio apostólico del siglo XXI.

*Keeping the Sabbath Wholly as a Restful Manner of Life*. El sábado es un desafío para mantener el sentido del llamado ministerial. Seis días son del ministro pero el séptimo es de Dios. No sin dificultades el pastor logra adaptarse a la sugerencia divina de celebrar el día santo. Pero si se logra adaptar el ministerio a ese día, el reino nos reclama, revitaliza y renueva, y Dios reina sobre nosotros. Las actividades propias del sábado, observancia, descanso, celebración y encuentro. El sábado es una catedral en el tiempo

para brindarle adoración a Dios y encontrarnos como miembros del reino. El concepto de tiempo actual tiene que ver con una agenda personal, pero en las Escrituras, especialmente en Génesis, la agenda de tiempo se acomoda en relación al sábado. Después de los seis de la creación, el sábado fue un día de fiesta y celebración. Además, se observa el sábado porque así Dios lo mandó a Moisés y a todos en consecuencia. La autora entusiasma a tener un sábado cada seis días. Si las primeras observancias del día santo no son como se indica o se espera con respecto del día, no habría que desanimarse en su práctica. Como consejo, no hay que suponer de por sí que las convicciones personales en cuanto al reposo sabático debieran ser una norma general para los demás. El sábado contiene un aspecto temporal, actual, de beneficio inmediato pero también es un indicador escatológico de un tiempo eterno de paz y de solaz para la humanidad entera. Se recomienda incluir en el sábado santo la adoración personal y pública apelando a la creatividad espiritual. El sábado ayuda a recordar que el mundo no pertenece al ser humano y que es de Dios tanto como sus criaturas. Por lo tanto, la cesación sabática no debiera generar dudas en cuando a la provisión que Dios hará en beneficio de los que ceden, a pedido de Dios mismo, un día de los siete para observar su día santo.

*The Intimate Conversation. Prayer as Learning to Rest in Grace.* Pareciera que Dawn estuviera dirigiéndose a personas o cristianos que nunca antes hubieran orado o hubieran perdido el hábito de la oración. Asegura que el sábado es el día ideal para iniciarse en una vida de oración. Para ello se necesita dejar de lado la agenda personal, los temores, anhelos de prestigio y la ambición propia del ser humano. Pero a veces la comprensión que se tiene de Dios suele bloquear el interés por la oración. Afirma que la cruz es el mejor estímulo para olvidar las preocupaciones comunes y la experiencia de perdón que de ella proviene es el punto de partida para la práctica de la oración. Sugiere también que la lectura de la Biblia debiera enriquecer la práctica de la oración y, además, mantenerla en su debida comprensión bíblica.

*Freedom to Say No – and, Therefore, Yes. Learning to Cease Our Busyness.* La valentía de saber decir “no” y priorizar lo que Dios pide para nuestro beneficio. Aunque se va a la iglesia para conseguir consuelo, no se debiera olvidar que el objetivo de la iglesia no es puramente terapéutico sino en función de la proclamación de la Palabra. Aprender a conocer y convivir con los límites personales. Evitar los complejos de mesías y perfeccionismo. Buscar la gloria de Dios y no la fama personal.

*The Principalities and Powers. Learning to Cease Listening to the World.* El sentido del llamado debiera compararse con un estilo sabático de vida. Reposo, equilibrio, tranquilidad debieran caracterizar un estilo de vida basado en el sábado más que el deseo de protagonismo y de coerción, totalmente opuesto al espíritu y objetivo del sábado de Dios. La autora se duele y se sorprende de la diversidad de opiniones teológicas que no contribuyen a la diversidad de ideas sino a la división entre las iglesias y a la competición entre ellas mismas. Indica que Cristo ha triunfado sobre los poderes egoístas y violentos de este mundo y apela a lograr lo mismo como cristianos.

*The Body Is a Temple. Enjoying the Feast of Self.* Dios tiene una visión holística de la criatura humana, especialmente reflejada en las leyes levíticas, en los consejos de Pablo con respecto al cuidado de la salud, especialmente cuando se presenta el cuerpo como templo. Presenta, desde el punto de vista del sábado como una manera de vida, la importancia del descanso físico (dormir), de atender los reclamos de las enfermedades del alma; la angustia, por ejemplo; deleitarse en la obediencia, ayunar, hacer ejercicio, celebrar con alegría momentos importantes de la vida, refrescar la mente con las Escrituras. Prestar atención a la santidad de la sexualidad para el templo, evitando la confusión entre el amor y el sexo, diciéndole sí a la familia, involucrándola en la vida laboral, darle un “sí” enfático a la fidelidad y un “no” tajante a toda forma de manipulación y hábitos parasitarios.

*The Exhilaration of Community. Learning to Feast as a Sabbath Congregation.* A la autora le preocupa que las Iglesias sean entidades autónomas unas de otras. Se ha perdido justamente el concepto de comunidad eclesial. Incluso están desconectadas de la historia que les es propia desde Abrahán en adelante. A las iglesias no les falta un programa o una agenda pero carecen de una conexión con su historia teológica que les ha ocasionado una pérdida de identidad cristiana. Por eso, Dawn afirma que la crisis de la iglesia no es programática sino teológica. Las celebraciones que permiten experimentar la iglesia como una comunidad de convivencia, y en desmedro de un individualismo nocivo, son el bautismo, la Cena del Señor y el sábado.

*Equipping the Saints. Embracing the Community's Mission.* La idea consiste en equipar a los santos para ser ciudadanos del reino y tener a Jesús como centro de sus vidas, además, ser teólogos, sustentando una teología sólida y fidedigna. También equipar para tener una adecuada teleología, si bien la iglesia no puede ni debe controlar mi futuro, aspirar a poner lo dones al servicio del Señor, su iglesia y el prójimo; sobre todo, alcanzar la estatura de la persona de Cristo. Equipar para ser cristianos “subversivos” que puedan luchar contra el narcisismo, la grandiosidad, el sincretismo, el fundamentalismo y el nihilismo.

*Joy in Our Weakness. Embracing the Cost of Discipleship.* No hay razón para sorprenderse del sufrimiento. Dawn se pregunta por qué esforzarse tanto para evitar el sufrimiento. Hay una clase de sufrimiento que el propio ser humano se provoca a sí mismo. Otras veces se sufre por cumplir el ministerio profético fielmente. Una manera de vivir sabática ayuda a aliviar las situaciones de dolor. Sufrir antes que otros, a pesar de otros pero siempre con otros. Detenerse, cesar el séptimo día y dedicarse a una actividad de reposo programada con anterioridad en medio de la naturaleza o visitando amigos, puede ser una experiencia renovadora espiritualmente. Los que han guardado el sábado ya tienen un anticipo de cierto sufrimiento por renunciar al egoísmo personal y dedicar un día a la observancia de un día santo.

*Conducting the Symphony. Embracing Our Role as Leaders in the Church and the World.* El carácter de los líderes sabáticos. (1) Un profundo sentido de humildad, de fracaso interno que genera una profunda dependencia de Dios. (2) Compasión por la raza

humana. (3) Estar dispuestos a escuchar y decir lo que Dios quiere que se diga. (4) Esforzarse por llevar una vida de oración (4) Sentir deseos de comunicarse con Dios (5) Fidelidad en cumplir pequeñas y “aburridas” responsabilidades. Servir de tal manera que la adoración sea un servicio a través de Dios en beneficio de todos. Entender que la adoración no es una opción más dentro de las diversas actividades que pueden realizar los cristianos. El servicio de adoración debiera ser la revelación de Dios para esa semana. El culto no es la hora de negocios, promociones y cultivo del ego de los predicadores. El don de la predicación basado en la Escritura, con todas sus tradiciones, diversos géneros literarios y diferente cultura, todavía sigue siendo una fuente de consuelo y ánimo aplicable a las situaciones actuales. Autoridad comunal, pero finalmente solitaria para liderar. Es verdad que una manera de vivir con relación al sábado puede ser una cuestión solitaria, pero no debiera perderse el sentido de comunidad en la observancia del mismo. Los líderes de la iglesia son los líderes del mundo. Nada de lo que se hace y dice en la iglesia deja de tener su efecto en el mundo entero. La dimensión universal del sábado valida esta consecuencia también universal y cósmica. El sentido del llamado está muy unido al sábado como don de Dios.

Raúl Quiroga

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*Jewish Identity in the Greco-Roman World*, por Jörg Frey, Daniel R. Schwartz y Stephanie Gripenotrog, eds. Leiden: Brill, 2007. Pp. viii + 435. ISBN: 978 90 04 15838 2. ISSN: 1871-6636.

La monografía forma parte de la extensa colección de Brill: *Ancient Judaism and Early Christianity* (que comenzara en 1976 como *Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums*). El actual es el volumen número 71 y es editado por Jörg Frey (profesor asociado de Evangelisch-Theologische Fakultät, Ludwig Maximilians-Universität München donde dicta la cátedra de Historia y Judaísmo del Segundo Templo), Daniel R. Schwartz (profesor de The Hebrew University of Jerusalem y notable investigador del área de Historia del Judaísmo) y Stephanie Gripenotrog (asistente en la Universität Basel y especialista en Ciencia de la Religión).

Es una obra coral que se divide en cuatro secciones:

Parte I: Jewish Identity and Jewish Universalism.

Con artículos de Daniel R. Schwartz: “*Judaeen*” or “*Jew*”? *How Should We Translate Ioudaios in Josephus?*, Jutta Leonhardt-Balzer (profesora en Ludwig Maximilians-Universität München y autora de la tesis *Jewish Worship in Philo of Alexandria* con la que se vincula el artículo): *Jewish Worship and Universal Identity in Philo of Alexandria* y Stefan Krauter (profesor en Universität Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät): *Die Beteiligung von Nichtjuden am Jerusalemer Tempelkult*.

Parte II: On Being in Getting in and Getting out.

Con artículos de Tal Ilan (profesor asociado en Institut für Judaistik, Freie Universität y reconocido especialista en exégesis): *The Woman as “Other” in Rabbinic Literature*, Daniel R. Schwartz: *Doing Like Jews or Becoming a Jew? Josephus on Women Converts to Judaism*, Gottfried Schimanowski (Universität Münster): *Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander* y Sarah K. Pearce (profesora en University of Southampton y codirectora del *Greek Bible Project*): *Philo on the Nile*.

#### Parte III: Greco-Roman Influence.

Con artículos de Randolf Herrmann (doctorando en Ludwig Maximilians-Universität München): *Die Gemeinderegel von Qumran und das antike Vereinswesen*, Monika Bernett (profesora en Ludwig Maximilians-Universität München y autora de *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern*): *Der Kaiserkult in Judäa unter herodischer und römischer Herrschaft: Zu Herausbildung und Hereausforderung neuer Konzepte jüdischer Herrschaftslegimitation*, Walter Ameling (Friedrich-Schiller-Universität Jena): *Die jüdische Diaspora Kleinasiens und der “epigraphic habit”*.

#### Parte IV: Jewish Identity in Early Christianity.

Con artículos de Jörg Frey: *Paul’s Jewish Identity* y Roland Deines (profesor de NT en The University of Nottingham y notable especialista en literatura haláquica): *Das Aposteldekret – Halacha für Heidenchristen oder Christliche Rücksichtnahme auf jüdische Tabus?*

Destacan los dos trabajos de Daniel R. Schwartz por su necesidad propedéutica el primero y de género y total actualidad el segundo. *“Judaean” or “Jew”? How Should We Translate *ioudaios* in Josephus?* vuelve al tradicional debate sobre el campo semántico de *ioudaios* (véase Bruce J. Malina o el blog <http://tinyurl.com/orkwq>), en este caso en los textos de Flavio Josefo. Tras un rastreo por las diferentes posibilidades de traducción concluye:

“So if Josephus quotes Aristotle as saying that *ioudaios* derives from Judaea, and if speaking of his own days Josephus would have us understand the war as a Judaeans one and refers to Judaeans as opposed to Galileans, why would we still argue that, in general, we should prefer to render Josephus’ *ioudaios* as ‘Jews’, the more complicated and ambiguous term, and not as ‘Judaeans?’”.

Propone, para esta cuestión, diez afirmaciones:

1. La epigrafía griega y latina indican que el término se emplea usualmente para la gente que ha nacido judía tanto en Palestina como en otros espacios.
2. El frente de idumeos, galileos y judíos que se opone al imperio romano es considerado por Josefo como *genus*: “Jews”.
3. En el segundo libro de Macabeos se hace referencia al término *ioudaios* con relación a la religión y no con vinculación a un lugar (2:21; 8:1; 14:38).
4. No hay evidencia de que a un no-judío se le llame *ioudaios*.
5. A los paganos en Judea se les designa, usualmente, como “griegos” o “hele-nos”.

6. Aunque Josefo identifica a un judío como el nacido en el territorio de la tribu de Judá, no tiene problema en asignar el término a cuestiones de pedigrí o de religión.

7. Parece que la designación por parte de Josefo del significado del término *ioudaios* varía de *Guerras Judaicas* al resto de sus libros. Evoluciona semánticamente tras la crisis del año 70 d.C.

8. Por cuestiones histórico-políticas, el vocablo “Judea” se evita en algunos autores clásicos y se prefiere “Palestina” o “Idumea”.

9. Además de la evolución terminológica en Josefo se produce, con anterioridad a éste y por culpa de la diáspora, cierta polisemia con relación a *ioudaios*.

10. De igual manera que “romanos” se aplica a muchos más ciudadanos que a los propios de Roma, *ioudaios* se debiera aplicar a muchos más judíos que los habitantes de Judea.

El segundo artículo de D. Schwartz se enmarca en la actualidad de los estudios de género: *Doing Like Jews or Becoming a Jew? Josephus on Women Converts to Judaism*. La investigación comienza con una aclaración sobre si se podía llegar a ser judío en un entorno semita o en un entorno griego. Plantea que el concepto “conversión” es posterior al material bíblico (indica que sería del período talmúdico) y que se debe analizar la situación desde la perspectiva de “llegar a ser judío” o “pretender ser judío” y no tanto de convertirse al judaísmo. Parece que, en un entorno de contacto con la helenización, la situación es más fácil para el *ger* (prosélito) y que se soluciona el proceso con la circuncisión.

Tras cierta cantidad de argumentos que se sustentan textualmente surge la pregunta: ¿cómo una mujer se podía convertir al judaísmo? La afirmación de Schwartz, tras cotejar los escritos de Josefo, es que una dama no podía llegar a ser judía, tampoco lo necesitaba. Y es en esta sección del artículo que se plantea una dinámica social que resulta sumamente interesante: los matrimonios mixtos. Josefo se sitúa entre la posición ciertamente liberal de los saduceos y del cuerpo sacerdotal y la nomológica de la estructura hermenéutica tannaítica. Aunque reconoce la dificultad religiosa de un matrimonio mixto, apuesta por esta posibilidad para que una mujer esté bajo el amparo del judaísmo. Nunca llegaría a ser judía pero, como individuo menor, se cobijaría bajo la protección de un esposo judío. Sólo hay una excepción para esta situación: los sacerdotes. Josefo no cree que el cuerpo sacerdotal deba participar de matrimonios mixtos.

Schwartz lanza una propuesta hermenéutica que supongo que retomará en otras investigaciones: a nivel interpretativo, ¿dónde se encuentra Josefo? Obviamente, no se enmarca ni en el legalismo nomológico fariseo, ni en la alegoría alejandrina, ni en la hermenéutica social de saduceos y herodianos. Esperamos, por tanto, sus reflexiones a la brevedad.

Destaca el trabajo de Tal Ilan: *The Woman as “Other” in Rabbinic Literature*. La introducción reflexiona sobre la alteridad en una sociedad tan jerárquica y piramidal como era el rabinismo tannaítico. El autor afirma con notable precisión:



“The existence of the ‘other’ among us is not an objective fact. It is dependent on our decision. We define the ‘other’ even as we define ourselves as normative. The other is different from us in the ways/he looks, the ways/he dresses or the ways/he behaves and the ways/he thinks (or the way we observe his or her mentality). Our attitude toward the ‘other’ may be hostile and negative—such an attitude is sometimes designated ‘racism’ or ‘xenophobia’. Our attitude could be one of dismissal and superiority, or it could be an attitude of attraction to the different and exotic, or it could even be one of admiration and imitation”.

Los rabbíes consideran a muchos grupos como “otros”: esclavos, gentiles, menores, samaritanos, criminales. Es la mujer, sin embargo, uno de los espacios comunes a la hora de recordar y contrastar la alteridad. Desde la misma Mišnah se recomienda que ésta (al igual que los menores o los esclavos) no rece la *šemá* ni lleve filacterias (aunque está obligada a orar y a colocar la *mezuzá*). Las diferencias de obligatoriedad jurídica son notables en los textos rabínicos y, en ocasiones, inconsistentes. Lo cierto es que la mujer no está obligada a seguir los mandamientos y genera dos tipos de visiones de la normativa: la de los pares a los rabbíes y la de los “otros”.

¿Qué subyace tras esta mentalidad? Según T. Ilan, un paralelismo con el patriarcado judío. Tanto la mujer como el esclavo o el menor están bajo la autoridad del *pater familias*. Los textos haláquicos sitúan constantemente el nivel de la mujer con el menor, como ser dependiente social y religiosamente. Una diferencia con estos “otros” es que no puede llegar a ser “israelita” (en el sentido religioso).

La multitud de evidencias textuales que muestra Ilan nos permiten considerar con mayor perspectiva los debates misnaicos y neotestamentarios. Se comprende con mayor claridad, desde este enfoque, las circunstancias que rodean a la ordalía de celos, a la legislación del repudio o textos de supuesta misoginia paulina.

Es de destacar, además, el minucioso artículo de Jörg Frey: *Paul's Jewish Identity*. La judaidad de Pablo ha sido y es una de las discusiones, por acción o por omisión, que mayor cantidad de debates han despertado entre investigadores cristianos y judíos. Frey encara el estado de la cuestión desde la actualidad y el despertar del judaísmo a la figura del escritor neotestamentario. En la segunda sección de la investigación se detiene a analizar cómo se comprendía Pablo como judío o cómo lo concebía Lucas. Es todo un detalle que mencione la opinión sobre Pablo del evangelista tras el filtro, en ocasiones deformante, de las escuelas de Tubinga o de Bultmann. Frey indica que hay tres aspectos que lo identifican con el judaísmo coetáneo:

1. Su formación de corte fariseo, el estudio de la ley y su tendencia a concebir la misión desde la intensidad de acción.
2. Su visión sobre la doctrina de la resurrección de los muertos es, indudablemente, herencia farisaica.
3. Su visión holística de la antropología, el hombre no posee un cuerpo sino que es un cuerpo.

Las raíces judías de Pablo se manifiestan en multitud de aspectos de su vida, piedad y estrategia misionera:

1. Al designarse *apóstol de los gentiles* manifiesta una perspectiva judía, divide el mundo entre judíos (el pueblo) y no-judíos (las naciones).
2. El empleo de las Escrituras está dominado por la hermenéutica rabínica. Su visión escatológica concuerda con la exégesis escatológica que se origina en estos períodos en Palestina.
3. Sus prácticas piadosas se asemejan a su vida precristiana: acudir a la sinagoga, orar en tiempos regulares, uso de doxologías y eulogías, la adopción del lenguaje de los salmos.
4. Su estrategia misionera establece como protocolo llevar la salvación primero a los judíos y después a los griegos.
5. Su contexto geográfico se sitúa en una perspectiva judía, en ocasiones subyace la estructura de Génesis 10.
6. Sus esfuerzos por mantener buenas relaciones con la comunidad jerosolimitana resultan de su concepto de Jerusalén como origen y colofón del Evangelio.
7. Nunca deja de verse como un miembro de la comunidad judía.

¿Dónde se encuentran las fricciones? La primera de ellas, y que atañe directamente al núcleo de la judaidad, es la circuncisión. Un gran debate gira alrededor de esta cuestión ya que Pablo, autobiográficamente, identifica la “conversión” con el “llamado” de Cristo. Para el escritor de Tarso, la soteriología invalida la circuncisión. La segunda de las fricciones se relaciona con el legalismo judío. Para el judaísmo de la época, la ley es un elemento que perfecciona el creyente, para Pablo se refleja el estado del hombre pecador. En la ley del judaísmo hay salvación, en Pablo sólo hay salvación en Cristo.

Pablo nunca se convirtió al cristianismo, afirma Frey, quizá “sufrió una conversión de un tipo de judaísmo a otro”. No creo que el debate sobre la figura paulina y su judaidad se haya cerrado pero, indudablemente, nos hallamos ante una perspectiva mucho más madura de la imagen de Pablo.

Concluyendo, nos encontramos ante un material marcado en bastantes artículos por la línea de investigación de la Ludwig Maximilians-Universität München y con algunos aportes independientes realmente brillantes. Un producto al que nos tiene acostumbrados Brill y que propone destellos de nuevas visiones sobre judaísmo y cristianismo.

Víctor M. Armenteros

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---

*Los apocalipsis: 45 textos apocalípticos apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, por Antonio Piñero. 2ª ed. Madrid: Edaf, 2007. Pp. 283. ISBN 978-84-414-1889-2. \$ 44.

Antonio Piñero, catedrático de filología griega de la Universidad Complutense de Madrid y especialista en lengua y literatura del cristianismo primitivo, coloca en manos

de los lectores una versión española (con la ayuda de varios especialistas) de 45 fragmentos apocalípticos de obras judías, cristianas y gnósticas, a partir de sus originales en hebreo, arameo, griego, latín, copto, siríaco, etíope y eslavo antiguo.<sup>1</sup> Apoyado en su labor anterior como editor y coautor de *Apócrifos del Antiguo Testamento* (Cristiandad, 1983) y *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* (Trotta, 2000), realiza una introducción general al género apocalíptico y breves introducciones explicativas de cada apocalipsis.

La introducción general a la obra (pp. 13-24) ubica temporalmente los escritos seleccionados (siglos III a.C. a III/IV d.C.) y describe algunos rasgos estilísticos y literarios del género apocalíptico, como su interés en develar misterios (en particular del fin del mundo) y el trasfondo fuertemente religioso y místico de sus autores, en su mayoría desconocidos.

Entre los apocalipsis judíos (pp. 25-197), a los que dedica el mayor espacio, el autor escoge los libros de Henoc, el Apocalipsis de Abraham, el Apocalipsis de Elías, la Ascensión de Isaías, el Apocalipsis de Sofonías, el libro de Daniel, el Apocalipsis de Sedrac, el Apocalipsis de Ezequiel (o Apócrifo de Ezequiel), los apocalipsis de Baruc, los libros de Esdras, el Libro de los Jubileos, un apocalipsis de los manuscritos del mar Muerto, el Testamento de Job, el Testamento de Moisés, el Testamento de los Doce Patriarcas, oráculos sibilinos judíos y cristianos, e incluye un apocalipsis pagano: *Égloga IV* de Virgilio.

Una lectura de este muestrario de la apocalíptica judía revela algunos de los énfasis teológicos de estas peculiares piezas literarias: (1) la trascendencia, unicidad y creación de Dios, (2) el accionar revelador de los ángeles (se mencionan los nombres de Rafael, Gabriel, Miguel, Uriel, Vevroil, Metatrón, Jaol, Ramiel, Famael y Sarasael) y la obra perversa de los demonios (entre los que se nombra a Azazel y Semyaza), (3) el origen del mal y de ciertas acciones retributivas, (4) la inmortalidad del alma, (5) el juicio final, el triunfo definitivo de los justos y el castigo final de los infieles, (6) el advenimiento del Mesías, precedido por la llegada del anticristo, (7) frecuentes visitas a los cielos (a veces el tercer cielo o el séptimo, con la guía de seres celestiales), (8) la elección de Israel y la persecución de los santos, (9) los méritos de los justos y las penitencias salvíficas, (10) las destrucciones de Jerusalén (la babilónica en 586 a.C. y la romana en 70 d.C.) y las persecuciones imperiales, (11) el conflicto escatológico entre el bien y el mal, y (12) la llegada inminente del fin de los tiempos.

Los autores de estos apocalipsis de trasfondo judío dan evidencia de una progresiva asimilación de motivos hebreos a las ideas del mundo helenístico y romano. La dicotomía cuerpo-alma y el concepto del domingo como día del Señor son ejemplos de ello.

<sup>1</sup> Los especialistas que tradujeron los fragmentos que componen la obra son los siguientes: Federico Corriente, Antonio Piñero, Aurelio de Santos Otero, Ángeles Navarro Peiro, Salustio Alvarado, Gonzalo Aranda Pérez, Abraham J. Weiss, Francisco del Río, Juan J. Alarcón Sánchez, Natalio Fernández Marcos, Domingo Muñoz León, Florentino García Martínez, Luis Vegas Montaner, P. Vergili Maronis, Eugenio Gómez Segura, Daniel Ruiz Bueno, Gonzalo Aranda Pérez, José Montserrat Torrents, Francisco García Bazán.

La segunda parte de la obra reúne varios apocalipsis cristianos (pp. 199-244), entre ellos porciones de documentos bíblicos como la Carta Primera de Pablo de Tarso a los Tesalonicenses, la Carta Segunda a los Tesalonicenses, el capítulo 13 (o “apocalipsis sinóptico”) del Evangelio de Marcos y el Apocalipsis de Juan, además otras obras cristianas como la Didajé o Doctrina de los Doce Apóstoles, el Pastor de Hermas, el Apocalipsis de Pedro, el Apocalipsis de Pablo y el Apocalipsis de Tomás.

Los acentos temáticos de estos apocalipsis recaen sobre tópicos teológicos de interés para el estudio del cristianismo de los primeros siglos, como ser: (1) la inminencia de la parusía y del fin del mundo, (2) los terribles signos de corrupción y degradación, (3) la apremiante necesidad de moralidad, pureza y buenas obras por parte de la iglesia, (4) las temibles penas del infierno y las bondades apetecibles del paraíso, (4) la prominente figura de Pedro, (5) la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo.

La tercera y última parte de la obra se dedica a ciertos apocalipsis gnósticos cristianos (pp. 245-83), como el Apocalipsis de Adán, el Apocalipsis gnóstico de Pedro, el Apocalipsis de Pablo y los apocalipsis de Santiago, todos procedentes de la colección de obras descubiertas en Nag Hammadi en 1945.

La inclinación teológica de estos textos acercan al lector contemporáneo las claves del pensamiento gnóstico primitivo. (1) Se habla de un conocimiento secreto del verdadero Dios eterno, distinto a Yahveh, el dios creador del AT (Demiurgo, el dios de los judíos). (2) Los gnósticos son descritos como descendientes de Set, de Noé y seguidores de Jesús. (3) La religiosidad del dios creador se evoca en su desagradable enlace con el temor, la esclavitud y las tinieblas. (4) Sus autores reinterpretan los sufrimientos y la pasión de Cristo, disociándolo del Salvador espiritual alejado de la carne y de las apariciones externas. (5) Las ideas de Pleroma o Plenitud de la divinidad es recurrente. (6) El Revelador-Iluminador enseña la gnosis liberadora para distinguir lo real de lo aparente. (7) La superioridad del espiritualismo gnóstico sobre las creencias de las comunidades judías. (8) El nefasto poder del Demiurgo y sus ángeles sobre el hombre y el universo en contraste con la divinidad trascendente.

Piñero sale al cruce del interés actual por la literatura apócrifa y apocalíptica, con una exhibición de fragmentos de literatura judía, cristiana y gnóstica, que muchos juzgarán de interés y valor. En un trabajo de estas características no deben buscarse textos completos, extensas introducciones o importantes notas explicativas, ni un estudio de las variantes de los manuscritos. Su bondad radica en la posibilidad de un acercamiento rápido a la abundante literatura apocalíptica que se produjo entre judíos, cristianos y gnósticos.

Deben apreciarse las virtudes académicas y estilísticas del autor, sin dejar de advertir un tratamiento de la apocalíptica que se aleja de las concepciones conservadoras. En su opinión, la redacción de libro de Daniel, “el más influyente de todos los apocalipsis no cristianos” (p. 85), se sitúa hacia los años 167-164 a.C., en relación con los Macabeos y la opresión de Antíoco IV Epífanes. También da por sentado que el autor del Apocalipsis neotestamentario, no es el mismo que el autor del cuarto evangelio, ni

es el apóstol Juan, hijo de Zebedeo, quien habría muerto en 44 d.C. bajo el rey judío Agripa I. Se trataría de un mensaje de ánimo, construido sobre fuentes anteriores, ofrecido en la forma de una predicción del advenimiento inminente del fin, profecía que no se cumplió (p. 210). Jesús de Nazaret, Pablo y Marcos habrían imaginado una parusía cercana que nunca ocurrió. Quienes no adhieran a estas posturas críticas podrán beneficiarse de todos modos con un acercamiento preliminar a la literatura apocalíptica conservada en estos textos judíos, cristianos y gnósticos, reunidos por el autor y presentados en lengua española.

Daniel Plenc

Universidad Adventista del Plata, Libertador San Martín, ARGENTINA

---