

RECENSIONES

H. SIMIAN YOFRE, *Profecía y poder. Un libro desconocido*, EDUCC, Córdoba (Argentina) 2017, 242 pp., ISBN 978-987-626-348-1.

La obra que presentamos pertenece a uno de los más experimentados especialistas en los libros proféticos en lengua española. El profesor Simian Yofre nos ofrece en este texto sobre Isaías el fruto de su síntesis personal después de tantos años dedicados al estudio del libro. Él mismo anuncia en el prefacio de esta obra la pronta publicación de un comentario exhaustivo en lengua italiana y eslovaca. Con este libro sintético “intenta que se manifieste la riqueza de pensamiento que el libro de Isaías contiene, que cubre muchos aspectos de la cultura religiosa y laica [...] pretende, pues, poner a disposición de los lectores interesados, aunque no sean estudiosos habituales de la Biblia, algunos de los pensamientos del libro de Isaías y considerar los problemas con los cuales el libro se confronta” (10).

La obra se compone de seis capítulos, acompañados de una extensa introducción y una brevísima conclusión. En la introducción se aborda una presentación del origen del libro, de sus autores y de sus temas planteados. El autor hace una síntesis de las convenciones que los académicos fueron logrando a lo largo de los últimos dos siglos. A grandes rasgos, Simian Yofre converge en la opinión que tiene la mayoría de los críticos en la actualidad; la necesidad de realizar una lectura de conjunto del libro, asumiendo la autoría de muchos autores, con identidad de escritores más que de predicadores (cf. 17-19).

Los seis capítulos desarrollan distintas perspectivas teológicas consideradas claves en la comprensión de Isaías. El primero desarrolla “la experiencia de la vocación profética”. La presentación se lleva adelante con el análisis exhaustivo de diferentes textos vocacionales (Is 6; 40,1-11; 59,1-21), que son utilizados como itinerario cronológico de la evolución que sufrió este ministerio en la historia de esta tradición profética de Israel. De la memoria histórica de un profeta carismático que, tomado de un grupo corrompido, denuncia sus crímenes y exhorta a recibir al Señor.

El segundo capítulo, el autor lo dedica a la reflexión sobre “el compromiso social y el culto religioso”. Una temática transversal en la literatura profética y muy presente en el rollo de Isaías. Siempre con el mismo método expositivo, el autor presenta algunos textos paradigmáticos que reflejan el asunto. Dos del Primer Isaías (1,10-20 y 5,8-23 + 10,1-4a) y otros dos del Tercer Isaías (56,1-8; 58,1-14). El análisis de cada perícopa finaliza siempre con una lectura teológica.

El tercer capítulo realiza un análisis sobre “la relación de Dios con su pueblo”. El autor cifra este amplio desarrollo en dos lecturas. Con el conocido canto de Is 5,1-7, interpretado como un examen de conciencia que se hace el mismo Dios, se juzgan “las complicadas relaciones del ser humano frente a un desconocido Dios” (133). Y también con el complicado final del relato de la vocación del profeta, 6,9-13, interpretado como una retroproyección de la historia del profeta del siglo VIII, en donde Isaías “contaría la vocación y misión tal como él la ha comprendido después de haberla vivido durante un largo tiempo” (140); se reflexiona así sobre el endurecimiento del pueblo ante la palabra profética, separándolo claramente de las intenciones divinas.

El cuarto capítulo reúne distintas situaciones de política internacional que tienen como protagonista al profeta del siglo VIII (19,11-15; 22,1-14; 28,7-13; 29,9-14; 30,8-17). El autor, buscando un criterio unificador, titula el capítulo “Los caminos del Señor”. Se presentan diversas diatribas contra extranjeros que intentan mostrar la necedad del poder frente a la sabiduría divina. El Señor de Israel desarrolla un plan de salvación, y la “única y verdadera sabiduría consiste en conocer los caminos del Señor y adaptarse a ellos” (161).

El quinto capítulo es en cierta forma un complemento del anterior. Se llama “La utopía política”. El autor desarrolla la cuestión mesiánica con el análisis de tres textos paradigmáticos del Primer Isaías (7-8; 8,21-9,6; 11,1-9). Con el primero, para explicar el célebre anuncio del nacimiento del Emanuel (7,14), realiza un análisis riguroso de toda la estructura, conocida como “memoria del profeta” (caps. 7-8). Todos los análisis se desarrollan desde una perspectiva sincrónica, salvo algunas aclaraciones pertinentes. Con los dos primeros textos, el análisis concuye con una lectura teológica de las citas que los autores neotestamentarios hacen de los mismos textos. El autor presenta rigurosamente todas las líneas hermenéuticas posibles y admitidas por la crítica contemporánea debatida en cada ocasión; en algunos casos, el lector espera especialmente que el autor tome partido o haga un juicio de valor por alguna postura, pero generalmente eso no sucede.

El capítulo sexto es el final de la obra. Está dedicado a “Mi Siervo Israel y el Servidor anónimo”, temática fundamentalmente deuterocanónica. El autor encara el análisis de los cuatro cánticos del Servidor sufriente (42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). En primer término, se describe una brevísima historia de la investigación de la identidad del siervo, recordando las propuestas más antiguas: Duhm, Mettinger, Barstad, y las más recientes: Koole, Melugin, Broyles, Rendtorff, Albertz, Blenkinsopp y Berges. En segundo término, el autor encara el análisis de la figura del Servidor sufriente desde una perspectiva teológica y sin una lectura más atenta a la exégesis. Se nota su interés por ofrecer a sus lectores una imagen del Servidor tal como emerge de los cánticos, pero desde diferentes perspectivas o tradiciones: la hebrea (216-218), la de la cultura lectora de la Biblia no académica (218-219) y la exegética contemporánea (219-221). Se detiene también en el estudio del vocabulario utilizado para describir al Siervo: cultural, docente; pero sobre todo sacrificial (sacrificio-violencia-víctima) teniendo detrás el aporte de Girard como paradigma de análisis. El capítulo se cierra con una valoración del sentido de esta figura.

El libro de Simian Yofre es un aporte muy valioso para la comunidad interesada en temas bíblicos. Su lectura abre al amplio panorama y riquezas del libro de Isaías, permitiendo a los expertos profundizar aún más en matices no descubiertos y a los principiantes introducirse en el inmenso mundo de un libro cardinal en la tradición bíblica. Esperamos que este texto llegue a muchos lectores de habla hispana.

LEANDRO ARIEL VERDINI

Univ. Cat. Argentina

leandroverdini@yahoo.com.ar

P. N. TARAZI, *The Rise of Scripture*, St. Paul (MN), OCABS Press 2017, 482 pp. ISBN 978-1-60191-034-7.

Durante siglos, la teología cristiana ha insistido en leer la Biblia desde una perspectiva histórica, la cual llegó a su auge con la teología alemana del siglo XIX, que acuñó el famoso término *Heilsgeschichte* (Historia de la salvación) en 1841 en la obra de J. C. K. von Hoffmann. El término fue fuertemente defendido en la teología del siglo pasado, demostrando que las culturas cristianas han acudido a la Biblia para entender y leer la historia de la creación y de la humanidad. Oscar Cullmann decía en su libro *Cristo y el tiempo* (1968) que una línea continua de salvación surca la historia des-

de la creación hasta la segunda venida (29). Es cierto también que, desde hace décadas, se va dando una lectura alternativa a la historización de los relatos del AT. Lo propuesto por Gerhard von Rad en el sentido de distinguir entre el evento (*Ereignis*) y la narración (*Erzählung*), sin hacer de ello una oposición y considerando que toda narrativa parte de una realidad histórica de la que el autor da su testimonio, ha dado luz a nuevas perspectivas para la lectura de los relatos del AT (cf. G. Hasel, *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids 1993, 115-116).

La obra que nos convoca refleja la labor exegética de un autor con largos años de docencia e investigación que dieron como fruto una serie de más de veinte comentarios y estudios bíblicos en inglés, de los cuales varios fueron traducidos al árabe y al finés. La labor interpretativa de Tarazi se caracteriza por tres cuestiones principales: 1) la funcionalidad del texto; 2) la lectura de la narración como “relato edificante”, y 3) la composición del canon bíblico en un contexto primordial. En cuanto a la funcionalidad, es siempre importante para Tarazi identificar en el texto los motivos de su existencia y el propósito o propósitos inmanentes en sus líneas: la famosa distinción del por qué y el para qué que tantas veces sus estudiantes han escuchado en sus clases. Esta idea, que parece tan simple, logra conectar el texto con una realidad histórica que le da significado y le otorga un mensaje predominante. De esta manera, Tarazi ofrece una lectura pragmática de la Biblia, particularmente del AT, que se ubica en el marco de la estética de la recepción del texto en su momento de producción y en el marco del lector contemporáneo.

En lo referente al “relato edificante”, el autor relaciona este concepto con el término hebreo *māšāl*. Una idea que el autor viene elaborando desde hace años (*The Old Testament: An Introduction, Volume 1: Historical Traditions*, Crestwood [NY] 2003, 22-25) y que le sirve en *The Rise of Scripture*, cuando habla del *māšāl*, para presentar la literatura bíblica como una respuesta a nada menos que la *Ilíada* griega (41). Leer la Biblia como un relato edificante es un enfoque que está fuertemente ligado a la búsqueda de una función en el texto, ya que permitirá a Tarazi moverse con mayor soltura y plasticidad por los sinuosos caminos de la reconstrucción histórica impuesta por la exégesis histórico-crítica. El principio del relato edificante permite identificar propósitos históricos sin distanciarse hacia el extremo de la alegoría y el simbolismo literario y sin tener que atenerse ni al literalismo ni al historicismo bíblicos.

El tercer tema esencial para Tarazi es la identificación de un contexto primordial que haya dado lugar a la formación del canon de la Escritura, una formación que no necesariamente es la compilación de colecciones,

sino más bien la composición de textos. Estos momentos tienen dos grandes padres, uno para cada Testamento; ellos son Ezequiel y Pablo. Estos dos hombres fueron quienes concibieron los ejes temáticos de los libros canónicos y los que inspiraron su colección. El libro de Ezequiel es citado con considerable frecuencia (en 48 páginas) y es esencial para desarrollar sus teorías acerca del pastor y la trashumancia del desierto sirio. En la p. 203 llama a Ezequiel “el padre de las Escrituras”, un concepto que no desarrolla aquí, pero sí en su comentario al libro profético (*Ezekiel: A Commentary*, St. Paul [MN] 2012). Que el apóstol Pablo es el padre del Nuevo Testamento está dicho ya desde su introducción a Pablo y Marcos (*The New Testament: An Introduction, Volume 1: Paul and Mark*. Crestwood [NY] 1999, 125) y vuelve a aparecer aquí con claridad. Sobre todo en el capítulo 18, titulado “Pablo y Moisés” (343-356), donde Pablo es presentado como un “nuevo Moisés” (344), aunque ya en la p. 39 le llama el discípulo de aquellos que escribieron el AT.

El libro es extenso, 482 páginas, que se dejan leer con bastante fluidez, a pesar de la complejidad de los temas tratados. Sus partes principales son cuatro, de las cuales se destaca la segunda, con el título de “Génesis 1-11”, por ser prácticamente dos veces más larga que las demás y por seguir sistemáticamente un trabajo interpretativo de esos once capítulos de la así llamada “prehistoria bíblica” (129-310). A ella le preceden 93 páginas que exponen las teorías del autor acerca de las causas que llevaron a la producción de las Escrituras (33-126), y le siguen su visión de la función del Nuevo Testamento dentro de las Escrituras (313-387) y una historia selectiva, pero ejemplificadora a la vez, de cómo la Biblia fue frecuentemente mal entendida dentro de las comunidades cristianas (392-477).

La obra cubre una amplia gama de temas, entre los que se destaca la cuestión del idioma hebreo antiguo. Los orígenes del hebreo de la Tanaj ha sido siempre un tema muy discutido, como así también la duda de si en algún momento de la historia fue el idioma hablado del pueblo judío. Thomas Lambdin escribió: “Generalmente se asume que el hebreo bíblico [...] es una aproximación cercana al lenguaje de los períodos monárquicos anteriores al exilio en Babilonia” (*Introduction to Biblical Hebrew*, London 1973, xiii). Pero esto no es más que una suposición sin suficientes pruebas. Por otro lado, las teorías de la *Mischsprache*, que comienzan en 1910 con H. Bauer, llevaron de alguna manera a la afirmación de Sáenz-Badillos: “Tenemos que reconocer que los comienzos exactos del lenguaje hebreo todavía están rodeados de misterio” (*A History of the Hebrew language*, Cambridge 1993, 53). Mas cercana a la teoría de Tarazi se encuentra la afirmación de Ph. R. Davies de que la literatura bíblica “fue, en el mejor

de los casos, compilada en su forma actual, y como máximo completamente escrita [...] durante el dominio de los persas y luego de las monarquías helenísticas” (*In search of “Ancient Israel”* [JSOTSup 148], Sheffield 1992, 24).

En el capítulo 2, titulado “El lenguaje del Antiguo Testamento” (61-79), Tarazi refuta las teorías de un hebreo arcaico, luego clásico y finalmente tardío en los libros del AT. Tarazi argumenta que la primera y más antigua vez en la que el AT se refiere al idioma hebreo es en el v. 21 del prólogo del libro de Ben Sirá, que es considerado como uno de los libros más tardíos del canon. Tarazi interpreta la escena de Babel en Gn 11 y la famosa profecía de Is 19,18. Estos entre muchos otros textos proféticos y considerando la clara distinción que el mismo hebreo hace de los términos idioma (*šāpāh*) y lenguaje (*lāšōn*). En la p. 68, Tarazi deduce que los autores del AT “confeccionaron un novedoso lenguaje semítico que es un cruce de las diferentes lenguas semíticas que existieron en ese momento”, y que esto ocurrió a fines del siglo III a. C., en el auge de la invasión helenista iniciada por Alejandro Magno (38-39). Este nuevo idioma es al que se refieren los textos del AT como “el idioma de Canaán”. En este idioma, los hebreos (*‘ibriyyim*) serían los trashumantes, los *crossers*, como los llama Tarazi (68), un término con el que se identificarían en primer lugar todos los pueblos de pastores que se movían en el extenso desierto sirio y que sufrían la opresión de los helenistas y, por extensión, todo pueblo que se opuso y se opone a una opresión imperialista. Por tanto, la Biblia resulta ser una colección de escritos contra la hegemonía establecida por los helenistas en el Creciente Fértil. Sus autores no optaron por usar el lenguaje de los opresores de turno para comunicarse con los usurpados, sino que más bien inventaron un nuevo lenguaje que seguía las tradiciones milenarias de la región.

El eje temático más impactante y más intenso en el libro es el clásico binomio ciudad/desierto, que se podría expresar también como un antagonismo entre el sedentarismo y la trashumancia, y que se concreta en la figura de sus dirigentes principales, que son respectivamente el rey y el pastor. Es cierto que el Creciente Fértil y sus alrededores conocen una larga historia de ciudades florecientes, quizá las más antiguas de la historia de la humanidad. En ellas ha evolucionado la cultura y el conocimiento de las artes. Sin embargo, el enemigo opresor de los autores del AT también había construido su civilización basándose en la sociedad urbana. Para el Imperio de Alejandro Magno, las ciudades son “el componente esencial de la vida griega” (44). Por ello, un movimiento que proponga liberarse de los opresores griegos debería buscar un modelo de vida diferente al de la ciudad. Y por eso, según Tarazi, escogieron la realidad del desierto y los prin-

cipios de la sociedad pastoral migratoria. El desierto siempre había estado allí, intacto, indemne y autónomo. Y su gente había vivido en él en un equilibrio sociocultural.

Todo el libro, ya desde la cubierta, denota el rol principal que el tema del pastor y de la vida en el desierto tienen para el autor, que lo presenta como la alternativa a cualquier modelo de opresión política en la historia. Puesto que, en la Biblia, el ser humano se comporta como su creador, fundamentado en el principio de la *imitatio Dei*, el texto que describe el actuar de Dios como un antiguo pastor oriental es uno de los momentos más importantes del presente libro (143-150), y que ya es anunciado en la p. 85, donde se lee: “El Dios de las Escrituras se parece a un jeque beduino que reside en una tienda móvil”. Esta es una afirmación que puede herir la sensibilidad de quienes prefieren una teología fundamentada en los principios filosóficos griegos clásicos y en la filosofía moderna. Una imagen antropomórfica de Dios suena muy primitiva, pero es justamente eso lo que hace la Biblia en muchos libros del AT, y cuya profundidad teológica se redescubre, según Tarazi, con la lectura del relato como *māšāl* y la búsqueda de la funcionalidad del relato en un determinado contexto.

Es interesante la interpretación que el libro propone de la construcción de Tadmor (Palmira) por el rey Salomón, siguiendo el relato de 2 Cr 8,1-8 (291-292). Esta perícopa visualiza la Canaán bíblica como tierra de promesa. Allí, la ciudad de Tadmor, el oasis más destacado del desierto sirio, es construida por un Salomón que administra con justicia todos los pueblos de ese extenso territorio. Si el Dios de las Escrituras tiene su ciudad, dice Tarazi, esa ciudad es Zion “en lo alto”, que sigue el modelo de Tadmor. En esta página explica su nombre como “la Indomable”, que prevalece en el desierto tal como el nombre Zion deriva de una raíz hebrea que también habla de la vida en el desierto (*siyy*; Sal 73,9; Is 13,21). Más aún, Tadmor es el modelo del jardín del Edén del relato de la creación (280), una idea común en nuestros días: Riad, la capital de Arabia Saudí, que en árabe quiere decir “Jardines,” es decir, un oasis en el desierto (280, n. 3; 287).

Es cierto, Tarazi rompe los esquemas de la literatura académica convencional de varias formas. En primer lugar, sorprende su opción por expresiones tan inusuales como la similitud de la “iCloud mental” (69) para ilustrar nada menos que la naturaleza del Dios “escritural”. También está la imagen de la “situación catch-22” (48-49), que explica lo absurdo que resulta leer el AT como historia, y que le sirve para introducir la alternativa de leer la Biblia como un relato edificante cuyo modelo de vida esencial es el del pastor itinerante. En esta línea llega también la célebre frase de una campaña publicitaria estadounidense: “Be like Mike” (112, n. 2), para explicar

la validez universal de algunas expresiones. El empleo de estos términos confunde no solo por su vulgaridad, sino también porque en sí mismas transmiten productos y valores propios de una mentalidad imperialista.

Otro aspecto llamativo en un libro de tal envergadura es que venga sin bibliografía, sin índice de autores, temas o referencias bíblicas. La inmensa mayoría de referencias bibliográficas está dedicada a sus propios libros y artículos (31 veces). Por eso la lista de abreviaturas en pp. xi-xiii está dedicada exclusivamente a los títulos de sus obras y a los libros de la Biblia. Cabe aclarar, sin embargo, que estas autorreferencias no son utilizadas para argumentar opiniones, sino sobre todo para indicar textos donde el autor desarrolla un tema con mayor profundidad. Las referencias a otros autores modernos se limitan a dos: al biblista libanés I. Abou-Chaar (327, n. 6) y a un artículo de L. H. Feldman (393, n. 2). Dentro de su austeridad en citar las grandes obras de biblistas modernos, que evidentemente son de su conocimiento, se destaca el uso que Tarazi hace del material libre en Internet. Hace tres referencias a Wikipedia (73; 464, nn. 13-14), una a la página de la BBC (468, n. 19) y otra a una página web personal (465, n. 16). Estas actitudes osadas e inesperadas atraen a ciertos lectores con los que el autor busca comunicarse. Y lo logra. Tarazi atrae, desafía y plantea nuevas ideas muy bien argumentadas que permiten al lector acceder a un enfoque diferente de lectura bíblica.

En cuanto a la literatura clásica, se destaca la frecuencia con que Tarazi recurre a la literatura cristiana antigua como modelos o antimodelos de la interpretación bíblica. San Juan Crisóstomo es su intérprete clásico favorito. Cita su primera homilía sobre Mateo en dos oportunidades (70-71; 410-411) y la menciona en una referencia (420, n. 3). También cita una de sus homilías sobre Isaías 1-8 (71-72). Aparte de estos escritos de Crisóstomo, Tarazi no vuelve a citar párrafos completos, sino que expone actitudes y perspectivas interpretativas de algunos Padres y autores cristianos antiguos y de su recepción en la teología moderna. Se ha de mencionar, por ejemplo, la conocida cita de Gregorio, el teólogo de Nacianzo, de que Orígenes es la piedra que afila a todos los teólogos, la cual aparece dos veces en el libro como un reconocimiento a que la teología alejandrina es la madre de todas las teologías (137, n. 20; 400, n. 12). En el pensamiento de Tarazi esto no es ningún cumplido, sino una confesión de que los teólogos cristianos aceptaron las presuposiciones filosóficas de Alejandría y cayeron en un sistema paradójico que los alejó de la teología bíblica. Siguiendo esta línea crítica de pensamiento, el autor menciona ejemplos de diferentes autores, entre los que destacan: Orígenes (44, n. 19; 70; 92), Jerónimo (76), Ireneo de Lyon (44, n. 19), Justino Mártir (44, n. 19; 417), Papías, obispo

de Hierápolis (420), y Cirilo con Metodio (455, n. 16). A Orígenes y Jerónimo les reconoce el mérito de haber aprendido hebreo para leer el AT, y recomienda al clero ortodoxo y a los feligreses seguir su ejemplo (76), hecho por el cual los apoda de “gigantes” (40, n. 15). También menciona a varios Padres, tales como Máximo el Confesor, Simeón el Nuevo Teólogo y Gregorio Palamas, junto al teólogo ruso del siglo xx Vladimir Lossky (437, n. 35). En este caso, Tarazi destaca el poder del misticismo como una cuarta religión que resulta de las tres religiones monoteístas y que desarrolla un lenguaje común sin respetar demasiado su origen.

En la p. 398, Tarazi desarrolla la cuestionada relación literaria existente entre la dística lucana y el libro *Antigüedades judías*, de Flavio Josefo. Mientras Lucas situó a Jesús y a Pablo dentro de la línea de los profetas del AT, Josefo optó por releer la historia del pueblo judío no como lo hicieron sus antepasados, sino tomando prestado el estilo de los imperialistas opresores romanos. Fue así como Josefo pintó el pasado judío como un pasado glorioso. En esa misma página, Tarazi deduce que Eusebio de Cesarea hizo algo similar y se puso al servicio del Imperio, entregando dos siglos y medio de mártires que cayeron bajo la espada romana a cambio de rendir homenaje a la autoridad suprema del Imperio y captar su benevolencia (n. 9). Esta tendencia imperialista se ve claramente en varios textos litúrgicos tales como el tropario de la cruz (412, n. 17).

Para concluir, el libro es un compendio de temas bíblicos tratados en relación directa con la realidad de la Iglesia hoy. Tarazi ofrece aquí una obra incisiva y recalcitrante que no será del gusto de muchos, pero que denuncia importantes desaciertos en el campo de la interpretación bíblica y del pensamiento teológico moderno. Tarazi no escribe con ostentación ni se comporta como el vocero oficial de una Iglesia o de un régimen político. No es ni prolijo ni impecable cuando se trata de nombrar las cosas por su nombre. Escribe como un exegeta libre de cualquier autoritarismo y sin cumplir al pie de la letra con los protocolos de la comunidad académica. El autor combina erudición con un lenguaje y estilo de alta divulgación. Está claro que, a lo largo de su obra, Tarazi se destaca como un pastor que intenta guiar en la lectura y la comprensión de las Sagradas Escrituras. Nos encontramos con su mejor obra especializada, que resume largos años de docencia y de investigación y que coloca al autor entre los biblistas más destacados de los siglos xx y xxi en la Iglesia ortodoxa.

DANIEL ALBERTO AYUCH
Univ. de Balamad (Líbano)
dayuch@gmail.com

J. A. MACIN, “*Fui un extraño y ustedes me recibieron*”. *Estudio exegético-teológico de Mt 25,31-46*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificum Universitatem S. Thomae in Urbe, Romae 2012, 340 p.

Nos congratulamos con el autor por la publicación de su tesis doctoral, que presenta un estrecho vínculo con las preocupaciones éticas y pastorales, especialmente en América Latina.

La introducción (11-18) contiene consideraciones preliminares sobre la relevancia del texto y una breve presentación de la estructura del trabajo. En la nota 5 hace referencia a las herramientas metodológicas que utilizará en el estudio de la perícopa. La primera parte, “Cuestiones hermenéuticas y exegéticas en torno a Mt 25,31-46”, anuncia que se intentará visualizar el “marco interpretativo” del texto bíblico en dos secciones: la primera, de carácter más hermenéutico; y la segunda, vinculada a la exégesis, ofrecerá el *status quaestionis* del texto (19-21).

En el cap. 1, “Mt 25, 31-46 y su interpretación en la historia” (23-54), el autor pasa revista a esta historia, desde el siglo II, la era patristica y los siglos siguientes hasta los tiempos posteriores al jansenismo, destacando los puntos más importantes. Luego hace un breve repaso de algunas perspectivas de interpretación contemporánea e identifica los debates más relevantes en el ámbito de la dogmática y del actuar cristiano. Por último, resalta la relevancia del texto para la teología latinoamericana. El cap. 2 está dedicado al debate exegético contemporáneo (55-82) y menciona las discusiones en torno al género literario, la composición del texto y la identificación de los actores. Termina afirmando la necesidad de volver al texto para conseguir una lectura complejiva que brinde una renovada comprensión de los puntos más difíciles de la perícopa.

La segunda parte, “Ensayo exegético de Mateo 25,31-46”, comienza enunciando las características que tendrá el corazón de la investigación. El cap. 3 está dedicado a la delimitación del texto y su contexto literario (87-109). En el cap. 4 estudia la estructura del texto; la dinámica de la narración y el análisis semántico de las figuras de la venida del Hijo del hombre y la del pastor; el diálogo con los justos; el diálogo con los condenados y el cierre de la escena (110-169).

El cap. 5 estudia la “estructuración semántica” y el “código de comunicación” (170-199). El autor recurre a la propuesta de A. Greimas para identificar las isotopías o campos semánticos presentes en la perícopa: “la isotopía del reino” y “la isotopía de la pobreza”. Seguidamente estudia la cuestión del código semántico del texto, para ofrecer un nuevo abordaje del mismo como metáfora en la línea de P. Ricoeur, H. Weinrich y H. Blumenberg.

El autor reafirma que el debate en torno al “tipo de texto” no había logrado una explicación satisfactoria; pero que, desde esta nueva perspectiva, “el lector se encuentra ante un texto que funciona semánticamente como una metáfora o como lenguaje metafórico, y como tal puede ser asumido e interpretado” (189). Termina el capítulo poniendo en relación la estructuración semántica y el código de comunicación de forma clara y sencilla. En el cap. 6, el autor vuelve a vincular el texto estudiado con el conjunto de la obra mateana, destacando la conexión con temas fundamentales del evangelio, como el juicio, el valor de la praxis, los pequeños y los pobres (201-229).

La tercera parte, “Perspectivas teológico-pastorales”, ofrece una reflexión teológica que parte de los datos del estudio exegético y tiene como telón de fondo la realidad actual. Completa de este modo el círculo hermenéutico que desde la vida conduce al texto y que desde el texto se proyecta a la teología para volver finalmente a la vida (de los cristianos y de la Iglesia). Esta forma de entender la hermenéutica nos recuerda la de Carlos Mesters, aunque el autor no lo menciona.

El cap. 7, “Perspectivas teológicas generales en Mt 25,31-46”, desarrolla temas importantes contenidos en el texto: la presencia escondida de Dios en los pobres; el valor trascendente de los vínculos; la vida creyente entre la esperanza y la solidaridad; la responsabilidad ética del cristiano, que sobre todo debe plantearse de forma individual (235-257). En el cap. 8, titulado “Mt 25,31-46 en la continuidad de la teología latinoamericana”, encontramos unas consideraciones generales sobre la necesidad de una revisión permanente de la interpretación, la relevancia de la perícopa; un comentario de tipo epistemológico y una cuestión que nos parece nuclear: la mediación del pobre, que es fundamentalmente de tipo ética, donde afirma que se da “una presencia fluida, transitoria, de Jesús en las personas y grupos que padecen necesidad” (259-278).

Finalmente se recuerda la correlación estrecha entre la perícopa y la obra de Mt en su conjunto, y se recalca la novedad de la estructuración semántica del texto por medio de los términos “acoger-recibir” y “separar”. Nos parece especialmente interesante la consideración del texto como metáfora, que destaca su polisemia y posibilita un nuevo modo de comprender el mensaje de Mt 25. El autor concluye afirmando que la conexión entre los cometidos de la exégesis y la teología sigue siendo una tarea postergada, y subraya el valor de una lectura situada del texto bíblico (279-288).

EDGAR AMADO TOLEDO LEDEZMA, OP
Pont. Univ. de Salamanca
etoledo@dominicos.org