

---

PENNA, R., *Carta a los Romanos*. Introducción, versión y comentario (Comentarios al Nuevo Testamento; Verbo Divino; Estella [Navarra] 2013). 1358 pp. ISBN: 978-84-9945-314-9. € 98,00

El libro que presentamos al lector es la traducción castellana del comentario italiano que el prof. Penna ha ido publicando en la colección «Scritti delle origini cristiane» (Dehonian): Romani 1–5 (2004), Romani 6–11 (2006), Romani 12–16 (2008); y finalmente como volumen único en 2010. Romano Penna, muchos años profesor del Laterano, es el referente principal de los estudios paulinos en el panorama italiano y su reconocido prestigio avalan la lectura de este monumental comentario —más de 1.300 páginas en la edición de Verbo Divino— que tiene el valor añadido de representar una obra de madurez. El libro, escrito sustancialmente desde la perspectiva histórico-crítica, destaca por los precisos comentarios sintácticos y semánticos, y por el diálogo intertextual constante con textos coetáneos (AT, intertestamentaria, autores greco-romanos; léanse, por ejemplo, las prolijas notas de las páginas 178-179 sobre el poder y los nombres divinos en la teología natural de la época) y posteriores (Orígenes, Ambrosiaster, Tomás de Aquino, Lutero, Calvino, etc.). Penna también incluye apropiados comentarios de índole retórica que enriquecen la obra. Tras recomendables introducciones a las grandes secciones de la carta, el comentario es dispuesto perícopa por perícopa en tres momentos: «notas de crítica textual», «visión de conjunto» en el que Penna suele reparar en la composición del pasaje y en su función en el conjunto, y «comentario» versículo por versículo. Aunque el autor no dispone *excursus* sobre diferentes temas, el lector debe saber que Penna suele profundizar en cada término la primera vez que aparece (v. gr. 142-152, sobre la expresión «justicia de Dios» en Rm 1,17).

Hoy nadie puede escribir un comentario a Romanos sin posicionarse en algunas discusiones del debate exegético. Reparamos en tres de ellas: los destinatarios, los motivos que dieron pie a la carta, y su articulación argumentativa. En la pregunta por los destinatarios (30-37), Penna concibe a la iglesia romana como una comunidad mixta, en la que era determinante la componente judeo-cristiana —judíos propiamente y también temerosos de Dios, simpatizantes de la Torá—. «Un dato es seguro: la Iglesia de Roma estuvo desde el principio marcada por una línea judaizante» (33). Las referencias a los gentiles en Rm 1,5-6.13; 11,13; 15,15-16 no indicarían, por tanto, que los fieles fueran *todos* gentiles, sino que vivían *en medio de* los gentiles. Penna repara en que Romanos es la carta de Pablo con más pruebas escriturísticas y en que la argumentación progresa en un constante diálogo diatribico con un interlocutor ideal, que posee los rasgos de un judío piadoso que conoce (Rm 7,1) y trata de ser fiel a la Torá.

En cuanto a las motivaciones que empujaron a Pablo a escribir Romanos, Penna no ofrece ninguna idea nueva, pero su presentación tiene el interés de responder de forma equilibrada a esta *vexata quaestio* (47-54). Aunque admite que Pablo

hubiera conocido ciertos aspectos de la situación de la comunidad y hubiera respondido en su carta a algunos problemas internos (v.gr. el conflicto entre fuertes y débiles de 15,1–15,13), Penna subraya más bien que fueron motivos personales los que le llevaron a escribir la carta: en primer lugar, su intención de ir a Roma. La carta funcionaría como «precursor» de su ministerio y presentación de su interpretación del evangelio, ante una iglesia de tenor judeo-cristiano. Su explicación del acontecimiento Cristo como nivelador de la situación soteriológica de judíos y gentiles, respondería además a la situación vital de Pablo, tras el polémico conflicto gálata y el inminente viaje a Jerusalén, llevando la colecta de los gentiles. Finalmente, la carta es también una ocasión para preparar la ayuda que Pablo solicita a los romanos en su expedición misionera hacia Hispania.

En cuanto a la articulación argumentativa de la carta, Penna demuestra adecuadamente que la intención de Rm 1,18–3,20 no es antropológica sino teológica: lo importante no es notar que todo hombre sea pecador, sino que la justicia de Dios no debe ser concebida solo en términos retributivos. Por otro lado, Penna disiente de la mayoría de estudiosos al ubicar el cap. 5 no en Rm 5–8, sino como culmen de Rm 1–4. El autor es bastante cuidadoso al afirmar, con razón, que Rm 5 culmina tanto el desarrollo anterior como da paso a la sección siguiente. Además, en contra de su propuesta, reconoce que el actor principal de Rm 5 ya no es Dios, como en Rm 1–4, sino Jesucristo, y nota que se enuncian temas desarrollados en Rm 6–8 (el espíritu y la esperanza escatológica). Sin embargo, ve una razón más poderosa para conectar Rm 5 con la argumentación precedente: el texto sería necesario a la hora de ilustrar la *propositio* de Rm 3,21–22, ya que hasta ahora se ha insistido en la necesidad de la fe como alternativa a las obras de la Ley, y por tanto quedaría por subrayar la segunda dimensión: la repercusión soteriológica del acontecimiento Cristo (cf. 77). El cap. 5 supliría, así pues, la falta de exposición cristológica de Rm 3–4. Además, para Penna, Rm 6 retomaría y respondería a la objeción de 3,8 (algunos refutan a Pablo como si él dijera: «hagamos el mal para que venga el bien»).

En las discusiones exegéticas Penna suele preferir la hipótesis más consensuada; por ejemplo, Penna interpreta con la mayoría de exégetas el *epb'ho* de Rm 5,12 como una conjunción causal («porque todos pecaron»: 444–448). El autor también es muy pedagógico y equilibrado en el tratamiento del difícil problema del «yo» de Rm 7,7–25 en las páginas 553–559. De modo que el comentario de Penna destaca no tanto por la novedad de sus opciones cuanto por un interés constante en el fruto teológico de la exégesis. Por ejemplo, en el comentario de Rm 3,28 («consideramos que el hombre es justificado por fe, sin las obras de la Ley»), se fija en que el infinitivo presente (*dikaioũsthai*) —por cierto, mal transliterado en la edición española (*dikaioũsthai*, sic.)— indica, además del pasivo divino que tiene por sujeto de la justificación a Dios, la convicción paulina de que la justificación es ya una realidad que se verifica en la historia: «se da un acto divino de justificación que se realiza en este momento, que por tanto no queda aplazado, pospuesto, sino que, al contrario, es anticipado y ya realizado (o al menos realizable). Este es uno de los rasgos más distintivos del cristianismo respecto a la creencia judía tradicional» (346). Penna identifica

esta justificación del impío en el hoy de la historia en otros textos: Rm 1,17; 3,24; 5,1.9.17 (462-463). Además, en virtud del uso de *ánthrōpos* sin artículo en Rm 3,28, el autor nota que el texto no solo implica que Dios justifique por la fe —en polémica con la postura judeo-cristiana que sostenía el valor de las obras de la Ley— sino que abraza a todo ser humano, ampliación universalista esencial en la argumentación paulina (348).

En un comentario tan largo, sin embargo, hay obviamente algunas afirmaciones que se prestan a debate. Por ejemplo, a propósito de la «promesa hecha a Abraham y a su descendencia» (Rm 4,13), Penna afirma que el concepto de promesa, aunque muy importante para la argumentación paulina, «no tiene ningún peso teológico particular en las Escrituras de Israel» (p 384). Y para probarlo el autor señala que el sustantivo *epaggelía* es raro en el AT. Los estudios de semántica bíblica han mostrado que, aunque un término específico no aparezca, el concepto puede ser expresado de otras maneras. Así, Gerhard von Rad indica que «por muy variado que sea el material de la tradición reunido en las grandes composiciones narrativas [de Gén 12–50], desde la vocación de Abraham hasta la muerte de José, el conjunto posee una armazón que los soporta y unifica: “la promesa a los patriarcas”» (*Teología del Antiguo Testamento* I, Salamanca 1978, 220). El autor alemán presenta la promesa como el nudo teológico fundamental de los relatos patriarcales. Así pues, aunque el término preciso *epangelía* no aparezca, en Génesis Dios está constantemente remitiendo a la esperanza futura de los patriarcas que deben confiar en sus promesas (tierra y descendencia). Por ello, la presentación de Pablo en Rm 4 no es original, sino que hunde sus raíces en la teología patriarcal de Génesis, aunque ciertamente innove en disociar promesa de Ley y considere que la promesa no se refiera a un futuro escatológico, sino al cumplimiento histórico del acceso de los gentiles al evangelio (Penna, Romanos, 385).

En aras de la claridad expositiva —virtud elogiada— Penna usa categorías algo anacrónicas en ocasiones. Por ejemplo, suele tildar a los interlocutores judeo-cristianos de Roma a los que Pablo escribe de «conservadores» (305). La oposición «conservadores» (judíos) *versus* «progresistas», «liberales»? (paulinos, cristianos), además de provenir de un contexto político ajeno a la carta, probablemente disgustaría al apóstol, ya que él intenta mostrar con sus reiteradas citas veterotestamentarias que precisamente su postura es la que respeta mejor la tradición bíblica.

Penna atenúa el papel de la Escritura en la sección ética de la carta (Rm 12,1–15,13). Tras mencionar únicamente la cita de Lev 19,18 en Rm 13,9, el autor sostiene que «Pablo no fundamenta nunca la ética cristiana en pasajes de la Torá» (871). A continuación (872-875) desarrolla la idea de que Pablo bebe en su presentación ética, además del evangelio y de la tradición sapiencial judía, de los principios de la filosofía popular (cita a Platón, Aristóteles, Cicerón, Séneca, etc.). En mi opinión, Penna acierta en lo que subraya —es conveniente reparar en la confluencia de la ética helenística en las afirmaciones paulinas— pero yerra en lo que mitiga. Hays ha mostrado que para entender el rol de la Escritura en la ética paulina el exégeta debe no solo observar las citas explícitas sino atender también al universo simbólico que Pablo recrea a partir de la Escritura (cf. R. B. Hays, «The Role of Scripture in Paul's Ethics»,

*Theology and Ethics in Paul and His Interpreters*. Essays in Honor of Victor Paul Furnish [ed. E. H. Lovering – J. L. Sumney] [Nashville, TN 1996] 30-47). Rm 12,1-15,13 está plagado de alusiones implícitas al AT que pretenden gestar una nueva identidad en los creyentes: la exhortación a ofrecer los cuerpos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios recuerda las prescripciones del Levítico. Ahora no se trata de ofrecer animales sino de ser ellos mismos la ofrenda que agrada a Dios. La cita de Dt 32,35 acerca de la supremacía divina sobre la venganza (Rm 13,19) sitúa a Dios y «su justicia», desplegada en la historia de la salvación, en el centro del discernimiento moral. Pablo coloca el mandato del amor (en Rm 13,8-10, el mandato de Lv 19,18 es presentado como síntesis del decálogo: Ex 20,13-17; cf. Dt 5,17-21) tras el pasaje, aparentemente más secular, sobre las relaciones con las autoridades civiles (Rm 13,1-7), precisamente para mostrar que el amor es el criterio último de actuación. La tensión escatológica que imprimen a la sección Rm 12,2 y 13,11-14 hunde sus raíces en los oráculos de los profetas que Pablo cree cumplidos en el evento evangélico. Además hay algunas citas (Pr 25,21 en Rm 12,20; Is 49,18; Jr 22,24; y Ez 5,11 en Rm 14,11; Sal 68,10 LXX en Rm 15,3) y muchas alusiones a la literatura profética y sapiencial a lo largo de Rm 12-15. Pablo acaba incluso con una regla general de hermenéutica bíblica («todo cuanto fue escrito antes fue escrito para nuestra instrucción, a fin de que por medio de la perseverancia y el consuelo de las Escrituras tengamos de verdad la esperanza»: Rm 15,4) y con un amplio centón de citas veterotestamentarias (15,7-13), que funciona como *peroratio* conclusiva. Aunque es cierto que después Penna va reparando en estas citas y alusiones (cf. el valor de síntesis normativa que da Penna a las citas de Rm 13,8-10: 972), quizás se echa en falta en el planteamiento global del comentario a esta sección una mayor atención al trasfondo veterotestamentario de la ética paulina, no tan centrado en las citas concretas como en los criterios de fondo que brotan de la teología bíblica.

Es digna de mención la buena labor del traductor José Pedro Tosaus Abadía, quien logra pasar muy desapercibido en textos con frecuencia complejos y muy sutiles. Quizás hubiera sido de esperar que las traducciones de Qumrán, de apócrifos del AT y demás citas antiguas no provinieran de una traducción del italiano de Penna, sino de traducciones españolas reconocidas (F. García Martínez, para Qumrán; la edición de Cristiandad, para los apócrifos del AT; etc.). Por ejemplo, en la página 320 n. 37 se cita un pasaje del *Apocalipsis de Moisés (Vida de Adán y Eva)* según la obra de L. Rosso Ubigli (traducción usada por Penna). Anoto, además, algunas inadecuaciones sin importancia: en las páginas 107-108, la traducción «a gloria de su nombre» o «a gloria de Cristo» (*hyppèr + genitivo*: «a vantaggio di» en el original italiano) debería ser sustituida por «en favor de» o simplemente «por», como después nota el mismo Penna. El término «a gloria de» en la traducción confunde mucho, puesto que podría referirse al concepto paulino de «gloria». Por otro lado, el término italiano «ripresa», muy común en el libro porque es usado para indicar las repeticiones de palabras o expresiones, es sistemáticamente traducido por «retoma» (v. gr. el término Ley «es confirmado con cuatro retomas»: 229; cf. 237; 250; 272-273; 283; 319; etc.); pero «retoma» es un neologismo inexistente en el diccionario de la RAE. Hay que lamentar por últi-

mo bastantes errores en la transliteración de textos en la edición castellana, que no existían en el original italiano: 234, «τ<sub>1</sub> fýsei» (en vez de «tê<sub>1</sub> fýsei»); 238, «... nómous mu eis tē diánonian...» (en vez de «nómous mou eis tēn diánoian»); «kai epì ardías» (en vez de «kai epì kardías»); 246, «epì tòn Kýron» (en vez de «epì tòn Kýrion»); 402, «diakíōsin hēmôn» (en vez de «dikaíōsin hēmôn»); etc.

Acabo con un hondo comentario de Penna a propósito de Rm 8,28 («Pues sabemos que, para cuantos aman a Dios, todo coopera para el bien, para aquellos que son llamados según un proyecto [*katà próthēsin*]): «el Apóstol está realizando una reflexión sobre los fundamentos de su identidad, sin pretender hacer un tratado sobre el tema de la predestinación en general. Únicamente quiere decir que convertirse en cristiano no depende ni del destino, ni de la fortuna, ni menos aún de una superioridad moral, sino tan solo de un acto de gracia que anticipa y está en el origen de toda decisión o circunstancia humana, sea cual sea» (668).