

tamiento parcial. Así nos parece ver que ocurre cuando se habla de la justificación por la fe. La posición protestante queda bien expuesta al tratar, como es lógico, de Gálatas y Romanos. En cambio no se expone con la misma claridad y amplitud el punto de vista católico (cfr. pp. 133, 162). No obstante, al estudiar la epístola a Santiago la cuestión está tratada con ecuanimidad (cfr. p. 283). Dentro de este mismo tema de la justificación hay una nota de la Editorial española acerca de la traducción del término griego *dikaiosyne* por «rehabilitación» o «amnistía», en lugar de por «justificación», como se ha venido haciendo y se hace normalmente (cfr. por ejemplo la versión litúrgica española, o la Biblia de Jerusalén). Estimamos que las razones aducidas en pro de dicha versión no son convincentes. Dicen, entre otras cosas, que en castellano «*justificar* significa ofrecer una disculpa» (p. 163). Sí, es así cuando uno se «justifica» ante otro, pero no, en absoluto, cuando uno es «justificado» por Dios. Es significativo al respecto que el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, como primera acepción del término diga literalmente: «*Justificar*: (Del lat. *iustificare*) tr. Hacer Dios justo a uno dándole la gracia».

Nos parece interesante el enfoque que se hace sobre la postura de San Pablo ante la esclavitud, cuando se estudia la epístola a Filemón: «Si los esclavos, como los demás creyentes, están llamados a dar testimonio de su fe en Cristo, lo harán donde están y en las ocasiones que les proporcione su situación particular. En una palabra, el evangelio actúa más por dentro que por fuera» (p. 227). Según el A., «Jöel Schmidt, en su libro sobre la esclavitud en el Imperio romano, resume perfectamente la situación: 'La Iglesia ha penetrado por todas partes; no pretende hacer bien a una clase a expensas de otra, ni perjudicar a los ricos para servir más a los pobres, ni libertar a los esclavos para arruinar a los grandes propietarios y acabar arruinando la economía general del Imperio'» (p. 227).

Cada capítulo suele completarse con una breve bibliografía, en general actualizada, aun cuando a veces se citan autores protestantes de 1919 o 1927 (cfr. pp. 127, 256, etc.), mientras se silencian algunas obras clásicas de exégesis católica.

Antonio GARCÍA-MORENO

José O. TUÑÍ VANCELLS, *El testimonio del evangelio de Juan. Introducción al estudio del cuarto evangelio*, Ed. Sígueme («Biblia y Catequesis», 2), Salamanca 1983, 232 pp., 12,5 x 20,5.

Casi al final nos dice el A. que «quizá con lo que hemos presentado en estas páginas sea posible emprender una lectura del cuarto evangelio de manera que no sea una búsqueda arqueológica curiosa ni tampoco una extrapolación de lo que este evangelio nos quiere decir» (p. 215). Con ello vemos, en cierto modo, cuál ha sido su intención: nos dice con una doble negación lo que no ha de ser la lectura del

evangelio. Quizá hubiera sido preferible formular esa cuestión de modo positivo, explicando lo que ha de ser una lectura correcta y provechosa del Evangelio. El subtítulo, «Introducción al estudio del cuarto evangelio», explicita también de alguna manera esta intención. No obstante, pensamos que es algo más que una mera introducción, como se deduce del contenido.

Consta de ocho apartados en los que, después de una Introducción, aborda los siguientes temas: La tradición dentro del evangelio; Diálogos y controversias: reflejo del tiempo en que se escribe; El relato de la exaltación de Jesús; Jesús como centro del cuarto evangelio; Jesús y el Padre: La revelación de Jesús; Jesús, el Revelador, que se va y envía al Paráclito; Los que escuchan las palabras de Jesús; Los que no creen en Jesús. Termina con una Conclusión y dos Apéndices, uno sobre la cuestión histórica y otro sobre la comunidad donde se escribe el Evangelio. Aporta una bibliografía general, a la que hay que añadir la bibliografía particular que da al final de cada apartado.

En la Introducción se estudia la formación del cuarto Evangelio y sus posibles contactos con los Sinópticos. Cuando compara la terminología de los Sinópticos afirma que el vocablo *basileia* no aparece nunca en S. Juan (cfr. p. 25). Sin embargo, no es así, como puede verse en el diálogo con Nicodemo (Jn 3,5) y con Pilato (Jn 18, 36-37).

En el apartado I inicia un tema que, de una u otra forma, toca en diversos momentos. Nos referimos a los milagros, que de ordinario entrecomilla, dando la impresión de que tales «milagros» en realidad no son verdaderos milagros. Dice en la p. 31 que «no podemos olvidar que de los 'milagros' de Jesús nos hablan solamente los evangelios y los Hechos de los apóstoles. Pablo, en su predicación no apela nunca a este motivo». Nos parece que es una afirmación que habría que matizar, ya que en la 1 Cor 2,10 se trata de diversos carismas, entre los que destaca el poder de hacer milagros. En la 2 Cor 12, 12 defiende su condición de Apóstol alegando que en él se dieron las señales de que realmente lo era, «por medio de toda paciencia, de signos, prodigios y milagros».

Más adelante dice que «según los sinópticos los *dynameis* de Jesús son los actos poderosos que acompañan la presencia activa del reino entre los hombres. Pero el cuarto evangelio no habla del reino, ni describe el proceso de implantación del reino entre los hombres mediante la expulsión de los demonios y la curación de los enfermos» (p. 44). No obstante, reconoce casi a renglón seguido que «hay dos textos que hablan de 'signo' como prueba apologética, que legitime las pretensiones de Jesús (2,18 y 6,30)» (p. 45). Insiste en que el sentido apologético del milagro es peyorativo, también en los Sinópticos (cfr. ib.). Sin embargo, afirma que «los gestos extraordinarios (¿por qué no llamarlos milagros?) muestran la presencia de la mano poderosa en medio de los hombres» (p. 47). Observa que «las dos ocasiones en que Jesús hablará de sus acciones llamándolas 'signos' será para rechazar su sentido grosero y apologético: 'En verdad os digo: vosotros me buscáis, no porque habéis visto señales, sino porque habéis comido los

panes y os habéis saciado' (6, 26) y 'Si no véis señales y prodigios, no creéis' (4,48)». Creemos que en estos pasajes el Señor no rechaza el valor apologético de esos signos extraordinarios como prueba de su poder divino, sino que lo que recrimina es la actitud de quienes le buscaban por intereses egoístas, incluidos los de tener pruebas evidentes de su condición de enviado de Dios.

Comprendemos que para ciertos sectores toda intención apologética es algo inadmisibles en el quehacer exegético, una especie de prejuicio que descalifica a quien lo «padece». Por eso quizá se piense que San Juan no pretendiese ver en los milagros de Cristo eso que se ha llamado «motivos de credibilidad». Y, sin embargo, podemos decir que el cuarto Evangelio resalta con más fuerza que los otros evangelistas el valor de los milagros en orden a fundamentar la fe en Jesucristo. En efecto, en los Sinópticos suele ocurrir que si no hay fe, el milagro no se realiza (cfr. Mt 13,58 y par.). Es decir, los milagros en los Sinópticos presuponen la fe. En San Juan al contrario, los milagros despiertan la fe, la hacen posible. Como caso paradigmático tenemos el milagro de Caná, *arjé ton semeion*, el primero de los signos «con el que se manifestó su gloria, y sus discípulos creyeron en él» (Jn 2,11). Digamos también que, al final, el hagiógrafo hace una declaración de intenciones al decirnos que «otros muchos milagros (*semeia*, signos, señales) hizo también Jesús en presencia de sus discípulos que no han sido escritos en este libro. Estos, sin embargo, han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20, 30-31).

Respecto al relato de Caná afirma que «la tradición del primer signo de Caná se podía haber formulado también a la luz de estos gestos de Elías y Eliseo. Esto, naturalmente, ni presupone que Jesús estuvo en Caná ni lo niega» (p. 34). Dicho así, da la impresión de que se pone en duda la realidad del hecho, su historicidad. En otro momento, refiriéndose a Nicodemo dice que su venida a Jesús «por la noche es simbólica». También parece que no la considere histórica. Digo «parece» porque se puede admitir que el relato de Nicodemo, como tantos otros en el cuarto Evangelio, tiene un valor simbólico. Pero esto no exige necesariamente que dicho relato sea una mera ficción literaria con fines didácticos. Y menos en el lenguaje bíblico, donde la revelación se verifica no sólo mediante palabras, sino también a través de los hechos, cuyo sentido profundo va más allá de lo meramente anecdótico y fáctico, aunque ciertamente lo presupone, pues en esa realidad fáctica es donde descansa y se apoya la carga teológica que contiene.

En el Apéndice I vuelve sobre la cuestión histórica y se pregunta: «Eso que se narra sucedió tal como se nos presenta? Por ejemplo, Jesús, resucitó verdaderamente a Lázaro...? Si la respuesta no es un sí claro y definido, nos sentimos defraudados por el autor» (p. 217). Parece que ha de concluirse que el autor sagrado no quiso defraudarnos y que, en efecto, Jesús resucitó a Lázaro. Más adelante considera el valor histórico, no siempre el mismo, que los evangelistas quieren dar a sus relatos, y subraya que «hay en el cuarto evangelio una serie

de indicios que dejan entrever la importancia que la historia ha tenido para el autor (es)» (p. 220). Sigue diciendo que «parece que queda claro, pues, que la historia es un elemento esencial para el autor del cuarto evangelio» (p. 222). Sin embargo, se vuelve a preguntar: «Jesús, ¿resucitó verdaderamente a Lázaro? Tenemos que contestar que no lo sabemos, que carecemos de datos que confirmen este acontecimiento. Lo que sí podemos decir es que el interés del cuarto evangelio no está en demostrar que Jesús resucitó a Lázaro, sino el hacer ver que Jesús manifestó su gloria (...) Si en realidad lo resucitó o no, es un hecho de menor importancia» (p. 223). A nuestro entender no ocurrió realmente, su gloria no quedó manifestada. Afirma, casi como excusándose: «Lo que queremos indicar con este ejemplo es que para el autor (es) del cuarto evangelio los hechos son menos importantes que su significado» (p. 223). De acuerdo, pero el hecho también es importante, tanto que si no se da el hecho tampoco se da el significado pretendido.

Trata también del trasfondo cultural latente en el cuarto Evangelio. «En estos últimos años y bajo el impulso de Bultmann y Käsemann se ha profundizado el posible parentesco entre el cuarto evangelio y la gnosis (...) La visión centrada en el esquema vertical, a pesar de tener elementos de Qumran y del antiguo testamento, parece ser que se ha sacado de un entorno cultural y de unas estructuras mentales gnósticas» (p. 229). En contra de esta opinión se pronuncian claramente otros autores actuales, como Schnackenburg y Cothenet, que defienden que esas supuestas dependencias son más bien verbales que conceptuales, aparentes que reales. Reconoce, sin embargo, el A. que «en el fondo nos encontramos frente a una concepción altamente original. Y por más que encontremos paralelos literarios y esquemas mentales semejantes, hemos de reconocer finalmente el carácter único de este escrito» (p. 229).

Aunque esta obra está concebida como una Introducción al cuarto Evangelio, el tema de su autenticidad no se estudia expresamente. Insinúa la intervención de varias manos en el texto actual. Así habla, como vimos, del «autor (es)», añadiendo ese paréntesis que deja sin determinar si, en efecto, hay varios autores en la redacción de nuestro escrito inspirado. Ciertamente que es tema conocido y que es casi sentencia común el aceptar la posible intervención de algún discípulo del apóstol Juan, que introdujera algún que otro retoque, o incluso el último capítulo. Pero quizá convendría haberlo explicado. En este tema también echamos de menos la cuestión de la importancia y el papel de la comunidad o comunidades regidas por San Juan. Algo se aborda en el Apéndice II y se pone de relieve el interés que ha suscitado en la actualidad, pero se concluye con un deseo de tratar la cuestión, quizás «en un futuro no muy lejano» (p. 231).

A lo largo de la exposición el A. pone de relieve aspectos importantes y sugerentes del escrito joanneo. Así ocurre con el tema de la filiación divina de Cristo y la paternidad de Dios. Ya en la introducción, cuando presenta «los vocablos de especial significación teológica, que caracterizan al evangelio de Juan» (p. 25), destaca cómo la pala-

bra «pater», referida a Dios, se usa en el cuarto Evangelio ciento dieciocho veces, mientras que Mt la usa cuarenta y cinco, Mc cuatro y Lc diecisiete. Esa cifra, sin embargo, no coincide con la que da luego, al decir que «el cuarto evangelio utiliza muchas más veces el vocablo *pater* para hablar de Dios que la palabra *theós*. En este sentido es el único libro del Nuevo Testamento en donde hallamos esta superioridad: 120 veces se habla de Dios como *pater* (antes dijo 118), mientras que sólo 75 se utiliza *theós*» (p. 140). Es un pequeño error, comprensible y fácilmente explicable por el uso de diferentes concordancias consultadas. Es también interesante el estudio comparativo que hace sobre el Paternoster y la Oración sacerdotal de Cristo en Jn 17 (cfr. p. 161 ss.).

Estudia, además, la Pneumatología en el cuarto Evangelio, dedicando bastantes páginas al tema. Considera que en los primeros doce capítulos hay «una verdadera preparación del tema del Espíritu Santo» (p. 163), mientras que en los discursos de despedida en la Última Cena se habla más directamente del Paráclito, cuyas funciones «se reducen fundamentalmente a dos: a dar testimonio de Jesús (15,26) y llevar a la verdad completa (16,13)» (p. 165). El tema de la fe es, sin duda, fundamental en el cuarto Evangelio, y el A. lo estudia en diversos momentos. Estima que para San Juan la fe tiene «un tono de relación personal muy marcado; pero no de una relación vaga o abstracta, sino muy concreta: se trata de aceptar a Jesús de Nazaret personalmente y establecer, en consecuencia, una relación con él» (p. 179). Se refiere también a la caridad, aunque con más brevedad. La relaciona con la fe que «se manifiesta en el amor. Y se puede decir que no hay fe allí donde no hay amor» (p. 185).

Antonio GARCÍA-MORENO

Ceslas SPICO, *Connaissance et Morale dans la Bible*. Ed. Universitaires Fribourg-Ed. du Cerf («Études d'Étique Chrétienne»), Fribourg-Paris 1985, 186 pp., 16 x 24.

Son sobradamente conocidas las palabras del Concilio Vaticano II que invitan a la renovación de la Teología Moral: «Aplíquese un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad» (P. O., n. 16). Para el moralista constituye, por tanto, un motivo de satisfacción el encontrarse con monografías o estudios de exegetas que abordan el análisis bíblico de temas morales. Y si se hace con la extensión, el rigor, la claridad y la hondura de que hace gala el P. Spicq, a la satisfacción se añade el agradecimiento, al comprobar como se iluminan algunos de los graves problemas que afectan hoy a la Teología Moral.