

gart 1898 und 1979 (debe referirse a la 26.^a edición revisada por K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger y A. Wikgren); la de A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine*, Roma 1964 (9.^a edición), y la de K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger y A. Wikgren, *The Greek New Testament*, London 1978 (3.^a edición). El texto de la Vulgata clementina está tomado de A. Gramatica, *Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgata Clementina nova editio*, Città del Vaticano 1959. El texto de la Neovulgata es de la *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1979.

Es de destacar la pulcritud y claridad de la página griega, impresa en tipos griegos más grandes de los que son ordinarios en las ediciones críticas. Esto hace que la lectura sea fácil y agradable. En algún momento, sin embargo, se desliza alguna errata, siendo notable la de Mt 5,7 en donde se introduce un *viol* claramente ajeno al texto. La página latina tiene letra más pequeña, aun cuando también es legible. A pie de página se indican los lugares paralelos del texto y las citas bíblicas del mismo.

Se puede afirmar, en suma, que el A. ha conseguido el objetivo propuesto, logrando un instrumento de trabajo útil y accesible para quienes deseen conocer el texto inspirado del Nuevo Testamento en su original griego y en las versiones latinas que la Iglesia ha hecho suyas, a través del Decreto *Insuper* del Concilio de Trento, y de la Constitución apostólica *Scripturarum thesaurus* de Juan Pablo II.

ANTONIO GARCÍA-MORENO

Rudolf SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan. Versión, introducción y comentario*, Barcelona, Edit. Herder, 1980, 412 pp., 14 × 21.

Este libro completa la obra exegética del A. en torno a San Juan cuyos tres primeros volúmenes, dedicados al cuarto evangelio, ya recensionamos ampliamente (Cfr. «Theologica», 1983, Braga). Se trata de una reelaboración de la obra publicada en 1953, a la que se ha procurado enriquecer y, sobre todo, actualizar. No obstante, las líneas maestras se han mantenido intactas (cfr. p. 9). Como es habitual en el A., precede a la obra como tal una abundante bibliografía que abarca los más variados conceptos, desde las fuentes y tradiciones, hasta las publicaciones especializadas o monográficas sobre el tema. No obstante cabe señalar que con respecto a las ediciones críticas del texto griego cita la 24.^a edición de Nestle-Aland y no la 26.^a, notablemente mejorada. En cuanto al texto crítico de Merk cita la 8.^a edición, que tampoco es la última, aparte de que tiene equivocada la fecha de esa edición, que no es el año 1958 sino el 1957 (cfr. p. 11). Son detalles nimios e inevitables a veces que apenas afectan a la calidad de la edición. Por tanto, es digno de encomio el conjunto bibliográfico que presenta.

El libro está dividido en dos grandes apartados. Uno dedicado a la

primera carta de San Juan y otro que contiene el estudio de las cartas segunda y tercera. Tanto en uno como en otro apartado tenemos una introducción, en la que se trata de las cuestiones acostumbradas: carácter del escrito, estructura y unidad, circunstancias de la composición, autenticidad, destinatarios, etc. El comentario de la primera carta se divide en tres partes, de acuerdo con la distribución previa que hace el A. del texto sagrado. Así del 1,5 al 2,17 de 1 Ioh trata de la unión con Dios como un caminar en la luz; del 2,18 al 3,24 tenemos el contenido de la segunda parte de la primera epístola que trata de la situación en que se encontraba entonces la comunidad de cristianos a quienes se dirige directamente el hagiógrafo; la tercera parte, del 4,1 al 5,2, la titula el A. «los que son de Dios y los que son del mundo». En 5,13-21 tenemos, según Schnackenburg, la conclusión. En cuanto a las otras dos cartas, se le dedican pocas páginas, dada la brevedad de estos escritos inspirados. A lo largo de todo el comentario hay diversos «excursus» en los que se tratan con más detención algunos temas de mayor interés. Entre ellos cabe destacar los dedicados al sentido y alcance de los testigos de 1 Ioh 1,1 ss., unión con Dios, gnosis herética y conocimiento cristiano de Dios, el amor fraterno, la filiación divina, el amor como esencia de Dios, etc. Termina con un índice analítico y otro de palabras griegas. Como en los comentarios anteriores, las notas, en lugar de ponerse a pie de página, se insertan al final y en letra muy pequeña, factores ambos que hacen enojosa su lectura y que desmerecen del conjunto de la impresión tipográfica. También hay que señalar que son frecuentes las erratas.

Da como cierta la homogeneidad estilística que hay entre el cuarto evangelio y las tres cartas joanneas. Para demostrarlo presenta una serie de casos en los que se usa el paralelismo, la antítesis, la repetición, la «variatio» y la asociación (cfr. p. 46 ss.). Es cierto que también hay diferencias entre dichos escritos, suficientes según algunos para poner en tela de juicio, e incluso negar, la paternidad común del cuarto evangelio y las cartas en cuestión. Sin embargo, «frente a las diferencias señaladas por los críticos, las coincidencias de vocabulario, fraseología y estilo son tan decisivas entre ambos escritos (se refiere concretamente al evangelio y a la primera carta), que la aceptación de un autor común no debería sufrir merma alguna desde este punto de vista» (p. 78). Eso no quiere decir que admita sin más que el autor de las cartas sea San Juan. A este respecto, aunque reconoce el peso de la tradición a favor del hijo de Zebedeo, suspende en cierto modo su juicio y lo hace depender de la cuestión de la autenticidad joannea del cuarto evangelio, en cuya introducción y comentario lo estudia a fondo. De todas formas, aunque no se pensara en Juan como autor del cuarto evangelio, no habría dificultad en admitir como redactor de la 1 Ioh a uno de sus discípulos o a alguien que estuviera muy cercano a él (cfr. p. 84). Admite que se trata, sin duda, de un testigo experimental y directo de la realidad divina que proclama (cfr. p. 92). Más adelante, parece contradecirse al afirmar que, si bien el autor quiera presentarse como uno de los testigos cualificados que han experimentado la realidad histórica de Cristo, parece improbable que en una época tan avanzada viviese todavía no sólo uno de ese círculo pri-

mero de testigos directos, sino varios según parece deducirse de la forma de hablar del hagiógrafo (cfr. p. 98). Estimamos que se trata de una objeción de poco peso, pues tanto el hablar en plural (nosotros) como utilizar verbos de presente se puede considerar como un recurso literario sin más.

Por otra parte es evidente, como el mismo A. reconoce, que el escritor pone mucho énfasis en el valor específico de su testimonio, derivada sobre todo de su condición de testigo presencial. Así, al estudiar I Ioh 1,1-2, considera que la sucesión de verbos sensoriales (ver, contemplar, palpar) son un indicio elocuente de que quien escribe quiere ser reconocido como alguien que ha vivido «de una manera histórica y directa el gran acontecimiento salvador» (p. 96). Sobre el valor histórico del misterio de Cristo vuelve más adelante para insistir en que la elección de esos verbos sensoriales se ha hecho de forma intencionada y con una sucesión lógica manifiesta (cfr. p. 100 s.).

Respecto a la 2 y 3 Ioh afirma, ante todo, que hoy es inadmisibile pensar que estos escritos fueran adaptados artificialmente a la forma epistolar para darles un sello personal. El conocimiento, cada vez más amplio, que nos proporcionan los escritos de la época, especialmente sobre cartas privadas, confirman que estamos ante unos documentos personales que conservan «la autenticidad y frescor» de un escrito originario (cfr. p. 319). En algún momento considera que el Presbítero, autor de estos escritos, no sería San Juan, sino un discípulo suyo. Sin embargo, acaba reconociendo que «por el título de ὁ πρεσβύτερος no se puede resolver de manera inequívoca la cuestión del autor» (p. 321). Reconoce en otro momento que las formas de expresión y de conceptos se acercan en determinados giros de modo tan pronunciado que se puede suponer, al menos, un mismo autor para los tres escritos epistolares. Así se pronuncia en pp. 322 y 329.

Expone la teoría de R. Bultmann sobre el posible origen de la 1 Ioh y sus hipotéticas fases redaccionales, así como las probables interpolaciones, añadidas por un supuesto segundo redactor, según se desprende, dice el referido autor, de ciertas tensiones teológicas. Las diversas reconstrucciones textuales propuestas son más intrincadas que convincentes. Esta teoría bultmaniana «en un texto que por sí solo puede leerse bien, aunque no sea totalmente fluido, suscita escasa confianza» (p. 58).

Con respecto a las diferentes corrientes ideológicas que hayan podido influir al hagiógrafo, considera el A. la importancia del estudio comparativo de la Historia de las Religiones. En San Juan está presente, sin duda, el judaísmo, especialmente en su vertiente qumránica. Pero es una influencia relativa que no lo explica todo y que, por supuesto no merma originalidad a la doctrina joannea (cfr. pp. 68-71). Otra área de posible influencia la constituye el helenismo. Pero también aquí hay que ser cautos, viene a decir Schnackenburg. Por una parte los supuestos elementos helénicos pueden haber llegado hasta Juan por medio del judaísmo está presente en la 1 Ioh. En este terreno fluctúa en ocasiones el A. que también el helenismo recibió a su vez la influencia del judaísmo, cosa nada difícil si tenemos en cuenta la gran expansión del pueblo he-

breo más allá de sus propias fronteras, en esa diáspora tan importante en el mundo griego de entonces. Por todo ello resulta problemático, por no decir imposible, «decidir cuál es el estrato que reclama la prioridad en el contenido ideológico» (p. 67).

Dentro de este mismo tema de posibles influencias ambientales, opina Schnackenburg, que el hagiógrafo tomó del sincretismo ciertas concepciones provenientes de las religiones místicas. También el gnosticismo, susceptible de interferencias helénicas. Por otro lado, apunta el A. y muestra una postura menos clara y decidida que la que, en este mismo punto, adopta en los comentarios al cuarto evangelio. Por una parte afirma que el hagiógrafo no está en oposición total con el gnosticismo. Pero a continuación afirma que el peculiar dualismo de San Juan es abismalmente diverso del dualismo gnóstico (cfr. p. 73). En otro lugar dice que la primera carta no expone de forma ordenada un sistema ideológico, sino que se limita a «un enfrentamiento continuo con la herejía gnóstica combatida en la carta» (p. 113).

Considera, además, que el dualismo gnóstico es superado por el autor inspirado (cfr. p. 117). Lo más que se puede admitir, dice también, es una proximidad terminológica, ya que en ocasiones «la proximidad formal al lenguaje gnóstico es innegable» (p. 123). Hay zonas del pensamiento en que se tratan las mismas cuestiones en los gnósticos y en San Juan pero con perspectivas radicalmente opuestas. Así, por ejemplo, en el concepto de la unión con Dios, que para los gnósticos se fundamenta en el parentesco natural que tienen los φύσει πνευματικοί, en San Juan se basa en la regeneración divina que el hombre recibe por medio de los Sacramentos (cfr. p. 258). Es en el tema de la unión con Dios donde ve el A. la peculiaridad joannea, no sólo respecto de las concepciones gnósticas y sincretistas, sino también respecto del judaísmo (cfr. pp. 106, 108, 110).

El tema del conocimiento de Dios es otro de los campos en donde se destaca con fuerza la originalidad joánica. Ni el mundo judío ni la mentalidad griega pueden considerarse como cuna o fuente de su doctrina. Hay, sin duda, una cercanía con Qunrâm en cuanto al uso de expresiones como «conocer», «saber», «comprender» y otras, pero de ahí no pasa (cfr. p. 133). Con respecto a la gnosis, el hagiógrafo acepta en cierto modo el conocimiento de Dios según la gnosis. «Y, sin embargo, ve el camino de esa gnosis y su índole íntima de un modo esencialmente distinto al de los gnósticos heréticos» (p. 134).

Dentro del estudio comparativo entre el gnosticismo y el mensaje cristiano de la 1 Ioh, aborda el A. el concepto de pecado, tan distinto en la gnosis en relación con el cristianismo. Sobre todo, en orden a su perdón y a su expiación. Para el gnóstico hay una búsqueda de Dios que se caracteriza por su orgullo y su soberbia, afán de quien se considera por encima de lo terreno y lo material, pretendiendo elevarse hasta la cima de Dios. En contraposición, la actitud cristiana se distingue por su humilde deseo de entrar en comunión con Dios. Para ello es preciso, según la 1 Ioh, admitir no sólo la condición de pecador en general, sino también reconocer y confesar los pecados particulares. «La confesión de los pecados personales

—concluye Schnackenburg—, que formaba parte asimismo del bautismo penitencial del Bautista en el Jordán (Mc 1,5=Mt 3,6), es una herencia del judaísmo» (p. 124). Se trataba, en efecto, de una práctica que tenía lugar, sobre todo, en el día de la expiación. En apoyo de esta afirmación, cita una serie de textos tomados de la literatura rabínica, así como de los escritos de Qumrâm, en los que de modo explícito se habla no sólo de la confesión general de los pecados, sino también de la confesión particular de los mismos. Sin embargo, hay cierta contradicción cuando afirma que 1 Ioh 1,9 es muy difícil considerarlo «como uno de los testimonios más antiguos en favor de la confesión eclesiástica» (p. 125). Ello no obsta, añade a continuación, a que ya entonces pudiera darse el uso litúrgico de la confesión sacramental. Admite, además, que esa confesión personal, y no sólo general, tiene un testimonio cierto en Iac 5,16 y en 1 Ioh 5,16. Sin embargo, al comentar este pasaje joanneo no se refiere siquiera a la confesión de los pecados (cfr. pp. 299 s.). Es otro de los momentos en los que Schnackenburg se nos presenta poco seguro en sus posiciones. Dato comprensible si tenemos en cuenta la dificultad que entrañan ciertas cuestiones exegéticas de los escritos que comenta. Por eso hemos de decir que esos momentos no desmerecen del conjunto de su obra, importante y decisiva en el campo de la exégesis joannea.

ANTONIO GARCÍA-MORENO

Virgilio PASQUETTO, *Da Gesù al Padre*, Roma, Ed. del Teresianum, 1983, 485 pp., 16 × 21.

En la presentación del libro (pp. 7-9), nos indica el A. el fin que se ha propuesto: «Un obiettivo molto ambizioso: introdurre il credente a una lettura del vangelo di Giovanni che tenga conto di tutte le principali componenti di ordine letterario e dottrinale». Destaca en otro momento las dificultades propias del IV Evangelio, que cuanto más se conoce, tanto más se pone de manifiesto lo difícil que es abarcar su contenido y exponerlo pues, en frase del A., viene a ser un mar sin orillas (cfr. p. 7). En cuanto al método de estudiar el texto sagrado, ya desde el principio reacciona contra el excesivo interés por la filología o el criticismo histórico que, preocupado en demasía por la génesis de textos y sus posibles estratos redaccionales, descuida cuando se refiere al «lavoro personale e riflesso dell'autore» (p. 8). En apoyo de su postura acude a Van den Busche, al que cita con frecuencia, y que sostiene en la introducción de su célebre comentario una postura decidida en contra de quienes con frecuencia se han empeñado en una rigurosa disección del texto con unos análisis microscópicos, que vienen a reducir un tejido vivo a sus últimos componentes químicos, sin tener en cuenta la gran diferencia que hay entre el pensamiento vivo del autor y una colección de fuentes o materiales disecados, «brutalmente extirpés de leur contexte et minutieusement examinés à la loupe» (p. 8).

El libro de Pasquetto consta de dos partes. La primera estudia las