

ven by faith and reflection, how the revealed word really 'lives' within the Church and the lives of her members" (pág. 205).

Al mérito de un trabajo exegético serio y al valor de su alcance y significado teológico, hay que añadir y resaltar la visión de conjunto del autor, guiado siempre por la analogía de la fe, el trato respetuoso al texto inspirado y el tono de piedad que lo empapa. Todo esto hace de él una lectura agradable y adoctrinadora.

T. LARRIBA

S. SABUGAL, *Christós. Investigación exegética sobre la cristología joannea*, Ed. Herder, Barcelona 1972, 565 págs.

El contenido del libro se centra en el estudio exegético de los pasajes del N. T. en que aparece el término *Christós*, usado como título cristológico. Quiere determinar el significado y la función que dicho título adquiere en los escritos de S. Juan, especialmente en el Evangelio y la Primera Carta. Aunque la enseñanza del Nuevo Testamento sobre la Persona y Obra del Salvador no se agota en este título, sí es cierto que se polariza en torno a él; y, que de todos los títulos aplicados a Jesús, éste es el más primitivo, universal y significativo para la fe, hasta el punto de haberse convertido, ya en el mismo N. T., en nombre propio de Jesús. Será, pues, de su estudio de donde puedan sacarse las líneas más sólidas y originarias de una "cristología" neotestamentaria. Esto es lo que el A. pretende, queriendo, de esta forma, dedicar al título *Christós* la atención que merece, cosa que hasta el momento no se había realizado tan directa y exhaustivamente por parte de la investigación bíblica.

Si bien el estudio se limita sólo a los libros del N. T. —IV Ev. y I Ioh—, una investigación de esta índole es muy compleja y debe tener en cuenta diversos factores tal como el A., acertadamente, los va poniendo. En primer lugar, se ha de indagar el transfondo ideológico y literario en que surge y se acuña el término, así como su contenido originario y la significación que va adquiriendo en el A. T. y en el mundo judío. Igualmente, antes de abordar el tema en la literatura joannea, no

está de más examinarlo en los escritos neotestamentarios anteriores: Sinópticos, Actos, Epístolas paulinas y católicas. Este estudio ha de dar pie a resaltar la continuidad y originalidad con que S. Juan emplea dicho título. El A. estudia estos temas en la *primera parte del libro* (15-149).

Encontramos un *primer apartado* dedicado a la *literatura veterotestamentaria*: texto masorético y los LXX. Es en el T. M. donde aparece por primera vez el título, en su forma hebrea *masiah*, aplicado al rey ungido. En la tradición deuteronomista aparecerá el sentido de “ungido de Yawéh”. El rey se convierte, por esta unción, en persona carismática (16-19). El término adquiere dimensión mesiánica escatológica en la comunidad postexilica que, con esa esperanza, relee los textos anteriores en los que aparece el rey ungido. Algunas variantes de los LXX reflejan asimismo esa esperanza mesiánica (20-25). Son dignas de notar la concisión y claridad con que el autor recoge los resultados de la investigación exegética sobre el Mesías en el A. T.; pero hay que notar también que, si el término Mesías se carga de ese contenido de esperanza escatológica en los Textos sagrados del período postexilico, no se debe sin más a una reinterpretación de la comunidad en aquella situación, sino que hunde sus raíces en todo el tema de la Alianza y la Promesa que está presente desde los albores mismos de la Revelación veterotestamentaria. Este aspecto el autor lo pasa por alto, y ello resta profundidad y, en cierto sentido, objetividad a su estudio. Porque, si bien el término mismo se acuña como mesiánico tras el destierro, la idea mesiánica se encuentra en textos inspirados anteriores, algunos de los cuales el autor coloca, sin explicación, en esa época: Os 3,5; Is 1,1-4.6-9 (20).

A continuación se estudia *el título en la literatura judía extrabíblica*: apócrifos judíos, literatura qumrámica y judaísmo rabínico (26-62). El interés de estas páginas estriba en presentar, de forma clara y con excelente documentación, lo que hasta el momento puede considerarse resultado unánime de la investigación. En esta literatura se encuentra “la confluencia que el judaísmo hace de las tres figuras mesiánicas: Mesías-Hijo del hombre-Ebed Yahwéh” (64). Aparte del acierto del autor en el tratamiento de esta cuestión, hay algo que no deja de llamar la atención: el paralelismo e igualdad en que coloca los libros del A. T., y la literatura judaica. Un estudio “cristológico” del

tema debería tener en cuenta la diferencia radical entre uno y otros escritos. Debería también apuntar, qué líneas mesiánicas deben considerarse pertenecientes a la divina Revelación veterotestamentaria, qué relación guardan las concepciones mesiánicas judaicas con las que encontramos en el A. T., y hasta qué punto nos ayudan a penetrar más profundamente en ellas o nos llevan a alejarnos de su verdadero sentido. Quizá esto traspasaba la intención del autor y requeriría un tratamiento mucho más amplio; pero olvidarlo puede llevar a hacer un estudio más que "cristológico", filológico-histórico. Con todo, la síntesis hecha por Sabugal merece elogio.

Aunque desde aquí podría saltarse directamente al estudio del título *Christós* en la literatura joannea, el autor ha querido, con buen sentido, examinar antes el tema en los restantes libros del N. T., especialmente en los *Sinópticos*. El autor recoge los datos sobre el *Christós*, que en ellos aparecen, de acuerdo con la exégesis actualmente más generalizada. Ha tenido, sin embargo, que detenerse para hacer sus correspondientes reservas. El mismo afirma, tras exponer la tesis bultmaniana, que "esta posición radical no puede ser aceptada sin reservas", porque "acusa una sobrevaloración excesiva de la capacidad creativa de la comunidad postpascual" (66-67). Frente a ello, el autor intenta "abordar de nuevo el problema, esforzándose por determinar el origen y significado del título *Christós* en los tres estadios de la redacción sinóptica", teniendo en cuenta los resultados del estudio del título en la literatura judaica precristiana y contemporánea (67).

Tras el análisis de los pasajes en que aparece el título, concluye que, entre la concepción judaica del Mesías y el significado que este término tiene en el N. T., hay una profunda diferencia: la dignidad "sobrehumana" y el carácter exclusivamente religioso que reviste en el N. T. Estas diferencias hunden sus raíces en la autoconciencia mesiánica de Jesús (128-131). Tras la resurrección del Señor y el envío del Espíritu Santo la comunidad cristiana confiesa con el término *Christós* al Señor glorificado. Los evangelios sinópticos, cada uno con su acento peculiar, reflejan la dignidad mesiánica de Jesús, dando al término *Christós* el significado que tenía en la comunidad y en la autoconciencia mesiánica de Jesús. Así muestra el autor la continuidad en la concepción cristológica de los tres estadios de la tradición sinóptica (131-135).

Ciertamente, el autor pone, con estas conclusiones reservas esenciales a las tesis bultmanianas. El nexo entre el Cristo de la fe y el Jesús histórico no es fruto ni se encuentra en la comunidad postpascual, sino que radica en la misma autoconciencia de Jesús que se sabe Mesías e Hijo de Dios. Sin embargo, me parece que el autor no ha mostrado suficientemente la conexión entre la autoconciencia de Jesús y la confesión cristológica de la comunidad postpascual. Si es cierto que la cristología de la comunidad postpascual “prolonga” y “hunde sus raíces en” la autoconciencia mesiánica de Jesús, no es menos cierto que ello se debe a la predicación de los apóstoles-testigos, cuya “fe se fundaba en lo que Cristo les había realizado y enseñado” (P. C. B., *Sancta Mater Ecclesia*, 2). El autor parece no dar a la revelación que Cristo hace de sí mismo a los apóstoles y a la función que éstos —“con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaron, instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo, e ilustrados por la luz del Espíritu de verdad” (VATICANO II, *Dei Verbum*, 19)— ejercen de cara a la comunidad, la importancia que se desprende de los mismos textos de Sinópticos y Actos (cfr. Lc 24, 28; Act. 1, 8; 10, 39; 13, 31). Por otra parte, pienso que el autor sigue todavía en cierto modo ligado a los presupuestos bultmanianos al considerar sistemáticamente la cristología de la comunidad postpascual como fuente inmediata y aun única para la redacción de los evangelistas. Quizá no se ha valorado suficientemente el hecho de que éstos “escribieron, sacándolo ya de su memoria o recuerdo, ya del testimonio de “quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra”... (VATICANO II, *D. V.*, 19). Esto hace que el indiscutible valor e interés de esta parte del libro de Sabugal presente al mismo tiempo cierta concesión tendenciosa e injustificada a aquello que quiere combatir.

Tal circunstancia se constata al ver definitivamente algunos análisis de pasajes concretos realizados por el autor. En ellos el papel que se asigna a la *comunidad presinóptica* me parece unas veces exagerado y otras poco matizado. Así, mientras el autor fundamenta bien la realidad histórica del hecho de la concepción *ex pneumatosis* y descendencia davídica de Jesús (75-76), deja un tanto en la penumbra el origen de la fórmula *Christós Kyrios* (Lc 2, 11) y de las tradiciones de Mt y Lc, asignándolo, sin más, a la comunidad postpascual. A propósito del *testimonio del Bautista sobre el Mesías* (76-85), que el autor parece atribuir exclusivamente al nivel redaccional, pienso que en estos

análisis el autor no ha sido objetivo con los datos del evangelio ni consecuente con su mismo planteamiento. El ambiente mesiánico judío en que se mueve el Bautista (20), su vocación y misión de Precursor obligan a pensar que ya a nivel histórico el Bautista tuvo cierta conciencia de la dignidad mesiánica de Jesús de Nazareth. En el estudio de la *confesión mesiánica de Pedro*, el autor viene a afirmar que dicha confesión se atribuye a Pedro por su relieve en la Iglesia; y que este relieve lo adquiere en virtud de tal confesión (p. 86-78). Esto es una contradicción que deja en el vacío el testimonio evangélico de la confesión de Pedro y su puesto de primacía en la Iglesia. Me inclino a pensar que el autor ha aceptado, quizás incautamente, conclusiones de exégetas actuales que no están de acuerdo ni con lo que él pretende, ni con los mismos datos del N. T.

Sorprende, por otra parte, la expresión *probabilidad histórica*, que el autor aplica a algunos acontecimientos de la vida de Jesús (78, 93, etc.). Esta expresión en sí misma, parece restar autoridad al mismo testimonio evangélico.

Podemos concluir nuestra revisión de esta primera parte del libro resaltando su valor fundamental: señalar, tras un análisis literario de los textos cómo el contenido "cristiano" del título *Christós* se encuentra ya en la autoconciencia de Cristo y así se prolonga en la comunidad postpascual y en la redacción evangélica. El que el nexo entre la autoconciencia de Jesús y la fe de la comunidad, o la misma redacción, no quede clarificado resta solidez a la estructura Teológica, pero, en cuanto al trabajo analítico no disminuye el valor de los datos conseguidos por el autor.

*El estudio del título Christós en el Evangelio y Epístolas joanneas*, ocupa la segunda parte del libro de Sabugal. Es la más extensa y original. En ella se van analizando los pasajes del IV Ev. y la I Ioh. en los que aparece el título. Se pone de relieve el significado y la función que éste tiene en los tres estadios —primitivo, prerredaccional, redaccional—, de la tradición joannea. La tercera parte del libro, titulada "*La cristología joannea a la luz del título Christos*", viene a ser el resumen-conclusión de la segunda parte enriquecida por la comparación con los datos de la primera parte.

Este significado cristológico que el título *Christós* presenta en estos escritos joanneos se caracteriza, como en los Sinópticos, por ser una continuidad y al mismo tiempo una radical

innovación, respecto a su transfondo veterotestamentario-judaico. *La continuidad* se refleja en no pocos contactos literarios y doctrinales. En ambos (escritos joanneos y transfondo judaico) el Mesías es una figura profundamente humana y mortal, posee carácter regio y carismático, tiene una misión religiosa y reveladora, procede de Belén y permanecerá eternamente (410-412). La radical innovación que encierra el título *Christós* aplicado a Jesús en el Ev. de S. Juan está en que Jesús es el Hijo de Dios enviado al mundo como divino Redentor y Revelador. Es el emisor del Espíritu Santo y el que comunica la vida divina a cuantos creen en El (444). Ahora bien, esta novedad de significado del título *Christós*, se enraiza en la autoconciencia mesiánica de Jesús. Esta, según el autor se caracteriza por la filiación divina, por su aspecto religioso y no político, y por su carácter universal (415-416). Después de los sucesos pascuales, para la comunidad cristiana, *Christós* significa además el Jesús glorificado, que ha enviado al Espíritu Santo y concede el don escatológico mediante el bautismo (417). Finalmente, el evangelista prolonga e interpreta este significado. Frente a los judíos subraya el carácter exclusivo, divino, universal y religioso de la dignidad mesiánica de Jesús. Frente a los docetas reafirma la realidad humana de esa dignidad mesiánico-divina (417-418).

Con todo esto, el autor cumple su propósito: poner de relieve el significado y función del título *Christós* en el IV Ev. y I Ioh. Sin embargo, pienso que también en esta parte, queda un tanto en el aire la conexión entre el primero y los otros dos estadios que la tradición recorre hasta llegar a la redacción de los evangelios. Queda bien señalado el contenido y función del título *Christós* en el texto evangélico y aquí está la gran aportación del libro. Pero la determinación del contenido y función que tiene en cada uno de los tres niveles, así como la relación que se descubre entre ellos se queda, forzosamente, en el terreno de la probabilidad. Y además, en tal distinción, el autor concede quizá demasiada importancia a la "cristología joannea" y a la comunidad prerredaccional. En esto discrepa de la misma perspectiva en la que se coloca el evangelista. Se acusa, en una palabra, el mismo matiz tendencioso que en la parte dedicada a los Sinópticos. Veámoslo en el estudio que hace de algunos pasajes concretos.

Al analizar el *testimonio del Bautista*, el autor sigue exce-

sivamente inclinado a negar a Juan el carácter de testigo consciente de Jesús como Mesías. Cualquier comprensión de la Persona y Obra redentora de Jesús, que el Bautista tuviese, el autor lo atribuye a la *interpretatio Christiana*. Ciertamente, hemos de pensar que los apóstoles comprendieron el profundo testimonio del Bautista tras los acontecimientos pascuales. Pero también pudo tener, en su originalidad histórica, un significado más amplio que el que el autor le atribuye. El Bautista pudo comprender, a partir del Deuterocanónico y algunos círculos judaicos (cfr. 169, nota 36), la muerte sacrificial expiatoria de Cristo. El hecho de que *Christós*, designe, en la comunidad postpascual, al Señor glorificado, objeto de la fe (171), no justifica la afirmación del autor de que el carácter de Precursor aplicado al Bautista sea interpretación de esa misma comunidad. Ni el hecho de que el título *Yíos tou Zeou* predomine en la tradición joannea —los orígenes habría que buscarlos en etapas anteriores (cfr. Mc 1, 1 etc.), contra la afirmación del autor (172)—, es justificación suficiente para decir que fue en la redacción joannea donde el testimonio original del Bautista sobre el *Christós* recibió la dimensión vertical (175). La distinción hecha aquí por el autor, entre la significación del título *Christós* a nivel prerredaccional y redaccional es un tanto artificiosa (181). Porque el *Kyrios* glorificado, celeste, en quien la comunidad postpascual cree, encierra ya la dimensión vertical que el autor parece atribuir a la redacción. El autor afirma también que en Ioh 3, 22-30 —último testimonio del Bautista— “habla una comunidad cristiana” (192), porque la imagen del novio aparece en S. Pablo, y porque Ioh 3, 22 ss tiene un matiz polémico antibaptista. El autor ha pasado por alto la comprensión personal del evangelista y su tarea de autor sagrado realizada bajo la inspiración del Espíritu Santo.

A lo largo del libro, la “cristología” y “pneumatología” joanneas parecen ser la reelaboración teológica, hecha por el evangelista, de lo que la comunidad cristiana cree y vive. Pero habría que señalar, más bien, que dicha cristología y pneumatología son la comprensión profunda bajo la iluminación del Espíritu Santo, y la exposición inspirada, hechas por un testigo ocular acerca de la Persona y obra salvífica de Cristo. Numerosas afirmaciones del autor muestran que no ha tenido esto en cuenta. Así, a propósito de la actividad del Mesías, fuente de agua viva —del Espíritu—, tal como se manifiesta a la samaritana, leemos que “el evangelista reinterpretó esa activi-

dad a la luz de su experiencia cristiana" (216). Lo cual, siendo verdad, no es completo, ya que debemos suponer que lo reinterpretó también a la luz de toda la enseñanza de Jesús. Quizá por no tener esto en cuenta, el autor continúa diciendo que "la promesa del agua viva *devino* una anticipación de esa experiencia..." (217). Más bien habría que decir que la promesa *fue* la anticipación de la experiencia. Porque no precedió la experiencia cristiana a la promesa de Jesús; sino al revés. La presencia del Espíritu tras Pentecostés hizo penetrar el verdadero sentido de aquella promesa; pero no fue su causa. Lo mismo cabe observar a la afirmación del autor de que "la función reveladora del Paráclito en la comunidad fue proyectada hacia la actividad mesiánico-profética de Jesús" (222). Tendríamos que preguntarle si no hemos de entender, más bien, la función reveladora del Espíritu, como continuación y plenitud de la revelación de Jesús. Al estudiar el pasaje de la enseñanza de Jesús en el templo, el autor afirma que el título *Christós* es, en la redacción joannea "reasumido, al mismo tiempo que trasladado a un nivel sobrehumano: reinterpretado a la luz de la concepción cristológica joannea sobre la filiación divina de Jesús (cfr. 5, 18) y su igualdad respecto al Padre..." (267). Pero también aquí hay que decir al autor que la concepción cristológica joannea tiene su fuente en la revelación de Jesús. Esta es el fundamento de la cristología de San Juan.

En resumen, el autor sitúa la cristalización del término *Christós*, como confesión de la mesianidad de Jesús, en la comunidad postpascual y debido a las circunstancias por las que atraviesa. La dimensión vertical del mesianismo de Jesús expresada con el título "Hijo de Dios" la atribuye a la redacción del IV Evangelio. A ese momento atribuye también el progreso de revelación de Jesús a través de los "signos" tal como aparece en el Ev. de S. Juan. Ciertamente que con esto, como dice el autor, se prolonga la conciencia mesiánica sobrehumana de Jesús, tal como El lo manifiesta en la gran autorrevelación al mundo (7, 1-11, 54). Pero pienso que el autor no es del todo objetivo en esas conclusiones, por dos motivos:

*Primero*, porque no tiene en cuenta suficientemente la enseñanza y las promesas del mismo Jesús a través de toda su vida pública. Los testigos, especialmente los Doce, pudieron entender de alguna manera, y confesar a veces, con la ayuda de la gracia, la dignidad mesiánica sobrehumana de Jesús. Tras

los acontecimientos pascales y la venida del Espíritu Santo recordaron y comprendieron plenamente todo lo que había sucedido. Pero no innovaron nada. De tal modo, que la forma de anunciar y confesar a Jesús en la comunidad postpascual prolonga las expresiones con las que el Señor adoctrinó a los apóstoles y ellos le mostraron su reconocimiento.

*Segundo*, porque el autor prescinde de una característica clave para entender el IV Ev. Y es, que éste constituye un testimonio (1, 17-21, 24) dado por un testigo ocular, que escribe desde y para la fe; pero que realmente se apoya en lo que vio y oyó. Se apoya en las palabras y en los "signos" de Jesús, en la revelación del Padre, y en la iluminación del Espíritu Santo, y todo esto no puede considerarse —como parece hacer el autor— como una creación cristológica joannea; sino que hay que verlo apoyado en la realidad de los acontecimientos.

El planteamiento que el autor hace para estudiar el IV Ev. no es en mi opinión del todo acertado. El autor intenta poner de relieve el significado del título *Christós* en cada uno de los tres niveles: prístino, prerredaccional, y redaccional. Considera que lo redaccional es ajeno a los estadios anteriores. Lo prerredaccional —detectado por el paralelismo con Act. y Epístolas paulinas— lo atribuye a la comunidad postpascual. Y lo prístino —caracterizado por la ausencia de fe postpascual y el contraste con las concepciones mesiánicas judías— lo limita a la autoconciencia de Jesús, que los testigos no captaron porque El no lo manifestó con claridad. Pero, frente a esto, hay que decir que la comunidad postpascual recibió la enseñanza de los apóstoles que no hacían más que transmitir la de Jesús, comprendida ahora plenamente. Y hay que decir también que el autor del IV Ev., al escribirlo, conecta directamente con la realidad de lo que fue testigo. Bien es cierto, que esto lo expone con una comprensión mayor que la que tuvo entonces, que lo escribe bajo la inspiración del Espíritu Santo y teniendo en cuenta las necesidades y condición de los destinatarios. Pero en su redacción nos comunica "lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres realmente hizo y enseñó... hasta el día en que fue elevado" (VATICANO II, D. V., 19). Por todo ello, hay que considerar más profundamente que como lo hace el autor, la íntima conexión e interrelación de los tres niveles. Conexión que se funda en la personalidad del evangelista.

En conclusión, podemos considerar el libro de Sabugal co-

mo una obra de investigación exegética con algunos buenos resultados. Sobresale, por su seriedad científica, entre la producción literaria actual acerca del Evangelio de San Juan. Y sin duda puede ser muy útil para sucesivos estudios sobre el título *Christós* y la cristología joannea. Sin embargo, pienso que todavía está excesivamente ligado a los planteamientos de la crítica liberal, y en algunos puntos influido por ella. Quiriendo combatir sus resultados, lo que en gran parte consigue, ha sido víctima de algunos de sus equívocos. Pero con todo, quedan en pie numerosos datos y valiosas explicaciones que llevan a una comprensión más clara del texto evangélico y de las circunstancias en que fue redactado.

Los dos apéndices del libro sobre el título *Christós en el Apocalipsis* y en *los Padres apostólicos y apologistas griegos*, son de gran interés, más como estudio histórico de la evolución del significado del término *Christós*, que como auténtica "cristología" en torno al título.

La utilidad del índice de citas bíblicas, documentos antiguos (literatura judía y apócrifos cristianos), y literatura patristica, la apreciará debidamente cualquiera que utilice el libro de Sabugal como libro de consulta sobre el título *Christós* en el campo bíblico. Este es, en mi opinión el servicio que puede prestar el presente libro.

G. ARANDA

HEINZ-DIETRICH WENDLAND, *Ethique du Nouveau Testament. Introduction aux problèmes*. Genève (Edit. Labor et Fides, colec. "Nouvelle Série Théologique" n. 26) 1972, 162 pp. (Edic. orig. alemana *Ethik des N. T.*, Göttingen 1970).

La importancia y a la vez dificultad del tema nos parecen evidentes. Por esta causa, más que por el peso del libro en sí, hemos juzgado que el estudio del Prof. Wendland requería un cierto comentario. El autor ha hecho la advertencia de que no se debe buscar en su obra una visión de conjunto de toda la ética del N. T., sino sólo una introducción a cuestiones esenciales y a algunos rasgos característicos de la ética neotestamentaria. Sin embargo, la lectura deja ver un empeño bastante mayor, aunque expuesto de manera sucinta. En efecto, se plan-