

primer término de la última frase. Parece que si en ese lugar sustituyéramos «argumento» por «pensar», la frase no sólo perdería toda su fuerza retórica, sino que sería fácil advertir su falsedad, tanto argumentativamente como en su alcance. Ni el pensamiento comparece en las premisas para ser negado en la conclusión, ni está justificada la ausencia de cualquier término que se refiera al conocimiento intelectual para describir una relación por muy personal que sea. ¿Es que acaso cara a cara ya no nos hablamos, ya no tenemos nada que decirnos, ya la razón desaparece del horizonte vital? Se trata de una comprensión insuficiente de la relación personal que depende de un entendimiento equivocado sobre la propia razón humana, propia del racionalismo moderno y aceptado acríticamente por la comprensión popular de la ciencia positiva. Por eso, considero que es necesario prescindir del elemento negativo de esa comprensión de la razón. Y, por esa misma causa, es necesario ampliar la comprensión del conocimiento de Dios que describe el autor a todo el conocimiento humano: «es fruto de una relación, no de una conquista...; se realiza en el diálogo; ...deriva, por tanto, de libertad y gracia» y que cuando se enfrenta a una realidad personal «debe ser designado como confianza y fianza; consentimiento a persona y asentimiento a sus manifestaciones».

Esta insuficiente comprensión sólo puede deberse a una limitada reflexión sobre la razón humana y sobre sus posibilidades metafísicas. En estas páginas hay muchas citas de filósofos, hay mucha «filosofía de», incluso excesiva filosofía segunda, pero no se ha llevado a cabo el esfuerzo por pensar a Dios en sí mismo. Todo ese esfuerzo intelectual ha quedado relegado por la inmediata afirmación del Dios de la Revelación. Pero la cuestión que queda en el aire es si la expresión neta del autor: «El cristianismo se comprende en continuidad con la filosofía en la medida en que ella es amor y búsqueda de la verdad, de la "religio vera", más allá del mito y de la política» (p. 333), llega a tener un verdadero contenido. Nunca los teólogos católicos han dejado para otros la ardua tarea de reflexionar filosófica y metafísicamente sobre Dios.

Enrique R. MOROS

Charles E. HILL, *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004, xiii + 531 pp., 16 x 24, ISBN 0-19-926458-9.

Éste es un libro interesante y no sólo por el tema que trata y el vasto uso de fuentes de las que el autor hace gala, sino también por su audacia. Raramente se encuentra un estudio escrito para refutar tesis comúnmente aceptadas. En este caso, el autor se propone rebatir el consenso en el mundo científi-

co actual sobre la recepción del cuarto evangelio en el siglo II. Según este consenso, el evangelio de Juan hubo de pasar por difíciles circunstancias para abrirse camino en la Iglesia, pues al principio fue aceptado sobre todo por gnósticos y otros grupos heterodoxos, y en cambio fue rechazado, o al menos mirado con recelo, por parte de autores ortodoxos. Fue Ireneo quien lo rescató para la Iglesia, mostrando cómo podía ser utilizado contra los herejes. Hill denomina este consenso académico «Orthodox Johannophobia Paradigma» (OJP) y lo resume así: 1) Hostilidad explícita ocasional hacia el evangelio por parte de autores «ortodoxos» (Gayo de Roma y «álogoi», y aquellos que Ireneo menciona en *Adv. Haer.* III). 2) Silencio por parte de autores «ortodoxos» en citar el cuarto evangelio. 3) Afinidad y preferencia en el uso de Juan por parte de los gnósticos (especialmente Valentinianos). El autor se centra en el evangelio pero prestando también atención a las otras obras joánicas, con las que el evangelio comparte fortuna en el siglo II. El libro se estructura en tres partes.

En la primera se recoge el elenco de reconocidos exegetas de los últimos 70 años, desde W. Bauer en 1934 hasta nuestros días, que han contribuido a establecer el OJP (pp. 11-55), y se delimita el objeto del trabajo (pp. 56-71). El autor afirma que después de Bauer, y gracias al apoyo de las tesis de J.N. Sanders y M.R. Hillmer, el paradigma se consolida de tal manera en ámbito académico, que hoy en día se considera prácticamente inamovible. Ni siquiera las obras de F.-J. Braun y de M. Hengel, que, a juicio de Hill, lo han cuestionado con argumentos sólidos, han podido imponerse al consenso. Ve, no obstante, algunas reacciones recientes (Kieffer, Röhl, Nagel), que confirman su opinión sobre la necesidad de romper este consenso.

La segunda parte constituye el cuerpo del libro. Comienza en el cap. 3 (pp. 75-171) con la búsqueda exhaustiva de cualquier referencia y uso del evangelio de Juan por parte de la «ortodoxia» desde c. 170-175 hasta el tiempo de Gayo (c. 200). El rastreo se realiza en referencias escritas (Teofilo de Antioquía, Atenágoras, *Carta de las iglesias de Vienne y Lyon*, Hegesipo, *Oráculos Sibilinos*, Ireneo, Polícrates de Éfeso y Victor de Roma, Clemente de Alejandría, *Fragmento de Muratori*, Epifanio, Apolonio de Éfeso, las primeras obras de Tertuliano, la *Pasión de Perpetua y Felicidad*, el *Diálogo de Gayo con Proclo*), y en los manuscritos del evangelio y la primitiva iconografía cristiana. Dado el papel que juega Ireneo en el OJP, el tratamiento que se hace del obispo de Lyon es más extenso y resulta especialmente interesante. Concluye el autor que el evangelio era ampliamente usado como fuente normativa y escriturística tanto por líderes de la Iglesia —también la de Roma— como por cristianos poco cultos. A su juicio, no existe ninguna prueba de que los autores ortodoxos que lo conocen utilizaran el evangelio como libro sospechoso ni que lo consideraran

gnóstico o permeado de una cristología de tipo doceta. Ireneo no tenía conciencia de estar introduciendo un nuevo evangelio ni se sentía incómodo con él. La única oposición fue la de un difuso grupo mencionado por el obispo de Lyon y este grupo era considerado herético.

El cap. 4 (pp. 172-204) está dedicado a Gayo de Roma y su presunta controversia sobre el evangelio de Juan y el Apocalipsis, que Hill considera poco significativa. Cuestiona la misma existencia de los «álogoi», mencionados por Epifanio, pues, con otros autores recientes, piensa que Gayo y los «álogoi» son simplemente Gayo, y que la figura de éste como un bastión de la ortodoxia romana, sospechosa del carácter gnóstico del cuarto evangelio, es «un producto de la moderna imaginación crítica, atribuible sobre todo a Walter Bauer» (p. 204).

El cap. 5 (pp. 205-293) se centra en el uso del evangelio por los autores y movimientos gnósticos del siglo II y en los textos gnósticos que nos han llegado. Discute primero la posible «Juanofilia» de maestros gnósticos individuales (Heracleón, Teodoto, Ptolomeo, Valentín, Taciano en su periodo encratita, Basírides, Carpócrates, Cerinto) y luego la de los grupos gnósticos mencionados por los heresiólogos (ofitas, naasenos y peretas). El rastreo del cuarto evangelio en los textos gnósticos pasa revista a las referencias al evangelio en obras gnósticas anteriores al 170, en especial a *Protennoia trimórfica*, *Segundo Apocalipsis de Santiago*, *Apócrifo de Santiago*, *Hechos de Juan y Evangelio de Tomás*. El autor evalúa hasta qué punto Juan se constituyó en el evangelio de los gnósticos y concluye que más bien éstos fueron los primeros «Juanófobos», hasta que Valentín o Ptolomeo encontraron el modo de compatibilizar el evangelio de Juan con sus enseñanzas. Probablemente, este capítulo sea el más controvertido, pues la interpretación de los textos gnósticos no está exenta de dificultades y se halla vinculada a la comprensión y exégesis del cuarto evangelio. Estamos en buena medida ante una cuestión de principios. Si se entiende que la cristología de Juan tiene carácter gnóstico, la interpretación de los textos gnósticos confirmará el gnosticismo del evangelio; si se comprende como una cristología encarnacionista, los textos gnósticos mostrarán sus discrepancias. En todo caso, Hill adopta esta segunda comprensión y lo manifiesta no sólo en su análisis de los textos, sino cuando afirma con contundencia: «la exégesis moderna se ha aproximado a las fuentes con una noción del desarrollo cristológico demasiado simple. Esta noción es esencialmente evolutiva, que se mueve en una línea histórica más o menos recta, desde una concepción de un profeta / maestro / sabio / revolucionario, etc. puramente humano a una concepción de un ser puramente divino, un revelador celeste, que vino al mundo para anunciar la salvación de los elegidos celestia-

les. (...) Cuanto más cerca esté del comienzo de esta línea, la cristología será más primitiva, más judía; cuanto más lejos, será más helenizada y gnóstica» (p. 289). Juan debería situarse, por tanto, en este último extremo. Aunque la afirmación pueda matizarse, no deja de reflejar cierta actitud presente en buena parte del mundo exegetico actual. En todo caso, resulta útil la llamada de atención sobre el pretendido gnosticismo joánico, cuando, de cualquier modo, no parece que sea fácil delimitar en qué consiste ese gnosticismo. Además, como bien señala el autor, el uso del cuarto evangelio por parte de fuentes heterodoxas no significa forzosamente una gran admiración por este evangelio. Simplemente puede denotar «recepción» por parte de alguien, pero no implica que se esté de acuerdo con él.

Con el cap. 6 (pp. 294-359) comienza el rastreo de Juan en autores ortodoxos entre los años 150-c. 170. Lo hace de atrás hacia delante estudiando a Melitón de Sardes, Apolinar de Hierápolis, Taciano, el Papiro Egerton, *Evangelió de Pedro*, Celso y sus fuentes, el *Martirio de Carpo, Papilo y Agatónica*, y en especial a Justino y Policarpo. El cap. 7 (pp. 360-446) continúa la misma tarea pero ahora centrándose en los testimonios anteriores al año 150: la *Carta a Diogneto*, la *Epistula Apostolorum*, el *Pastor de Hermas*, *Odas de Salomón*, Papias de Hierápolis, la *Apología* de Aristides de Atenas, el final largo de Marcos, el presbítero Juan y los otros presbíteros citados por Papias, la *Carta a los Filipenses* de Policarpo y, sobre todo, Ignacio de Antioquía. El apartado dedicado al siempre controvertido Papias es también extenso e interesante, pues Hill considera su testimonio de enorme importancia. Señala que hay datos para afirmar que Papias utilizó el cuarto evangelio y que él y otros de su generación lo emplearon como una fuente autoritativa para su conocimiento de Jesús. La conclusión a la que llega en estos capítulos es que no existe un supuesto silencio en escritores ortodoxos, sino que desde el principio del siglo II (con Ignacio) hay pruebas evidentes de que muchos autores estaban familiarizados con el evangelio de Juan, mientras que no existen testimonios de que se le considerara heterodoxo o peligroso y fuera el favorito de autores gnósticos.

En la tercera parte, más breve (cap. 8 y conclusión), el autor sostiene que hay indicios de una conciencia de un corpus joánico en el siglo II, compuesto al menos de evangelio, Apocalipsis y 1 Juan (pp. 449-464), y resume las conclusiones de su estudio. En su opinión, la «Orthodox Johannophobia» y la «Gnostic Johannophilia» son un mito. El estudio de la recepción del corpus joánico en el siglo II, señala, «nos dice mucho sobre quiénes leyeron estos libros y lo que creían sobre ellos y las circunstancias en las que fueron escritos. El sorprendentemente amplio y autoritativo uso del cuarto evangelio en particular, y secundariamente del Apocalipsis y de 1 Juan, y su habitual atribución a un ori-

gen apostólico común, apuntan hacia un reconocimiento de autoridad muy temprano y aparentemente instintivo, que encaja con una fuente autoritativa» (pp. 474-475).

La obra de Hill es una mina de información sobre cómo fue recibido el cuarto evangelio en el siglo II, pero, no se limita al problema de la recepción. De hecho, el autor afirma que su libro forma parte de un proyecto más ambicioso, del que éste es sólo el primer volumen. En un marco más amplio que el de la recepción, Hill se propone profundizar en el origen del corpus joánico dentro del canon del Nuevo Testamento y el proceso por el que los libros que componen este corpus llegaron a ser reconocidos como Escritura en el siglo II. Se trata de una cuestión que afecta a la recepción de Juan como Escritura, a la existencia de un corpus joánico y a los mismos orígenes joánicos de estos libros. Además, para el autor, la cuestión que aquí se ventila es importante por las implicaciones que tiene para el cristianismo de hoy día, cuando, por ejemplo, hay quienes pretenden reconocer la validez del gnosticismo dentro de la diversidad teológica de la Iglesia. Si se entiende que la interpretación «gnóstica» era desde el principio connatural a este escrito fundacional del cristianismo, se estaría dando cabida a tales pretensiones. En el ámbito teológico en que se mueve el autor —Profesor de Nuevo Testamento en el Reformed Theological Seminary de Orlando (Florida)—, es más comprensible la inquietud que suscitan estos pareceres derivados de una exégesis predominantemente histórica. Prueba de ello es su preocupación por una correcta fundamentación histórica de los textos. Para aquellos que «no han abandonado completamente la idea de un significado inherente en los textos y la historia», señala, «las respuestas de la Iglesia deben formarse a la luz de las más precisas conclusiones históricas posibles» (p. 62). La afirmación es absolutamente cierta, pero puede ser completada teniendo en cuenta la realidad histórica y teológica del canon de la Escritura. El papel de la regla de fe en el proceso de formación y la unidad de las tradiciones que constituyen el canon garantiza que el corpus joánico no tiene carácter gnóstico. Ciertamente, la interpretación gnóstica del cuarto evangelio es posible, y de hecho se ha dado en la historia, pero, como se deduce de su inclusión en el canon de las Escrituras, esa interpretación es arbitraria. En este sentido, el libro de Hill lo confirma.

En definitiva, y por encima del carácter polémico del planteamiento de la obra (anti-OJP), que a la larga puede hacer menos eficaz la tesis positiva que defiende el autor, se trata de un libro sólido, al que la futura investigación joánica y los estudios sobre la formación del canon deberán prestar merecida atención.

Juan CHAPA

Copyright of Scripta Theologica is the property of Universidad de Navarra and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.