

Tomás. Mondin ha subrayado con razón la importancia que Santo Tomás otorga a Pedro Lombardo. Hubiera sido muy aleccionador facilitar al lector lo que Santo Tomás opina de la respuesta que da Pedro Lombardo a la cuestión de si Cristo durante el triduo de su muerte fue hombre. La respuesta es contraria a la de Lombardo y pone de relieve el pensamiento antropológico de Santo Tomás fuertemente radicado en la unidad del hombre. En este lugar, Santo Tomás califica la posición de Lombardo con un escueto «quod etiam patet esse falsum», pues estima que él y Hugo de San Víctor en su respuesta a esta pregunta han dicho «verba erronea, sed sensum erroris non habentes» (*STh* III, q. 50, a. 4, in c).

Se trata de cuestiones interesantes y que ayudan a comprender mejor los perfiles exactos de la Cristología de Santo Tomás. Lo mismo sucede con algunas cuestiones, p. ej., el asunto de la ciencia adquirida de Cristo en las que Santo Tomás, ya en su plenitud, ha reconsiderado y formulado con mayor precisión sus afirmaciones del *Comentario a las Sentencias*. Y es que la buena pluma de Mondin hace que, al leer el libro, nos suceda lo que Virgilio cuenta que sucedió a los troyanos ante la narración de Sinón: *ardemus scitari et quaerere causas* (*Eneida*, II, 105). Deseamos conocer más.

Lucas F. MATEO-SECO

Luigi PADOVESE (dir.), *Atti del VII Simposio di Efeso sul S. Giovanni Apóstolo*, Roma 1999, 370 pp., 16 x 22.

Como ya es habitual cada dos años, en 1998 se ha celebrado en Éfeso el VII Simposio dedicado a San Juan. El animador y director de estas jornadas, Luigi Padovese, profesor del Instituto Antonianum de Roma y presidente del Instituto Franciscano de Espiritualidad, nos recuerda que estos trabajos de carácter arqueológico, bíblico y patristico intentan contribuir al conocimiento de la ciudad de Éfeso, cuyo papel fue fundamental en la historia del cristianismo de los primeros siglos. Allí, antes que en otros lugares de la antigüedad, el cristianismo ha vivido la experiencia de la misión, de la inculturación y del pluralismo (cfr. p. 6).

Este año, como dijimos, la atención se centra en San Juan y en los escritos que se le atribuyen, ricos en contenido teológico y, al mismo tiempo, de una complejidad que deja abiertas aún muchas cuestiones. Índice de ello son las numerosas publicaciones que aparecen cada año. Por otro lado, queda por conocer la relación que se daba entre las comunidades joánicas y las convocadas por el Apóstol San Pablo. Entra aquí la necesidad de acudir a los estudios interdisciplinarios del Nuevo Testamento, en los que los diferentes enfoques

científicos ayudan a ensanchar el horizonte que permite avanzar en la investigación científica (cfr. p. 6).

Al IV Evangelio están dedicados los trabajos de Marco Nibile (*Il Tempio come motivo conduttore del Vangelo giovanneo*), de Adriana Destro-Mauro Pesce (*L'ultima sera di Gesù con i discepoli. Spazi diversi per riti diversi; Gv 14, 31*), de Ignace de la Potterie (*Il giudizio di Gesù nel «grande processo» tra Gesù e il mondo secondo San Giovanni*), Maria Luisa Rigato (*Gesù «l'Agnello di Dio», «Colui che toglie il peccato del mondo» (Gv 1, 29), nell'immaginario culturale, giovanneo. Secondo Giovanni Gesù muore il 13 durante il «tamid» del pomeriggio (Gv 18, 28; 19, 14. 31-37)*).

Dentro de los otros escritos del Corpus joanneum, Frédéric Manns escribe sobre *Traces de Liturgie Juive dans la première lettre de Jean*. En el campo del Apocalipsis, se mueven Marco Adinolfi (*Pantokrator nel secondo Libro dei Maccabei. Un confronto con l'Apocalisse*), Eugenio Corsini (*Antigiudaismo e giudaismo spirituale nell'Apocalisse*), Petros Vassiliadis (*Sanctus in the book of Revelation*), Stella Patitucci-Giovanni Uggeri (*Le città dell'apocalisse*), Giancarlo Pani, Paolo e Giovanni alle sette Chiese. *Il Frammento Muratoriano*).

En el campo patrístico están Francesca Cocchini (*Lo Spirito Paraclito: una considerazione origeniana*), Maria Grazia Mara (*Dall'interpretazione di Gv 13, 23-25; 21, 20. Il retrato di S. Giovanni in alcuni testi del II-III s.*), Basil Studer (*La glorificazione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo nel commento a Giovanni di Origene*), Nello Cipriani (*La rivelazione della Trinità immanente nei Tractatus in Johannem di S. Agostino*), Vittorino Grossi, (*Per una lettura del tema della grazia nell'«In Johannem» di S. Agostino*), Victor Ghica (*Speculazioni numeriche in un'omelia copta dello Ps. Cirillo di Alessandria, «in Apocalipsim 7-12» [cod. M591]*). Dalmazio Mongillo estudia *Lo Spirito Santo nella «Lectura in Joannem» di Tommaso d'Aquino*. Sobre arqueología trata Asnu Bilban Yalçin con *Alcune osservazioni sul decoro scultoreo mediobizantino della Basilica di S. Giovanni*, y Mustafa Büyükkolancı, *Excavation, Restoration and Conservation at the Church of S. Giovanni/Selçuk, 1974-1998*. Por último, en un breve apéndice, Maria Luisa Rigatto trata sobre «*Titulus Crucis*» *reliquia custodita nella basilica Santa Croce in Gerusalemme-Roma*, ilustra su trabajo con diferentes fotografías de las reliquias veneradas en la citada Iglesia romana. A continuación tenemos diversos índices, sobre nombres toponímicos, nombre de autores citados, y de citas bíblicas.

La extensión de los trabajos difiere, así como el resultado alcanzado. No obstante, todos los trabajos cumplen con el objetivo propuesto. Nos vamos a detener en los primeros artículos o comunicaciones, todos referentes al Evangelio de Juan. En el primero, M. Nobile presenta el tema del Templo como motivo conductor del IV Evangelio, que contribuye a iluminar el texto y lo

sitúa en el entorno judaico. Intenta un estudio del texto desde una base lingüística y semiótica (cfr. p. 18). Recorre diversos momentos en los que el Templo aparece de modo explícito, como en Jn 2, 13-22, o de forma implícita como en Jn 1, 14 que habla de que el Verbo habitó entre nosotros y hemos visto su gloria. Se fija en este aspecto de la gloria de Dios que evoca Ex 40, 34 ó 1 R 8, 11. Sin embargo, no señala la relación entre el verbo griego ἐσκήνωσεν («habitó») y el término σκηνή, que designa la Tienda del encuentro, ni tiene en cuenta la similitud de esos términos con las consonantes del vocablo hebreo יְהוָה, o presencia de la gloria de Yahwéh.

En Jn 1, 35-39. 51 la referencia al lugar donde habita el Señor, así como la evocación de la visión de Jacob en Betel, hace presente el recuerdo del Templo. Lo mismo ocurre con el diálogo con la samaritana en Jn 4. Considera que la frase en Espíritu y verdad hace referencia a un lugar que es Cristo. Nos parece que la respuesta prescinde del lugar que es algo indiferente, Jerusalén o Garizín, y se refiere al modo como ha de ser el culto que el Padre desea. Sin embargo, es cierto que el tema del Templo está presente en ese pasaje. Lo mismo ocurre en Jn 7-9, cuyos contenidos están situados en la Fiesta de las tiendas, recuerdan la estancia en el desierto formando un campamento, en medio del cual está la Tienda del encuentro o Templo-Tabernáculo del Señor.

En cuanto a Jn 11, estima que la frase «para que el Hijo de Dios sea glorificado» (v. 4) y la de «verás la gloria de Dios» (v. 40) aluden también al Templo donde se manifestó en diversas ocasiones la gloria divina. También en Jn 12, en el deseo de ver a Jesús que tienen los griegos, se inicia la hora de Jesús, es decir la de su exaltación y glorificación. Lo mismo ocurre en Jn 13-17. Vuelve a decir que Cristo es el lugar de la adoración porque es la verdad. Pensamos que Cristo es objeto de adoración y no un lugar donde adorar. El concepto de Templo se va desarrollando en los escritos joánicos en el sentido de identificarlo con Cristo, pero no como un lugar donde está Dios, sino como el mismo Dios. Así lo vemos en la fase final de ese desarrollo cuando se dice que en la Jerusalén celestial no hay Templo, «pues el Señor, Dios todopoderoso, con el Cordero, era su templo» (Ap 21, 22).

A. Presto y A. Pesce estudian Jn 14, 31 donde el Señor dice a los discípulos: «Levantaos, vámonos de aquí». Sin duda, resulta extraño que luego se diga: «Dicho esto, salió Jesús con sus discípulos...» (Jn 18, 1). Estos autores defienden que Jesús y los suyos salieron del cenáculo pero no de la casa. Es decir, pasaron a otra estancia en donde continuó el Señor hablando con ellos. Observan que Jn 13-17 constituye una sección donde las palabras de Jesús se dirigen sólo a sus discípulos y, además, la acción se desarrolla en un lugar privado y no al aire libre, según han mostrado ya en otros trabajos anteriores. Estudian la

estructura de la vivienda que Juan tiene en la mente cuando describe la Cena. Refieren las diversas posibilidades y aportan diversos planos de los edificios de la época. En ellos, además de lo que hoy llamamos comedor había otras habitaciones, no sólo para dormir sino también para estar. Como es lógico se está refiriendo a un edificio de Jerusalén, perteneciente a una familia acomodada. Sostienen que Jn 15-17 constituyen «un rito iniziatico di istituzione per i discepoli» y aportan datos que lo justifican. Nos parece aceptable en líneas generales. Sin embargo, hay momentos en los que parece intervenir más la imaginación que la realidad. Así, por ejemplo, piensan que, como Jesús ha dicho «levantaos», todo el resto del relato están de pie. Añaden que lo confirma el hecho de que Jesús levante los ojos al iniciar su oración, cuando parece que sentado también se puede mirar hacia arriba. No obstante, como afirman en la conclusión, hay elementos del rito de iniciación en Jn 15-17, y la indicación de pasar a otro lugar de la casa (Jn 14, 31) resuelve la dificultad de Jn 18, 1.

Ignace de la Potterie advierte en su trabajo que lo había preparado en francés para un congreso internacional e interdisciplinar, celebrado en la Universidad de Palermo en 1997. Por gentileza suya pude consultar esa interesante conferencia antes de ser pronunciada. En el presente trabajo tenemos la traducción italiana con algunos retoques posteriores. El punto de partida de su argumentación está en Dn 7, 9-13, cuando el profeta habla de un tribunal donde se sienta un Anciano de días y los libros del juicio se abrieron. La bestia principal muere y es arrojada al fuego, mientras que a las otras bestias se les quita el dominio, aunque se les concedió una prolongación de su vidas. Luego aparece uno, semejante a un hijo de hombre, que se dirige hacia el anciano y entra en su presencia. «A él se le dio el imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás». Daniel pregunta por el significado de todo aquello y se le explica quiénes son aquellas bestias, así como el tiempo de prueba que aún han de pasar «los santos del Altísimo... Pero el tribunal se sentará, y el dominio le será quitado, para ser destruido y aniquilado definitivamente. Y el reino y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino y todos los pueblos le servirán y le obedecerán» (Dn 7, 25-27). Como vemos, la figura del Hijo del hombre representa aquí al pueblo de los santos del Altísimo, que reinarán en un Reino eterno. Aunque no se habla del poder de juzgar, se supone ya que entonces los reyes eran al mismo tiempo «jueces de la tierra» (Sal 2, 10). Por otro lado, ese dominio que pasa al pueblo de los santos ha de ejercerse por quien rige a dicho pueblo, o lo que es lo mismo por el rey mesiánico. En esa línea hermenéutica, la figura del Hijo del hombre va cobrando en la tradición judía un valor individual. Así lo señala De la Potterie apoyado en los LXX, que apuntan una misteriosa identificación entre el Hijo del hombre y el

Anciano de días, es decir, con Dios mismo. En efecto Dn 7, 13b dice: *καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν*, «y era semejante al Anciano de días». En el Nuevo Testamento ese Hijo del hombre trascendente viene identificado con Jesús. Por tanto, como Dios-Padre, él debe tomar parte en el juicio escatológico. Este tema, subraya De la Potterie, será importantísimo en San Juan (cfr. p. 54).

Es cierto que en el Nuevo Testamento está también presente esa doctrina. Así en Mt 25, 31 ss. es el Hijo del hombre el que juzga a los hombres. Cita Mc 14, 61-64 que habla de cómo el Hijo del hombre se sentará a la derecha del Poder cuando venga sobre las nubes del cielo. Aunque no se cita aquí, creemos que también es importante Hch 10, 42 cuando Pedro afirma que Jesús «está constituido por Dios juez de vivos y muertos». En cuanto al IV Evangelio expone el significado teológico del proceso romano que Juan narra. Advierte que no se trata de aclarar la cuestión desde el punto de vista histórico del juicio y la condena de Jesús, en la que han intervenido de alguna forma tanto el procurador romano como las autoridades judías. Intentamos, dice, iluminar el significado simbólico y teológico, manifestando el misterio que se oculta tras los acontecimientos referidos (cfr. p. 55). Tras analizar la peculiar realeza de Jesús, así como el desarrollo del juicio ante Pilato, De la Potterie concluye que el juicio del mundo anunciado en Jn 12, 31 se realiza en la escena del Litóstroto con una inversión de los papeles. Es decir, a nivel histórico Jesús es condenado, pero en la realidad profunda del misterio y del relato teológico de Juan ocurre todo lo contrario: Jesús es proclamado rey de los judíos primero en el Pretorio y luego en la Cruz, mientras que el doble rechazo de los judíos es el símbolo del rechazo de la salvación por parte del mundo (cfr. p. 62). Así el condenado a gritos por sus enemigos, los condena a ellos con su silencio.

En la tercera parte de su exposición trata de la prolongación del juicio después de la Pascua con la intervención del Paráclito, según la promesa de Jesús en Jn 16, 7-11. Termina con una cita de G. M. Behler: «Obrando como Paráclito, esto es, como defensor, como abogado, el Espíritu Santo rehace, por así decir, el proceso de Jesús (para los discípulos)» (p. 66).

El trabajo de María Luisa Rigato se inicia con un resumen de su precomprensión referente al Evangelio según Juan. Cita otros trabajos anteriores y sostiene que el Discípulo amado no es el hijo de Zebedeo, el apóstol San Juan, sino un archisacerdote levítico del alto clero de Jerusalén, no del clero separatista de Qumrán. No entramos en la cuestión, ni nos asombramos, pues la identificación de Juan con el Presbítero del testimonio de Polícrates suena a conocida y, además, hay teorías aún más curiosas. De todas formas, nos quedamos un tanto perplejos. Por otro lado, es una cuestión que se nos antoja ajena a la interpretación del texto sagrado del IV Evangelio.

El trabajo es el más extenso de los presentados. Adelanta sus hipótesis que luego va apuntalando de forma meticulosa: 1) la figura del cordero tiene como ámbito originario Is 40, 11; 2) los epítetos «cordero de Dios» y «el que quita el pecado del mundo» están referidos a Jesús de forma separada; 3) Jesús, cordero del sacrificio, está simbolizado en el cordero del sacrificio, la quintaesencia de los holocaustos, «massima espressione culturale resa a Dio, senza connotazione espiatoria»; 4) el día en que Juan Bautista presenta a Jesús a Israel como «Cordero de Dios» es un viernes, que forma una inclusión con el viernes día 13 de Nisán; 5) en el equívoco entre «Parasceve» y el «tramonto» (atardecer, o puesta del sol) está el origen de la suposición sobre la muerte de Jesús el 14 de Nisán.

En la conclusión afirma que estas hipótesis «sono state accuratamente scandigliate». Respecto a las dos primeras hipótesis estimamos que son admisibles. También el «Tamid» es figura, más que símbolo, del sacrificio de Cristo. Sin embargo, eso no obsta para que en la mente del hagiógrafo esté también el cordero pascual. Dice que para el autor la visión de Cristo crucificado debería representar «l'agnellino in seno a Dio Padre». Es una afirmación que carece de un fundamento serio en el texto joánico. En cuanto al viernes como día clave para la inclusión, no está claro y es suficiente recordar la semana inaugural (Jn 1, 19-2, 11) y la semana conclusiva (Jn 12, 1), así como la alusión al cordero para aceptar la inclusión con que se abre y se cierra el relato evangélico. La tesis quinta no aparece clara, o al menos la explicación es un tanto confusa. Termina diciendo que Jesús no es el nuevo Templo, ni el nuevo Aarón, ni el nuevo «Tamid», sino el que recapitula todo eso en sí mismo de forma misteriosa.

Desde hace varios años seguimos con interés estos Simposios sobre San Juan. Podemos decir que van ganando en interés y altura teológica.

Antonio GARCÍA-MORENO

Gonzalo REDONDO, *Política, cultura y sociedad en la España de Franco, 1939-1972, I: La configuración del Estado español nacional y católico (1939-1947)*, EUNSA, Pamplona 1999, 1143 pp., 17 x 29, ISBN 84-313-1713-2.

Gonzalo Redondo, uno de los mayores especialistas españoles en historia contemporánea, es autor de una serie de obras, grandes por su extensión y que por su calidad merecen considerarse sin reservas como fundamentales. Los dos volúmenes de la que fue su tesis doctoral, *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset*, aparecidos en 1970, han sido seguidos regularmente por otras obras de creciente importancia: *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, también en dos