

Gérard ROSSÉ, *L'ultima preghiera di Gesù, dal Vangelo di Giovanni*, Città Nuova Ed., Roma 1988, 195 pp., 13 x 20.

Comienza el A. poniendo de manifiesto las dificultades que el estudio de Jn 17 comporta, como se deduce de los diferentes nombres que han tratado de calificar a este pasaje: oración sacerdotal, plegaria de la consagración o de la glorificación, oración eucarística o por la unidad (cfr. p. 5). Son expresiones que de alguna manera indican aspectos y matices de este pasaje joanneo. Con S. Juan Crisóstomo y S. Agustín, estima que más que de una oración se trata de una enseñanza de Cristo a sus discípulos. Esto se confirma, dice el A., por el hecho de que la liturgia no la haya asumido como hizo con el Padrenuestro. No parece argumento conclusivo, dado que tampoco asumió otros textos, en los que se nos transmite una oración de Jesús al Padre, como por ejemplo Mt 11, 25-26.

La obra va dirigida, en particular, a los creyentes que sin ser especialistas en el campo bíblico tengan una adecuada preparación específica, así como a quienes se interesen particularmente con el problema ecuménico. Ello no significa, aclara el A. en nota, que se prescindiera del Magisterio de la Iglesia Católica, ni tampoco que no se tengan en cuenta los estudios actuales que proyecten luz sobre el modo como fueron escritos los evangelios, «senza compromettere minimamente il principio della loro ispirazione» (p. 6).

La primera parte, titulada «Premese introduttive», está dedicada a temas de índole general, comenzando por un capítulo sobre cuestiones referentes al IV Evangelio, mientras que los otros tres capítulos están dedicados sólo a Jn 17: El contexto de los discursos de la última Cena, el encuadre en la totalidad del Evangelio, el género literario y su estructura. Plantea el tema de la historicidad y estima que los evangelistas no intentaban transmitir la noticia escueta «*bruta facta* (fatti nudi e crudi)», sino que se referían al pasado para anunciar quién era Jesús resucitado, y así facilitar el encuentro con El mediante la fe. «Ciò non significa deviazione, ma fedeltà nella libertà; è già sempre interpretazione e attualizzazione alla luce della fede, alla luce, cioè, dell'autentica comprensione del Risorto» (p. 10). La verdad histórica, concluye, está en la comprensión auténtica, por medio de la fe, de unos hechos «realmente accaduti», y sobre todo en la comprensión de la persona de Cristo (cfr. p. 10).

Más adelante vuelve sobre el tema con una cita de Bultmann que, al presentarla sin más, parece asumirla, lo que no parece correcto dentro de una concepción católica de la historicidad de los evangelios. Decía así

el conocido profesor protestante: «Chi pronuncia la preguiera? Non il «Gesù storico», ma, storicamente parlando, la comunità. Ma nella comunità parla egli stesso come il glorificato» (p. 154). Admitir esto sin matización alguna, es vaciar de valor histórico los discursos de Jesucristo. Es cierto que no todas las palabras de los discursos referidos por el evangelista tuvieron que ser exactamente pronunciadas por el Señor, pero el contenido doctrinal sí fue expuesto por Cristo. Esto es, el evangelista nos transmite lo que dijo el Maestro, aunque no siempre con la exactitud de las palabras que dijo. Lo contrario es introducir unos elementos que difícilmente se conjugan con los hechos «realmente accaduti», como dice Rossé. En otro momento vemos que el A. no se desprende de la hipótesis de Bultmann sobre el Jesús histórico, así como tampoco parece rechazar los postulados de la Formgeschichte sobre la intervención de las comunidades en la redacción de los evangelios. Así, más adelante, afirma que las primeras comunidades no tenían de modo primario un interés histórico, sino más bien práctico: «il materiale, infatti, veniva raggruppato e trasmesso a secondo delle esigenze delle comunità: il culto, la formazione dei catecumeni, l'impegno missionario, etc.» (p. 11).

Estamos de acuerdo en que el interés de las comunidades, a las que los evangelistas se dirigían, determinaba en cierto modo lo que dirían, e incluso cómo lo dirían, y en ese sentido se puede hablar de una participación de las comunidades en la redacción de los escritos inspirados. Es decir, los autores sagrados, al escribir sus documentos, trataron de atender a los intereses y problemas de sus destinatarios inmediatos, que por ello quedan reflejados en esos escritos. Pero no hasta el punto de ser considerados como los redactores del escrito final, haciendo desaparecer al autor propiamente dicho. Por eso S. Mateo piensa en los judíos y su problemática cuando escribe, mientras que S. Lucas prescinde de eso y se fija en los cristianos procedentes de la gentilidad y las cuestiones que le atañen. En el caso de S. Juan parece que su obra es redactada en diversos momentos y, según los cristianos para los que escribía, se resaltaban determinadas facetas de la doctrina de Jesucristo. Ello no significa una fragmentación del mensaje evangélico, que en sí mismo tiene una coherencia y una clara unidad, por encima de los aspectos particulares que en cada evangelio puedan destacarse.

Dentro del tema de la redacción de los escritos evangélicos habla del uso que se hicieron de las diversas tradiciones subyacentes sobre los dichos de Jesucristo. Los Sinópticos, dice el A., transmiten la tradición misma de esos dichos, mientras que S. Juan reflexiona sobre esa tradición y presenta los discursos de Jesús como fruto de su propio pensamiento teo-

lógico. Acude a Panimolle en apoyo de su aserto, pero no está claro que el profesor benedictino coincida con Rossé (cfr. p. 12). Pensamos que lo mismo que el cuarto evangelista selecciona los hechos realizados por Jesús, de la misma manera selecciona también los dichos que, como es lógico, nos transmite más *ad sensum* que *ad litteram*. Pero, en definitiva, eso es lo que hacen también los Sinópticos, como vemos, por ejemplo, en el caso de las Bienaventuranzas, referidas por Mateo y por Lucas según sus propios puntos de interés. Por esto se nos hace muy duro decir que la oración sacerdotal se la inventó el hagiógrafo y luego la puso en boca de Jesús que, según esa opinión, nada diría al respecto. Pensamos que una cosa es que el Señor no dijera todo y como el evangelista lo refiere, y otra muy distinta que Jesús no dijera nada en absoluto de cuanto en dicha oración se contiene. Sobre esta cuestión vuelve en las pp. 17-18, 23-24, 28, 33, 35, 40 y 154.

Se refiere también a las posibles y sucesivas redacciones del IV Evangelio, siguiendo las teorías de Schnackenburg y de Brown, mientras que omite la de Boismard. Le da mucha importancia a esas presuntas etapas redaccionales, hasta el punto de que, según él, «il lavoro degli esegeti consiste, in parte, nell'identificare questa aggiunta, capire la loro provenienza e l'indirizzo teologico» (p. 14). Es decir, se inclina por una exégesis más diacrónica que sincrónica. Es una opción válida, pero también lo es su contraria. Dentro de esta primera parte habla, además, de una cierta reticencia por parte de la Iglesia para admitir al IV Evangelio como escrito inspirado, «come lo mostra la storia del canone» (p. 14). Sin embargo, no se demuestra dónde está dicha reticencia. De hecho el IV Evangelio fue siempre admitido como canónico en las más antiguas listas de los libros sagrados que se conservan. Es verdad que su peculiaridad y diversidad, respecto a los otros tres evangelios, siempre llamó la atención y propició la llamada cuestión joannea. Pero eso no significa que fuera recibido con prevención o de manera reticente.

Se pronuncia contra quienes ven en el IV Evangelio un escrito gnóstico, considerando que hoy «è una pista di ricerca abbandonata» (p. 21). Por otra parte, reconoce el influjo veterotestamentario, pero defiende al mismo tiempo la originalidad de Jn 17, «al di fuori degli schemi abituali di preghiera» (p. 23). La estructura de la oración sacerdotal que presenta no deja de ser ingeniosa, pero con cierto sabor a conjetura y al margen de la intención del hagiógrafo. Es lo que ocurre también con las diferentes estructuras propuestas por otros autores, expuestas al final en el Apéndice II. Es cierto que esos ensayos de posibles esquemas del texto estudiado ayudan a tener una visión de conjunto, así como a descubrir diferentes

subrayados del hagiógrafo. Pero hay que reconocer que con frecuencia el método se pierde en las formas sin acercarse al fondo del mensaje revelado (cfr. pp. 48-49, 56, 60ss., 182-188).

La segunda parte del libro, titulada «Commento a Gv 17», es una exégesis desmenuzada del texto, según la división y estructura adoptada. Habla primero de la «hora de Jesús» (vv. 1-5), luego de Jesús y la comunidad (vv. 6-11a), para terminar con la oración por los discípulos (vv. 11b-16), por la santificación en la verdad de los creyentes (vv. 17-19) y por la unidad de cuantos crean en El (vv. 20-23). Los vv. 24-26 concluyen la plegaria. Al hilo de la exégesis se van desgranando diversos temas como el de «la hora» (cfr. pp. 65ss.), el de la gloria (cfr. pp. 76ss.), el de la unidad (cfr. pp. 141ss.), el del sacerdocio (cfr. pp. 117-124) y el del Espíritu Santo (cfr. pp. 173-174). Al hablar de la gloria como perspectiva desde la que S. Juan contempla la Pasión, afirma que en el IV Evangelio la Cruz pierde su aspecto de ignominia, deja de ser escándalo o locura. Aunque conserva su aspecto doloroso, se trata de un dolor fecundo semejante al del grano de trigo que se rompe bajo tierra, para dar paso a la espiga henchida, o al de la mujer que da a luz a un hijo (cfr. p. 77).

Dedica bastante espacio al tema del sacerdocio de Cristo. Se detiene en el verbo griego *agiazem*, santificar o consagrar. Tras diversas consideraciones, estima que la idea de consagración o de sacrificio está ausente en la oración de Jesucristo. La razón aducida deriva del concepto de la santidad de Dios, según la expresión «Padre santo» (v. 11). Desde esa perspectiva hay que entender la santidad de los creyentes como una especie de participación en lo divino. Sin embargo, nos parece que dicha santidad divina es precisamente lo que exige la santidad de los creyentes, lo mismo que exige la santidad de la víctima ofrecida, sin tara alguna, y la santidad del oferente, exento de toda impureza legal. Por tanto esa santidad sí que hace referencia al sacrificio y al sacerdote. En cierto modo, así se reconoce cuando afirma que El se santifica por ellos (cfr. v. 19a). Es una frase que se interpreta por lo general desde una perspectiva sacrificial y sacerdotal, presentándose así Jesús como sacerdote y como víctima. Pero esa interpretación, afirma Rossé, rompe la coherencia del pensamiento que, según él, se desarrolla en la plegaria. Contra esta opinión está la de otros autores, entre los que se destaca R. Feuillet, cuya obra *Le Sacerdoce du Christ et ses ministres* conoce y resume, aunque difiere del prestigioso exégeta francés, con poco fundamento a nuestro entender (cfr. pp. 127-130).

En cuanto a la unidad, suplicada por Cristo al Padre (vv. 22-23), estima que la unidad vertical es el fundamento de la unidad horizontal. La

unidad en la Iglesia, añade, no es una democracia, ni el resultado de sincronizar los egoísmos humanos. La unidad es una característica de Dios, Uno y Trino, es una unidad de comunión. Por eso, concluye, aunque la unidad se realiza y se manifiesta en el amor mutuo, no es éste el fundamento de la auténtica unidad, que sólo se centra en la Comunión divina, en la inmanencia del Padre y del Hijo (cfr. p. 143.145), y del Espíritu Santo añadiría yo, pues como el A. dice en otro momento «lo Spirito Santo è la Relazione del Padre con il Figlio aperta all'umanità» (p. 173).

Termina con dos apéndices, uno sobre los conceptos teológicos más comunes en este pasaje, y otro sobre diversas estructuras, como ya vimos. En conjunto es un libro de interés para los estudiosos del IV Evangelio. Quizás no sea fácil el acceso de otros lectores menos avezados en la literatura joánica, sobre todo por los problemas que a veces plantea que, más que ayudar, pueden desconcertar al lector medio.

A. GARCÍA-MORENO

Heinrich STEINER, *Das Verhältnis Tertullians zur antiken Paideia*, EOS Ver. («Studien zur Theologie und Geschichte», 3), St. Otilien 1989, 285 pp., 15 x 21.

Este trabajo recoge la publicación de una Tesis Doctoral presentada en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Munich en el semestre de verano de 1987. En la última fase de su publicación falleció el Director de la Tesis, el Profesor Peter Stockmeier, a quien pudimos conocer y saludar personalmente en las aulas universitarias de Munich en julio de 1987.

Se plantea aquí de nuevo el clásico tema de las relaciones entre fe y cultura en uno de los primeros teólogos cristianos, Tertuliano. Aunque esta cuestión ya ha sido abundantemente estudiada, el trabajo de Steiner ofrece una acertada síntesis de lo que hasta el presente se ha investigado en torno a ella. Como rasgo más sobresaliente del libro destaca la claridad y el logrado talante conciliador de las distintas opiniones que sobre esta cuestión han sostenido los más diversos especialistas.

Tras una concisa Introducción, considerada como si fuera el capítulo I, el capítulo II guarda todavía un carácter introductorio: cuestiones generales sobre la biografía de Tertuliano y dos cuestiones concretas referentes a dos temas modernamente muy debatidos, a saber, su actividad como