

exégesis; en otras palabras, insistir en la principalidad de la dimensión teológica y espiritual del Evangelio como meta a poner de relieve en la labor exegetica» (p. 39). Es verdad que no se puede, ni se debe, prescindir de los métodos histórico-críticos, textuales y literarios, ni de la filosofía. «Pero cuando se olvida la principalidad de la dimensión teológica y espiritual del texto bíblico, se le ha despojado de su principal razón de ser. Ya no es un libro que inspira la fe. El estudio exegetico se reduce entonces a mera función crítica en torno a un texto neutro» (p. 40).

Después de esta larga y envidiosa introducción, la Parte I del libro contiene un índice de materias, presentando la bibliografía de cada apartado por orden cronológico. La parte II ofrece otros títulos por orden de capítulos y versículos del Evangelio. Al final, hay un índice de autores, otro de compilaciones, homenajes y otras obras colectivas.

Como los autores reconocen es muy difícil abarcar cuanto se publica sobre temas joanneos. Sin embargo el resultado es muy bueno. Por mera curiosidad hemos comparado las obras recogidas por Van Belles en torno a Jn 16. A primera vista puede parecer que hay una gran diferencia, pero si repasamos los autores que el autor de Lovaina enumera, tenemos que todos (34), menos diez, están recogidos, dando además un extracto, e incluso una valoración, de los títulos principales.

A. García-Moreno

Frédéric MANNIS, *L'Evangile de Jean à la lumière du judaïsme*, Jerusalem 1991, 548 pp., 23 x 16.

Muchos de los trabajos presentados en esta obra han sido publicados desde 1982 en las revistas «Liber Annuus» y «Revue de Sciences Religieuses». La unidad e interés del tema justifica y explica su publicación. Aborda la cuestión de la exégesis diacrónica, entendida como el conocimiento de la génesis del texto y del medio cultural en el que ha nacido, y la exégesis sincrónica que acepta y estudia la estructura del texto tal como nos ha llegado. A tal respecto dice: «Notre propos réleve en partie de la méthode diachronique, plus exactement de ce qu'on pourrait appeler la méthode comparatiste. Cependant la préhistoire du texte ne nous intéresse que jusqu'à un certain point. C'est le texte, tel que le rédacteur ultime l'a consigné, que nous analysons en cherchant à établir sa structure. Bref, les deux méthodes complémentaires seront mises à contribution» (p. 7).

Se plantea si se puede considerar legítimo leer el IV Evangelio a la luz del judaísmo, cuando parecería mejor leerlo a la luz de la exégesis patrística, como se va imponiendo y es reclamado por numerosos exégetas, ya que «seule une lecture en Eglise permet de faire l'unité entre une lecture critique et une exégèse croyante» (ib.). Eso supuesto, parece una contradicción afirmar que el judaísmo pueda iluminar la comprensión del texto evangélico. Sin embargo, no se puede olvidar que, como dice S. Agustín, «Novum Testamentum in Vetere latet». Por esto el estudio del medio judío forma parte del método histórico-crítico y ayuda, además, a comprender la exégesis patrística, pues los Padres son deudores en cierto modo de la exégesis sinagoga. Pensemos en Orígenes cuando consultaba al Rabbí Oshaya en Cesarea, o en San Jerónimo que nos refiere cómo acudía a ciertos rabinos de Belén a contrastar su opinión. Esos contactos con la exégesis judaica no se hacían por mera curiosidad, sino porque estaban convencidos de que el Verbo se hizo carne dentro de un tiempo y de un determinado país.

Sigue diciendo que si es urgente encontrar la unidad entre la exégesis crítica y la teología espiritual, resulta peligroso acudir a la exégesis patrística sin conocer la exégesis judía. Al quemar etapas se corre el grave riesgo de hacer una lectura espiritual desprovista de densidad humana (cfr. p. 8).

Por otro lado no se puede olvidar que la tradición judía y los textos bíblicos veterotestamentarios, utilizados por los hagiógrafos de la Nueva Alianza, han sido releídos a la luz de la Resurrección de Cristo. «Jean n'a donc pas voulu écrire un simple midrash théologique. Il a voulu présenter Jésus, transmettre les signes qu'il a accomplis et les enseignements qu'il a donnés, tels qu'ils se sont manifestés et tels que l'Esprit les lui a rappelés» (p. 9). Ese esclarecimiento da a las raíces judías un nuevo dinamismo, cuya riqueza sólo el Espíritu Santo, «qui est l'exégète du quatrième Evangile» (p. 9), podrá mostrar completamente. En este sentido dice más adelante: «Le Paraclet rappellera les paroles de Jésus. Tout l'Evangile de Jean reprendra ce principe herméneutique (2, 22; 12, 16; 6, 23; 8, 43). C'est à la lumière de la glorification du Christ que les paroles de Jésus se sont comprises. L'Esprit-Paraclet garantit la continuité et aussi l'authenticité des paroles de Jésus» (p. 380).

Continúa diciendo que por una parte hay una discontinuidad entre el judaísmo y Jesús, pero que por otro lado «il faut en considérer l'unité réelle, car Jésus est venu accomplir le judaïsme» (cfr. ib.). Por tanto, el conocimiento del judaísmo nos facilitará la comprensión del mensaje de Cristo.

Antes de la destrucción del Templo, el judaísmo palestinese se caracterizaba por la variedad de corrientes religiosas: el movimiento apocalíp-

tico, el sapiencial y el fariseísmo eran las principales. Los samaritanos por su parte desarrollaron una corriente teológica cismática, mientras que en la diáspora alejandrina se daba un judaísmo de corte helénico, del que Filón es su representante principal. Tras la destrucción del Templo ese judaísmo pluralista evoluciona y se impone, después del «concilio judío» de Jamnia, la corriente farisaica de Hillel de fuerte coloración jurídica y polémica. Es contra ese judaísmo traumatizado con el que ha de dialogar, según piensa F. Manns, el autor del IV Evangelio (cfr. pp. 337. 381, 490ss, etc.). Ello explicaría algunas de las propiedades de este escrito (cfr. p. 9). Sin embargo, no me parecen convincentes las razones ya que el IV Evangelio se mueve más, a mi entender, en la línea de una exposición positiva y teológica del Misterio de Cristo y su Revelación, que en una línea polémica o de simple respuesta a unas cuestiones de tipo conyuntural.

En el estudio de Jn 17 echamos de menos una referencia más amplia al tema del sacerdocio de Cristo. En cuanto a la teoría de E. Käsemann sobre el carácter gnóstico de este capítulo, después de un amplio estudio, concluye que el texto joanneo no entra en la metafísica gnóstica sobre el bien y el mal. Para Juan ese mundo contrario al Evangelio no es malo en sí mismo, como sostienen los gnósticos. Para el Evangelista el mundo en este texto son los hombres que no creen y cuyo príncipe es el Demonio.

Al tratar de las posibles corrientes que subyacen en el IV Evangelio, recuerda cómo Boismard se fija en la influencia de las corrientes samaritanas, mientras que Dodd hace hincapié en el helenismo, Forestell en la liturgia sinagoga y Reim en el Antiguo Testamento. En cambio para F. Manns, la influencia viene sobre todo del rabinismo de final del s. I, con su interpretación midráshica, así como con la lectura sinagoga de las Escrituras, es decir, a través del Targum. Y ello porque Juan no escribe para completar los Sinópticos, sino para dialogar con el judaísmo de su época y afrontar los problemas internos de la comunidad cristiana (cfr. p. 10). Así, pues, «pour convaincre les juifs, Jean puisera dans l'écriture et dans les traditions liturgiques juives tout ce qu'il retient comme étant une préparation évangélique» (p. 11). Esto puede ser verdad, pero me parece que el hagiógrafo al referirse a las fiestas judías, busca más bien mostrar cómo cuanto en ellas se conmemora y celebra se cumple con plenitud en Cristo.

Trata el tema de la historicidad y estima que «il est vain d'opposer le symbolisme johannique à l'histoire comme a été le cas trop souvent. C'est par le symbolisme que se fait l'unité de l'Écriture et que la continuité du plan du Dieu apparaît» (p. 12). En efecto, el símbolo es el cauce de expresión para aquellas verdades que se revelan de modo progresivo, primero de forma velada y sugerente, antes implícitamente y luego con más

claridad, hasta llegar casi a la evidencia. En efecto, esas verdades serán siempre verdades concernientes al Misterio de Cristo, más aceptado por la fe que comprendido por la razón. En este sentido estima, además, que «l'Évangile doit donc être lu a deux niveaux» (p. 11). En este sentido se pronuncia también Grelot cuando habla de un doble horizonte (cfr. *Introduzione al Nuovo Testamento. Omelie sulla Scrittura nell'età apostolica*, Roma 1990, p. 215) y Léon-Dufour de una doble lectura (cfr. *Lectura del Evangelio de Juan*, Salamanca 1989, p. 17). En definitiva se trata del uso frecuente que Juan hace de la *tarté mismah*, una de las reglas (*middot*) del Derásh, en la redacción de su relato. Sobre la historicidad afirma además: «Évangile spirituel, l'Évangile de Jean est aussi le plus historique. Il est d'une grande exactitude sur les événements de la vie de Jésus. La précision est enserrée dans le souci de dire la réalité dans sa totalité» (o. c., p. 11).

Considera importante precisar lo que él entiende por método midráshico. Comienza recordando que los Padres de la Iglesia han sido sensibles a las evocaciones implícitas o explícitas que hace el Nuevo Testamento del Antiguo. Esto supuesto aclara que el método midráshico ilumina la relación que existe entre ambos Testamentos, recordando al mismo tiempo que el Antiguo Testamento ha sido acompañado en el judaísmo por una tradición oral que nos es conocida en parte por la lectura sinagoga del Targum, y en parte por los midrashim salidos de las diversas escuelas, aunque son interpretaciones inseparables. Estima que no es suficiente citar los textos paralelos con el Nuevo Testamento para que se pueda hablar de método midráshico, cuyo proceso es más largo. No consiste sólo en buscar los temas comunes en la literatura rabínica y el Nuevo Testamento, sino examinar de modo crítico las tradiciones rabínicas como posibles paralelos de un texto neotestamentario aplicándoles el método de la *Formgeschichte* (p. 242).

Muestra cómo Juan recurre a las técnicas interpretativas rabínicas de las Escrituras, usando las reglas (*middot*) de Hillel el anciano (cfr. p. 307ss.). Pero aclara que si la vida de Jesucristo se presenta a la luz de las Escrituras, también se presenta a la luz de la Resurrección: «C'est une lecture christologique qu'il propose à ses lecteurs. L'exégèse rabbinique n'a pas le même point de départ» (p. 307). Por ello esa iluminación proveniente del judaísmo no entraña la negación de la novedad cristiana. «Au contraire, soutenir les ressemblances et les différences de l'évangile avec le judaïsme permet de donner au Nouveau Testament son enracinement authentique» (p. 322). De todas formas, aclara luego, San Juan da un sentido nuevo a los textos de la tradición judía que utiliza (cfr. pp. 337-381).

Al tratar del posible plan estructural del IV Evangelio, estima que la trasposición, comunmente aceptada, de los capítulos 4 y 5, «en voulant re-

soudre une difficulté, on crée d'autres... Nous suivirons donc la structure telle que le redacteur ultime l'a transmise» (p. 12). Antes de proponer su propia división presenta la que hizo Mollat, apoyado en las fiestas litúrgicas: Primera Pascua (Jn 1, 19-3, 21); viaje a Samaría y Galilea (3, 22-4, 54); segunda fiesta en Jerusalén (Jn 5); la Pascua del Pan de vida (Jn 6); fiesta de los Tabernáculos (Jn 7, 2-10, 21); fiesta de la Dedicación (Jn 10, 22-11); la última Pascua (Jn 11, 55-19, 42); el día de la Resurrección (20-21).

Dodd por su parte propone un plan simbólico y topológico, atendiendo además a los hechos y discursos: Preámbulo (Jn 1, 1-51); libro de los signos (Jn 2-12) que subdivide en siete secciones y un epílogo (nueva génesis en Jn 2, 1-4, 42; palabra de vida en Jn 4, 46-5, 47; el Pan de vida en Jn 6; la luz y la vida en Jn 7-8; el juicio por la luz en Jn 9, 1-10, 22-29; la vida a través de la muerte, el sentido de la cruz en Jn 11, 1-12, 36; epílogo en Jn 12, 37-50); el libro de la Pasión (Jn 13-20) con tres subdivisiones (discursos del adios en Jn 13-17, relato de la Pasión en Jn 18-19, y la Resurrección en Jn 20).

Otros, sigue diciendo, basan su división en el simbolismo del número siete y proponen siete semanas como encuadre del relato evangélico: Semana primera en Jn 1, 19-2, 11; la primera Pascua en 2, 13-4, 54; la Pascua segunda en Jn 5-6; fiesta de los Tabernáculos en Jn 7-9; la Dedicación en Jn 10-11; la Semana santa en Jn 12-19; y la semana pascual en Jn 20. Respecto a Jn 21 se supone que es el epílogo aunque no lo dice, como ocurre en la división de Dodd (cfr. p. 13). En cuanto a la división que F. Manns propone se basa en la idea de la Revelación en Jesucristo de la gloria del Padre. Así, después de la introducción de Jn 1, 1-54, comienza la primera parte (Jn 2, 1-12, 50), en la que la gloria del Padre se revela por medio de los signos que Cristo realiza. Estas son las secciones señaladas: «Los dos primeros signos, o de Caná a Caná» (Jn 2, 1-4, 59); «Dos signos o de Jerusalén a Cafarnaún» (Jn 5, 1-6, 71); «De la Fiesta de los Tabernáculos a la Dedicación» (Jn 7, 1-10, 42); «De Betania a Jerusalén» (Jn 11, 1-12, 50). En la segunda parte (Jn 13, 1-20, 29) la gloria divina del Padre se deriva de la Pasión del Señor. Estas son las subdivisiones: «Discursos del adios» (Jn 13, 1-17, 26); «Pasión-Resurrección» (Jn 18-20, 29). Por último está Jn 21, 1-25 al que llama «Apéndice».

A continuación comienza estudiando el Prólogo (pp. 19-50), para seguir con el Bautista como testimonio de Jesús (pp. 51-70), los discípulos de Cristo en el IV Evangelio (pp. 71-91), el signo de Caná (pp. 93-110), relectura cristiana de Num 21, 4-9, la Samaritana (pp. 123-140), Jn 6 (pp. 141-161), los judíos (pp. 163-183), raíces judías y novedad cristiana en Jn 9 (pp. 185-216), tradiciones targúmicas en Jn 10, 1-30 (pp. 217-233), lectura

midráshica de Jn 11 (pp. 235-263), los símbolos de Jn 12, 1-12 (pp. 265-288), las palabras de doble sentido (pp. 289-306), exégesis rabínica y exégesis joánica (pp. 307-319).

Los temas estudiados de la segunda parte son los siguientes: la estructura y el significado de Jn 13 (pp. 321-339), el Paráclito en el Evangelio de Juan (pp. 339-381), la plegaria misionera de Jesús (pp. 383-400), el símbolo del jardín en la Pasión de Juan (pp. 401-429), el verbo ver en los relatos de la Pasión (pp. 431-448), lectura exegética y tradiciones rabínicas en Jn 20, 19-23 (pp. 449-468), el Evangelio de Juan como respuesta a Jamnia (pp. 470-509).

Termina con unos índices de citas bíblicas, fuentes judías (Targúm, Qumran, Judaísmo palestinese y helénico, Literatura rabínica), y fuentes cristianas. Un índice onomástico cierra esta obra, de gran interés para el conocimiento del judaísmo y su presencia en el Evangelio de San Juan.

A. García-Moreno

Peter HÜNERMANN y Juan Carlos SCANNONE, S. J. (dir.), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*. Ediciones Paulinas, Buenos Aires (Argentina) 1992. Tomo 1: *Reflexiones metodológicas*, compilado por Peter Hünermann y Juan Carlos Scannone S. J., 296 pp.; Tomo 2: *Identidad cultural y modernización*, compilado por Carlos Gali y Luis Scherz, 400 pp.; Tomo 3: *Pobreza y desarrollo integral*, compilado por Francisco Ivern S. J. y Herbert Kötter. Tomo 4A: *Democracia: Derechos humanos y orden político*, compilado por Bernhard Frailing y Manfred Mols. Tomo 4B: *Democracia: Derechos humanos y orden político*, compilado por Felipe Mac Gregor S. J. y Nicolaus Werz. Tomo 5: *Trabajo y capital: Perfiles de un nuevo orden económico y social*, compilado por Ricardo Antoncich S. J. y Lothar Roos.

Peter Hünermann, catedrático de Teología Dogmática en la Universidad de Tubinga y presidente de la Sociedad de Teólogos Europeos, es fundador y actualmente presidente del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano). Desde hace varios años es promotor de encuentros interdisciplinares con estudiosos de ambos continentes, contando frecuentemente con la estrecha colaboración del teólogo argentino Juan Carlos Scannone, el teólogo peruano Ricardo Antoncich y el sociólogo chileno Pedro Morande.