

# Teología judía y cristología joánica

---

Josep Oriol Tuñí,  
Facultad de Teología de Cataluña,  
Centro de Reflexión Teológica.

Cuando en 1957 J. A. T. Robinson publicó una conferencia que había presentado en el congreso de Oxford sobre los evangelios en 1956, mostró una vez más su fina sensibilidad por nuevos derroteros, por opiniones dialécticas sobre temas que muchos creían zanjados, lo cual caracterizó siempre las aportaciones de este singular exegeta del Nuevo Testamento. El mensaje fundamental de J. A. T. Robinson, en aquella ocasión, era que en el transfondo cultural del evangelio según Juan no se dibujaba una doctrina gnóstica, ni siquiera un helenismo de altos vuelos, como la doctrina de Hermes, sino simple y llanamente la tradición judía<sup>1</sup>.

El comentario de Bultmann (1941), a pesar de que tardó años en ser utilizado por el mundo académico (C. H. Dodd no lo tuvo en cuenta para nada en su magna obra de 1953<sup>2</sup>), había marcado un hito en la historia de la interpretación del evangelio de Juan, sobre todo por la propuesta de 1925 en su conocido artículo sobre los paralelos mandeos al evangelio<sup>3</sup>. Luego costó bastante trabajo desprenderse de la propuesta de R. Bultmann porque, como ha notado agudamente J. Ashton, enlazaba intrínsecamente los dos aspectos más enigmáticos del evangelio de Juan: la tradición literaria y el genio teológico<sup>4</sup>. Sin embargo, tanto los descubrimientos de manuscritos que se han ido sucediendo casi sin interrupción (Qumran, Nag Hammadi, los Targumim), como el estudio más extendido y

1. El artículo de Robinson, que resulta interesante de volver a releer, 40 (!) años después de su primera publicación: "The New Look on the Fourth Gospel", reproducido más tarde en su obra: *Twelve New testament Studies*, London, 1962, pp. 94-106.
2. *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953: "Bultmann's massive commentary on the Fourth Gospel did not come to my hand as a whole until this book was complete", p. 121, nota 2.
3. "Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums", *ZNW* 24, 1925, pp. 100-146.
4. *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford, 1991, pp. 44-66.

profundo de los textos judíos y samaritanos, han ido confirmando lo que Robinson detectaba como un nuevo trazo de la exégesis joánica en 1957<sup>5</sup>.

Pero hay un segundo aspecto que ha reforzado el cambio de acento en la investigación acerca del *milieu* donde se gestó y elaboró el evangelio de Juan: el convencimiento de que esta obra se fue elaborando poco a poco, en un grupo o círculo que también ha sido denominado escuela y que, en definitiva, se presenta como una comunidad. Esta hipótesis, sobre la que se viene hablando hace más de cien años<sup>6</sup>, apareció con fuerza en el mundo de la exégesis joánica en los años setenta<sup>7</sup> y, desde entonces, ha constituido un punto de referencia notablemente clarificador de aspectos difíciles de atribuir a un mismo nivel redaccional.

Ahora bien, dentro de esta línea de lectura e investigación de la trayectoria joánica hay un tema que resulta hasta cierto punto novedoso, que además es, en sí mismo, de notable transcendencia para la interpretación del Evangelio según Juan y que R. E. Brown formula de la siguiente forma: ¿qué aspecto de la trayectoria que se refleja en el evangelio según Juan resulta sencilla y llanamente definitivo de cara a la "elevada" cristología de este escrito<sup>8</sup>? ¿De dónde ha

- 
5. Dice en este sentido un autorizado testigo de la interpretación joánica: "*Two circumstances have led to a strong reiteration of the Jewish background and origin of the gospel: on the one hand, the criticism directed against Bultmann and those who follow him, concerning the relative lateness of the comparative material used to establish a Gnostic background of John; on the other, and more important, the discovery of the Qumran scrolls*", C. K. Barrett, *The Gospel of John and Judaism*, London, 1975, pp. 7-8. No puedo pretender siquiera una bibliografía mínima de este vasto campo que, además, tiene casi 50 años. Pienso, con todo, que es obligado hacer referencia a la cantidad ingente de literatura que ha provocado Qumran. Pero, también, al impacto de descubrimientos menos vociferados, como el *targum* llamado *Neophyti*, al estudio y publicación de documentos judíos de la época de los tanaitas (Mekhilta, Sifré), al acceso a fuentes samaritanas, la publicación de los documentos de Nag Hammadi, etc.
  6. R. A. Culpepper, *The Johannine School. An evaluation of the Johannine School Hypothesis based on an investigation of the Nature of Ancient Schools*, Montana, 1975, Introduction.
  7. Hay diversas obras de aquellos años que se refieren a la comunidad joánica: O. Cullmann, *Der johanneische Kreis, sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum*, Tübingen, 1975; U. B. Müller, *Die Geschichte der Christologie in der johanneischen Gemeinde*, Stuttgart, 1975; M. E. Boismard, *L'Évangile de Jean*. Synopse des évangiles III, Paris, 1977; R. E. Brown, *The community of the Beloved Disciple*, New York, 1979; J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York, 1979 (cfr. su obra anterior *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, 1968), etc.
  8. Sigo la terminología —hoy en día ampliamente utilizada— de R. E. Brown, quien define así lo que llama cristología elevada: "*'High' christology involves an appreciation of Jesus that moves him into the sphere of divinity, as expressed, for instance, in a more exalted use of Lord and Son of God, as well as the designation 'God'*", *The community*, p. 25, nota 32.

sacado esta comunidad la inspiración que la lleva a la formulación de una cristología que cabe calificar como sorprendente y que sólo adquirirá plena carta de ciudadanía en los siglos IV (Nicea, 325) y V (Calcedonia, 451)? O, si se quiere, para decirlo con el mismo R. E. Brown, ¿cuál es el catalizador (*catalyst*) definitivo de cara a pasar de una cristología mesiánica de corte paulino o sinóptico, a la “elevada cristología” del evangelio de Juan?<sup>9</sup>

El enfoque de mi trabajo va a ser el siguiente. Primero mostraré que el evangelio de Juan es una obra que se inscribe claramente en la tradición judeocristiana. En una segunda parte ilustraré cómo algunas tradiciones del judaísmo pueden haber sido el caldo de cultivo que puede dar razón de la elevada cristología que tenemos en dicho evangelio. Me sitúo, por tanto, en la prolongación de la propuesta de R. E. Brown y del grupo de exegetas que se mueven en esta línea<sup>10</sup>. Pero voy a apelar a varios frentes de profundización de la cristología, todas ellas dentro de la tradición del judaísmo, aunque de un judaísmo notablemente diversificado que puede llegar a confluir después de la destrucción de Jerusalén, cuando los cristianos joánicos ya no viven bajo la batuta del fariseísmo<sup>11</sup>.

### 1. La comunidad joánica como comunidad judeo-cristiana

Puede parecer un contrasentido y casi un sarcasmo que una obra que muestra un grado notable de agresividad contra “los judíos”, que llega a llamarlos hijos del diablo (Jn 8, 44) y que los define a través de acciones tan abyectas como la mentira y el asesinato (*ibid.*), sea calificada de obra judeocristiana. Pero hemos aprendido a distinguir entre diversos grados de judeo-cristianismo en los primeros años de nuestra era<sup>12</sup>. Y hay que decir, de entrada, que son muchos los aspectos del Evangelio según Juan que apuntan a una comunidad judeocristiana. No pretendo enumerarlos todos, pero voy a referirme a los más importantes de forma un tanto enunciativa porque se trata de aspectos conocidos y la relativa novedad de mi presentación se debe más al conjunto de datos que a aspectos originales o nuevos.

9. *The community...* pp. 43-45.

10. *Cfr. supra*, notas 6 y 7.

11. El problema que presento lo formula J. Ashton en los términos siguientes: “*Since Johannine Christianity emerged from Judaism, it must have been possible for it to do so, in the form moreover, in which the Gospel shows it to have existed*”. *Studying the Fourth Gospel*, Oxford, 1994, p. 89.

12. Dice en este sentido un conocido especialista de la relación Judaísmo-Nuevo Testamento: “*Can we find a common element or conjoined common elements shared by all the forms of Judaism of the period?... There were certain basic assumptions that we can discern: belief in the one God, the one people of his choice, the one land, the one law that connected the people, the Land and God, and obedience to whose law governed the future; and a hope for the future in that Land, an eschatological*

### 1.1. El contexto en que se escribe el evangelio de Juan: la expulsión de los cristianos joánicos de la sinagoga judía

Se trata de uno de los datos más elocuentes de este evangelio. Recuerdo los textos porque son más diáfanos que nuestras consideraciones:

- “Los judíos llamaron a sus padres y les interrogaron: ¿es éste su hijo, el que dicen que nació ciego? ¿Cómo es que ahora ve? Los padres del ciego contestaron: nosotros sabemos que éste es nuestro hijo y que nació ciego. Ahora bien, cómo es que ahora ve, no lo sabemos; y tampoco sabemos quién le abrió los ojos. Pregúntenle a él, ya es mayor y puede hablar por sí mismo. Los padres dijeron esto porque tenían miedo de los judíos, pues los judíos ya habían decidido que si alguno lo confesaba como Mesías sería expulsado de la sinagoga” (Jn 9, 19-22).
- “Sin embargo, incluso de entre los dirigentes muchos creyeron en él, pero no lo confesaban en público por temor a los fariseos, para no ser expulsados de la sinagoga. Pues amaban más la gloria (*doxa* = *timê* cfr. 5, 44) de los hombres que la gloria de Dios” (12, 42-43).
- “Les he dicho estas cosas para que no se escandalicen. Los expulsarán de las sinagogas; más aún, viene la hora que, quien los mate, creará estar ofreciendo un culto a Dios” (16, 1-2).

La referencia de 9, 22 a una decisión, que tiene un cierto carácter oficial y público<sup>13</sup>, resulta un punto de referencia bien claro y definido. Pero, además, conviene subrayar que este dato<sup>14</sup> no depende directamente ni de la asamblea de Yamnia, ni tampoco, por tanto, de la datación de la misma<sup>15</sup>. Por tanto, podemos sacar de este punto de referencia dos consecuencias: a) por los datos que tenemos, no fueron los cristianos joánicos quienes decidieron abandonar la sinagoga, la iniciativa parece que partió del fariseísmo; b) o sea que la fe cristiana podía existir sin abandonar el culto sinagoga (no parece que representara para el cristianismo joánico una situación teológicamente insostenible el ser miembro de la sinagoga y creer en Jesús, cfr. 12, 42-43<sup>16</sup>).

---

*hope*”, W. D. Davies, “Aspects of the Jewish Background of the Gospel of John”, en la obra (eds. R. A. Culpepper y C. C. Black) *Exploring the Gospel of John*, in Honor of D. Moody Smith, Louisville, Kentucky, 1996, p. 46. Para el desarrollo de la fe judeo-cristiana hay una literatura inmensa. Cfr., entre otras muchas obras, M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God*, Cambridge-Kentucky, 1991; M. Hengel, *Studies in Early Christology*, Edinburgh, 1995.

13. Insiste en este carácter J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, 1968, *passim*.
14. Por mucho que lo hayan querido rebatir algunos autores, por ejemplo J. A. T. Robinson en su libro *The Priority of John*, London, 1985, sin llegar a convencer.
15. Cfr. K. Wengst, *Interpretación del Evangelio de Juan*, Salamanca, 1988, pp. 58-67.
16. R. E. Brown llama a este grupo “cripto-cristianos”: *The community*, pp. 71-73.

Es decir, que la razón que apunta el texto de 9, 22 y 12, 42-43 parece ser claramente de pérdida de un *status* religioso y social y, por tanto, es una razón que no define intrínsecamente la fe joánica. En otras palabras, la pertenencia a la sinagoga, no se constata que sea una dificultad teológica para los cristianos joánicos<sup>17</sup>.

Por tanto, el contexto en que se escribe el evangelio de Juan parece que deja bien claro que la ruptura de la comunidad joánica con la comunidad judía es el resultado de una objeción fundamentalmente judía, no cristiana. Lo cual no quiere decir, naturalmente, que en todas las comunidades cristianas se viviera un proceso del mismo tipo. Pero sí nos da una preciosa indicación, tanto sobre el contexto de profunda relación entre la comunidad joánica y el judaísmo, como también sobre la filiación judía de la comunidad joánica. La historia de la comunidad joánica marca un capítulo de la historia del judeo-cristianismo<sup>18</sup>.

## 1.2. El mesianismo de Jesús

La confesión de Jesús como Mesías resulta un punto de referencia importante, por no decir decisivo, de cara a la identidad de esta comunidad (*cf.* 20, 30-31; Jn 1, 41 *cf.* 4, 25. Hay que tener en cuenta también las confesiones de la I Juan 2, 22; 3, 23; 5, 1). En este sentido, no deja de resultar significativo que el evangelio de Juan se abre con una lista casi exhaustiva de títulos mesiánicos, aplicados inequívocamente a Jesús. En una sencilla enumeración:

- Jesús es la palabra (*Lógos*) de Dios (1, 1.14)
- Jesús es el hijo único (1, 14.18)
- Jesús es el Mesías (*Messias* [1, 41] transliterado al griego, es decir, *Christos* [1, 41])
- Jesús es el hijo de Dios (o elegido de Dios 1, 34, *cf.* 1, 48)
- Jesús es el cordero de Dios (1, 29, 36)
- Jesús es aquél sobre el cual escribió Moisés en la Ley y también los profetas (1, 45)
- Jesús es el rey de Israel (1, 48)
- Jesús se autopresenta como hijo del hombre (1, 51)

Es verdad que faltan algunos títulos (sobre todo, si se quiere, el de Señor). Pero la mayoría de los títulos que faltan irán apareciendo a lo largo del evangelio ("el profeta" ha salido indirectamente, en la medida que Juan [Bautista] niega que él lo sea [1, 25], pero volverá a salir en 4, 19.25; el santo de Dios, 6,

17. W. A. Meeks. "The Man from heaven in Johannine Sectarianism", *JBL* 91, 1972, pp. 44-72.

18. "The history of the Johannine community... forms to no small extent a chapter in the history of Jewish Christianity", J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York, 1979, pp. 120-121.

69; el nacido en Belén *cfr.* 7, 42 ...); el título de Señor es objeto de la plena confesión cristológica del final del evangelio: "Señor mío y Dios mío" (20, 28). Ahora bien, el tema no se agota en esta enumeración más o menos completa de títulos cristológicos. En las tradiciones judías hay múltiples imágenes y personajes que presentan matices e implicaciones mesiánicas. En este sentido hay, en el evangelio de Juan, una pretensión inusitada y sin parangón en otras presentaciones del Nuevo Testamento: porque todas aquellas realidades que han sido mesiánicamente marcadas en las tradiciones judías confluyen en Jesús. Jesús lo es todo para el mismo evangelio. Ya al nivel de personas (Abraham [8, 31-58], Moisés [1, 17.45; 3, 13-14; 5, 45-47...], Isaías [12,37-41], Elías [1, 21.25]<sup>19</sup>), pero también al nivel de tradiciones (éxodo [*cfr.* fiesta de pascua y su papel: 2, 13; 6, 4; 11, 55, etc.], desierto [*cfr.* tabernáculos en Jn 7-8], alianza [*cfr.* mandamientos]), o finalmente al nivel de costumbres o rituales mesiánicos ligados a las celebraciones festivas (fiestas judías, sábat, costumbres de purificación, de enterramiento...). Jesús es "yo soy". Y los predicados son múltiples: la luz, el pan (maná), la verdad, el buen pastor, la vid, la vida... Pero en otros contextos, sin llegar a afirmar la identidad, Jesús es también la pascua, la dedicación del templo y, por lo tanto, el templo, el agua, la libertad, la misión... Es decir, hay una concentración cristológica de tal calibre que ninguna imagen o símbolo mesiánico judío de relevancia escapa a la identificación cristológica en el evangelio de Juan<sup>20</sup>.

Para decirlo de forma compendiosa: el mesianismo depende plenamente de la tradición judía. Incluso formulaciones más universalistas como "el salvador del mundo" no escapan a una filiación de tradiciones judías conocidas y utilizadas: la tradición samaritana a la que se atribuye esta apelación<sup>21</sup>.

### 1.3. Apocalíptica y escatología

Uno de los aspectos que siempre han sido subrayados en presentaciones genéricas e introductorias del pensamiento joánico es lo que se ha llamado, sin demasiado acierto, "la escatología de presente". Como es bien conocido, se subraya con esta formulación que las imágenes que sirven para describir y presentar los sucesos que han de marcar el final de la historia, el juicio y el fin del mundo son conocidos y actualizados en la tradición joánica. Pero el acento es que han sido transferidos a una cristología de plenitud que viene a subrayar el

- 
19. J. O. Tuñí, "Personatges veterotestamentaris en l'evangeli de Joan", en la obra *Tradició i Traducció de la Paraula. Homenatge a G. Camps*, Montserrat, 1993, pp. 229-242.
  20. J. O. Tuñí, "La salvació ve dels jueus (Jn 4, 22). Valoració del Judaisme des del Quart Evangeli", en M. Gallart/J. O. Tuñí (eds.), *La Paraula al servei dels homes. XXV Jornades de Biblistes catalans (1963-1985)*, Barcelona, 1989, pp. 123-137.
  21. *Cfr.* R. E. Brown, *The community*, pp. 55-56.

papel definitivo de la venida de Jesús<sup>22</sup>. La segunda venida de Jesús no es negada (1Jn 2, 28; *cfr.* 1Jn 2,18), ni se polemiza contra ella, simplemente no se le concede relevancia ni cristológica ni soteriológica. Con la (primera) venida de Jesús se realiza el juicio de este mundo (12, 31), se subraya la superación de la muerte ("el que cree en mí, aunque muera, vivirá", 11, 25-26; *cfr.* 5, 24), se actualiza la participación en la resurrección: "yo soy la resurrección y la vida" (11, 25).

Por ello, las referencias al último día, aunque se mantienen (por ejemplo Jn 6, 39.40.44), no acaban de conferir mayor densidad a las afirmaciones soteriológicas (*cfr.* Jn 11, 24-25) del texto: el que cree ya ha pasado de la muerte a la vida. La resurrección el último día no añade nada substancial a la vida que se promete al creyente para el paso de la fe (5, 24; *cfr.* 1Jn 3, 14), que es la participación actual de la plenitud de Dios (11, 25-26).

Estas afirmaciones son joánicas y, podríamos añadir, inconfundibles. Conviene subrayar, con todo, que lo que sacralizan no es el tiempo presente, sino la plenitud de Jesús, que, en cuanto objeto de fe y de confianza de la comunidad, confiere plenitud sin fronteras al presente. Pero lo definitivo es Jesús. No nuestro presente.

La presentación de la escatología está también marcada por el dualismo. Los autores del evangelio de Juan no saben presentar el mensaje de salvación sin apelar a un marco dualista, que no resulta en absoluto ajeno a la tradición bíblica y apocalíptica. Porque no se trata de un dualismo cósmico o metafísico, sino que se trata de un dualismo escatológico que, según toda la apocalíptica (incluido Qumran), marcará los tiempos definitivos, en los que se nos situará en la disyuntiva de escoger entre la luz y las tinieblas, entre la vida y la muerte<sup>23</sup>.

#### 1.4. Teología

Este aspecto va a ser objeto de atención prioritaria en el apartado siguiente. Con todo no podemos dejar de mencionarlo. El evangelio de Juan cuenta con la teología judía en el sentido más propio de la palabra: tiene presente la concepción de Dios que tenemos en la tradición bíblica. Más aún: este evangelio sólo puede entenderse si damos por supuesto que Dios, el Padre de Jesús, es el Dios judío. Pero esto no sólo a nivel de identificación que hace el texto ("Mi Padre es

22. Me permito señalar en esta línea la obra de J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg im B., 1964.

23. Normalmente se apelaba a la gnosis para justificar esta visión tan esquemática del mundo cronológico. En estos últimos años hemos aprendido a valorar mucho más la raigambre judía de esta notable presentación escatológica. Sin duda que Qumran ha ayudado notablemente a esta apreciación, pero no sólo Qumran: J. O. Tuñí, "El cuarto evangelio y el tiempo", *EE* 57, 1984, pp. 129-154.

aquel que ustedes llaman 'nuestro Dios'", 8, 54; *cfr.* 6, 27), sino sobre todo porque la revelación que constituye el núcleo del evangelio no tiene contenidos específicos. R. Bultmann lo dijo de forma provocativa: "En el evangelio de Juan Jesús sólo revela que él es el revelador"<sup>24</sup>. Pero hay que añadir: sólo podemos saber que es el revelador si en el trasfondo de su acción reveladora está el Dios judío. Es decir, lo que se afirma en el evangelio de Juan es que, si Jesús es el revelador, lo es precisamente porque revela al Dios judío. Jesús no es un revelador genérico, ni es tampoco un revelador vacío. Lo que le faltaba a Bultmann era situar esta obra en un contexto histórico determinado: una vez puesto el marco de la expulsión de los cristianos joánicos de la sinagoga farisea, la realidad revelada en Jesús sólo puede ser el Dios del judaísmo. Y lo que va a revelar es menos un contenido objetivo de este Dios que el hecho de que él mismo pertenece a la identidad última de este Dios: es el lazo que lo une a Dios lo que es objeto de revelación<sup>25</sup>.

### 1.5. Algunos aspectos de la presentación joánica que muestran la raigambre judía de la obra

Enumero, finalmente, tres trazos bastante sobresalientes de la presentación narrativa de este evangelio, que muestran una innegable filiación judeopalestina.

**a) La geografía del evangelio.** Se ha notado desde hace años (por lo menos a partir de los estudios comparativos de C. H. Dodd en 1963<sup>26</sup>) que la geografía del evangelio de Juan tiene un marcado acento en el sur de Palestina y, más en concreto, en Jerusalén y en sus alrededores. Se citan nombres de lugares desconocidos en la tradición sinóptica (Betania, la del otro lado del Jordán [1, 28]; Enón, cerca de Salim [3, 23], Efraím, junto al desierto [11, 54]). El evangelio según Juan muestra una familiaridad notable con la ciudad santa (habla de la piscina de Siloé [9, 7], de la piscina de Bethesda, junto a la puerta de las ovejas [5, 2], del Litóstroto o empedrado [en hebreo, Gabbata: 19,13]). Hay referencias a las fiestas (tres pascuas, una fiesta no especificada, Tabernáculos, Dedicación), con los rituales de celebración de las mismas (Juan 7-8 tiene notables paralelos con el ritual de Tabernáculos<sup>27</sup>) y con numerosos rincones de la ciudad que aparecen en el texto del evangelio (el tesoro del templo, 8, 20; el pórtico de Salomón, 10, 23; la diferente residencia de Anás y Caifás, 18, 13,24; el torrente de Cedrón, 18, 1).

24. *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 61968, pp. 418-419.

25. "Jesús, el revelador", en la obra en colaboración con X. Alegre: *Escritos joánicos y cartas católicas*, IEB 8, Estella (Navarra), 21996, pp. 90-99.

26. *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963 (hay traducción castellana).

27. *Cfr.* J. O. Tuñí, *La verdad os hará libres. Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio*, Barcelona, 1973, pp. 114-124.



La importancia que se da a Jerusalén se confirma por la presencia casi constante de Jesús en la ciudad, a lo largo del ministerio público, que contrasta notablemente con la presentación sinóptica, claramente centrada en Galilea. La patria de Jesús, en el evangelio de Juan, es más Judea que Galilea (cfr. Jn 4, 44).

Este enraizamiento del Evangelio de Juan en Judea y Jerusalén ha sido objeto de estudio e interés por parte de la exégesis. Podríamos decir que el resultado (no unánime, pero sí ampliamente aceptado) sería considerar el núcleo tradicional más antiguo del evangelio, una tradición fundamentalmente jerosolimitana, que se verá obligada a emigrar con motivo de la guerra contra los romanos. Al marchar, llevará consigo la tradición que será atribuida al discípulo amado, un miembro jerosolimitano de la comunidad (cfr. Jn 7, 3; 18,1 5-16; 19, 25-37<sup>28</sup>).

**b) La cronología de las fiestas judías.** Ya en 1953 se presentaba la estructura del Evangelio de Juan como basculando en el marco de las fiestas judías y se decía que éstas constituían los mojones fundamentales de la estructura teológica de Juan (D. Mollat, *Biblia de Jerusalén*). Aunque esta opinión ha ido matizándose con el paso de los años, no cabe duda que estamos ante una obra cuyos puntos de referencia teológicos están centrados en el lugar teológico (*locus theologicus*) por excelencia de la tradición del judaísmo: las fiestas judías<sup>29</sup>.

Es bien sabido que, en un nivel más profundo, la cronología de Juan tiene un punto de referencia teológico en la "hora de Jesús". Es verdad que el concepto de "hora de Jesús" es una referencia que está por encima del marco cronométrico y que se integra en el marco cristológico<sup>30</sup>. Sin embargo, también la hora de Jesús tiene un punto de referencia insoslayable en la muerte de Jesús y ésta ha sido situada por el autor del evangelio en el marco de la fiesta de la pascua, en el momento en que eran sacrificados los corderos en el templo para la celebración de la fiesta. Como todos sabemos, en el evangelio de Juan Jesús muere inequívocamente como el cordero pascual al que no se le ha de quebrar ningún hueso (19, 36-37; cfr. Ex 12, 46; Nu 9, 12; Sl 33).

**c) El marco personal del evangelio de Juan** es también el más judío de todos los evangelios canónicos. Aparte de las conversaciones de Jesús con Pilatos, ningún episodio de Juan presenta a Jesús directamente en trato con no judíos. En efecto, Jesús tratará con judíos, galileos o samaritanos (estos últimos probablemente como signo de una apertura que va más allá de la estrecha frontera del judaísmo fariseo). En esto resulta todavía más judío que el evangelio

28. Judea es el lugar de nacimiento de la tradición joánica: cfr. M. E. Boismard; R. E. Brown; G. Richter...

29. Cfr. por ejemplo, R. le Déaut, *La Nuit Pascale, Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42*, Rome, 1963 y la nota 27 *supra*.

30. J. O. Tuñí, "El cuarto evangelio y el tiempo", EE 57 (1984) pp. 129-154.

según Mateo que presentará a Jesús curando al siervo (hijo) del centurión de Cafarnaum y a la hija de la mujer cananea<sup>31</sup>.

## 1.6 Conclusión

Pienso que los apartados presentados, a pesar de su carácter casi enunciativo, son una muestra elocuente de lo que queremos decir cuando afirmamos sin ambigüedades que el evangelio de Juan es una obra judeo-cristiana. Del punto de vista histórico-cultural, la presentación cristológica del evangelio no quiere esconder su fuente de inspiración: la tradición judía. Si, además, tenemos presente que los cristianos joánicos no abandonan el judaísmo por iniciativa propia, podemos concluir que el anti-judaísmo que se ha atribuido a la tradición de este evangelio<sup>32</sup> ha sido fruto de una lectura literalista y fundamentalista<sup>33</sup>. Porque el hecho de que se llame "los judíos" a los que se oponen a la comunidad joánica no quiere implicar que el cristianismo joánico sea anti-judío. ¿Cómo va a ser anti-judío un escrito que llama a Jesús "judío" (4, 9) y que afirma sin ambages que "la salvación viene de los judíos" (4, 22)? Un asunto muy distinto es si la comunidad joánica es injusta, cuando ofrece un juicio tan radical contra la sinagoga farisea<sup>34</sup>.

Creo que hay que reconocer que continúa siendo verdad el juicio de un conocido estudioso de nuestros días acerca de este aspecto: el evangelio de Juan, a medida que se hace más y más judío (judío en profundidad), se va convirtiendo en una obra anti-judía, en el sentido de oponerse frontalmente a la comunidad judía formada por fariseos<sup>35</sup>. Pero la identidad última del cristianismo

- 
31. "Except for Pilate, whose presence is demanded by the passion tradition, the Gospel has no compelling Gentile actor at all", J. L. Martyn, "A Gentile Mission that replaced an earlier Jewish Mission?", en R. A. Culpepper y C. C. Black, *Exploring the Gospel of John*, Louisville, Kentucky, 1996, pp. 124-144, cita de la p. 133 (con referencia a M. Hengel, *The Johannine Question*, London, 1989, p. 168, n. 48).
32. Cfr. en este sentido, el artículo de D. M. Smith, "Judaism and the Gospel of John", en la obra *Jews and Christians. Exploring the Past, Present and Future*, J. H. Charlesworth ed., New York, 1990, pp. 76-99, sobre todo pp. 94-99.
33. "Given the pointers that I have tried to indicate, does not the antagonism of Jamnian Phariseism to the growing Christian movement provide at least in part the reason for John's pejorative use of the Jews?", W. D. Davies, art. c., p. 56.
34. "In sum, John engaged all the essential elements in the Judaism of his day... and challenged them in the name of Christ. Unfortunately, though understandably, the challenge led to bitterness towards Christians among Jews and towards Jews among Christians. It was this bitterness that constituted the context that engendered that vivid, foreboding sense of crisis inescapable in John", W. D. Davies, *ibid.*, p. 59.
35. W. A. Meeks, "Am I a Jew? Johannine Christianity and Judaism", en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, ed. J. Neusner, Leiden, 1975, 163-186, cita de la p. 185. Pero, de hecho, la conclusión de

joánico no sólo no ha querido separarse del judaísmo; pretende ser heredera legítima de una forma de ver el mundo y el hombre, heredada de la tradición estrictamente veterotestamentaria. También en la tradición joánica los creyentes son los verdaderos hijos de Abraham, pero no por descendencia étnica sino por adhesión a aquél en quien Abraham creyó (8, 56-58): los creyentes son los que realizan la obra de Abraham que, indudablemente, es la fe. Pero no una fe genérica, sino la fe en Jesús<sup>36</sup>.

## 2. Mediaciones religioso-culturales del judaísmo en la confesión cristológica

El apartado anterior nos ha ayudado a situar el evangelio de Juan en la matriz religioso-cultural que ha dado pie al desarrollo cristológico que presenta. Es decir, la confesión cristológica que constituye el núcleo más profundo de esta obra se ha dado en el seno del judaísmo y, por tanto, más que probablemente, ha de ser en la dinámica de la teología judía donde vamos a encontrar los ingredientes que ayudan a la comunidad joánica a madurar su confesión cristológica (por mucho que pueda sorprendernos el hecho de que, en cincuenta años, se habrá dado una maduración que luego va a necesitar cuatro siglos para llegar a formulaciones aceptables en el amplio mundo del cristianismo mediterráneo<sup>37</sup>).

### 2.1. La confesión cristológica joánica

En la tradición joánica confesar no es sinónimo de creer: hay quienes creen y no confiesan, lo hemos mencionado un poco más arriba: 12, 42-43. Pero, además, la homología adquiere una dimensión más clara en las cartas, donde la confesión de la identidad de Jesús y el Mesías (hijo de Dios) es un test de la pertenencia o no pertenencia a la comunidad. Basta leer las confesiones de 1 Juan 2, 22-23; 3, 15; 4, 2-3; 5, 1-6; 2 Juan 7 para caer en la cuenta de que estamos ante el criterio de identidad y de pertenencia o no a la comunidad. El acento de las confesiones es que el hijo de Dios es un hombre, uno de nosotros, plenamente identificado con nuestra condición humana<sup>38</sup>.

Es necesario hacer hincapié en la confesión cristológica joánica. Porque se trata de una confesión sin parangón en el Nuevo Testamento (cfr. Heb 1, 8).

---

C. K. Barrett en su obra *The Gospel of John and Judaism*, London, 1975, pp. 69-76, viene a coincidir con este juicio de W. A. Meeks.

36. Cfr. J. O. Tuñí, *La verdad os hará libres*, pp. 192-198.

37. Cfr. M. Hengel, "Christologie und neutestamentliche Chronologie", en la obra de homenaje a O. Cullmann, *Neues Testament und Geschichte. Festschrift Oscar Cullman*, Tübingen, 1967. Y ahora, del mismo autor, *Studies in Early Christology*, Edinburgh, 1995.

38. Esta es la tesis fundamental de mi obra *Jesús y el evangelio en la comunidad joánica*, Santander, 1987. Pero, además, es el núcleo del mensaje de las cartas: "Las cartas de Juan", en la obra X. Alegre y J. O. Tuñí, *Escritos joánicos y cartas católicas*, IEB 8, Estella (Navarra), 21996, pp. 175-212.

Recuerdo algunas de las confesiones cristológicas del evangelio de Juan para que podamos comprobar el nivel de maduración de una cristología muy elevada<sup>39</sup>:

- Y el que es la palabra era Dios... y se hizo humanidad (*sarx*): 1, 1.14
- A Dios no le ha visto nunca nadie; un hijo único, que es Dios, y que está siempre vuelto hacia el seno del Padre, es quien nos lo ha revelado: 1, 18
- Le buscaban con mayor ahinco para matarle, porque no sólo quebrantaba la ley del reposo sabático sino que decía que Dios era su Padre y se hacía a sí mismo igual a Dios (5, 18)
- No queremos apedrearte por ninguna obra buena sino por blasfemia, porque tú, siendo como eres un hombre, te haces a ti mismo Dios (10, 33)
- Según la ley ha de morir porque se ha hecho a sí mismo hijo de Dios (19, 7)
- Señor mío y Dios mío (20, 28)
- Y nosotros estamos en el Dios verdadero, ya que estamos en su hijo Jesús Mesías. Este es el verdadero Dios y (la) vida eterna (1Jn 5, 20)

El conjunto deja entrever una cristología de altos vuelos, el centro de la cual está en la relación entre Jesús y Dios. En efecto, el núcleo de la confesión es una pretensión inusitada de Jesús (o de los que lo confiesan) de tener una relación con Dios que llega a poderse formular como una identidad. Con una comprensión problemática de la misma: mientras Jesús se mantiene en la afirmación de su filiación, los judíos, en cambio le dicen que se hace a sí mismo Dios: "¿Quién te piensas ser?" (8, 52), es una pregunta que, literalmente, suena así: "¿quién te haces a ti mismo?" (*tina seauton poieis;*). Porque los judíos afirman que el hecho de llamar a Dios su propio padre, quiere decir que se hace igual a Dios (*cfr.* 5,18).

Las confesiones que jalonan el evangelio no hacen más que explicitar esta relación íntima y profunda entre Jesús y Dios:

- "Señor, ¿a quién iremos? tú tienes palabras de vida eterna y nosotros hemos creído y hemos conocido que tú eres el santo de Dios" (6, 69)
- "Yo he creído que tú eres el Mesías, el hijo de Dios" (11, 27; *cfr.* 20, 31)
- "Para que crean que tú me has enviado" (11, 42; *cfr.* 17, 8.21).
- "Porque ustedes me han amado y han creído que salí de Dios" (16, 27; *cfr.* 16, 30)

39. Esta terminología se utiliza ampliamente en los círculos hermenéuticos joánicos, por lo menos a partir de la obra de R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979, *cfr.* nota 32 de la p. 25, citada *supra*, en la nota 8.

— “Crean que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí” (14, 11; *cfr.* 14, 10; 10, 38).

No vamos a analizar estas confesiones. Sin embargo, conviene que retengamos su carácter de cristología de altos vuelos, que hace explícitos los dos miembros de la confesión cristológica cristiana: hombre - Dios<sup>40</sup>. Por si estos textos fueran poco explícitos, tenemos otra serie de afirmaciones cristológicas muy importante y notablemente peculiar:

— si no *creen* que yo soy, morirán en sus pecados (8, 24);

— cuando hayan elevado al hijo del hombre, entonces *conocerán* que yo soy... (8, 28);

— En verdad en verdad les digo: antes que Abraham llegue a existir, yo soy (8, 58);

— Y lo digo ahora, antes de que suceda, para que cuando suceda *crean* que yo soy (13, 19; *cfr.* 14, 29).

El núcleo del evangelio de Juan es, por tanto, la confesión cristológica, con fuertes connotaciones teológicas. Así parece indicarlo la autopresentación de Jesús como “yo soy” y su innegable relación con el tema de la fe, por un lado, y la inevitable connotación del uso del *tetragrammaton* por otro<sup>41</sup>.

Ahora bien, la confesión alcanza su punto culminante en la escena de la aparición de Jesús a los discípulos, estando presente Tomás: “Señor mío y Dios mío” (20, 28). No deja de ser significativo que los dos nombres clásicos de Dios según la tradición judía (tanto en el texto masorético como en la traducción de los LXX) se encuentren unidos en la confesión que corona la presentación cristológica. Y la corona en la medida que estamos en el momento culminante del evangelio, justo antes de la solemne conclusión que anuncia que la fe en Jesús es lo que nos lleva a la vida (20, 30-31).

Supuesto el núcleo del evangelio de Juan que acabamos de describir, nuestra pregunta es: ¿tenemos indicios de cómo se ha podido llegar a una confesión tan elevada? Dado el contexto de judaísmo que, según lo que hemos visto, parece acompañar la redacción del evangelio de Juan, ¿qué vectores de la tradición judía —religiosa y cultural— han ayudado a esta maduración que, según las apariencias, va contra lo más nuclear y sagrado del judaísmo?

40. Conviene tener en cuenta que el escándalo viene subrayado por la afirmación inequívoca “tú, siendo como eres un hombre, te haces a ti mismo Dios”, 10, 33 (*cfr.* 1, 1.14; 5, 18; 20, 28; 1Jn 5, 20c).

41. Que las expresiones “*egō eimi*” que acabamos de citar hacen referencia a la autopresentación de Yhvh en los textos proféticos como por ejemplo Is 43, 10 o al nombre de Yhvh de Ex 3, 14(LXX), es un dato aceptado de forma prácticamente unánime por la exégesis joánica.

## 2.2. Las mediaciones en la tradición judía

### a) La teología judía del evangelio de Juan

Supuesto que el evangelio de Juan es un escrito judeocristiano y supuesto que las confesiones dicen sin ambigüedad que Jesús pertenece plenamente al ámbito de Dios, ¿cómo puede entenderse esta afirmación? ¿En qué sentido es posible confesar la pertenencia de Jesús al ámbito de Dios sin atentar contra el dogma fundamental de la fe judía en un Dios que es único, *'ehad* (Dt 6, 4ss)? Conviene recordar que, como hemos dicho antes, el evangelio da por supuesto que Dios es el Dios judío. Pero, entonces, ¿qué dice el evangelio sobre este Dios judío que hace posible la confesión de que Jesús es Dios sin atacar el núcleo fundamental de la fe judía? Porque conviene recordar que los cristianos joánicos continúan considerándose miembros del pueblo escogido.

He aquí, de forma un tanto compendiosa y enunciativa, algunos de los aspectos más importantes de teología judía que encontramos claramente explicitados en el evangelio de Juan.

— Dios, el Dios judío, es el Padre de Jesús: “él es mi Padre, quien me glorifica, aquél de quien ustedes dicen: ‘es nuestro Dios’” (8, 54). No hay duda alguna en la identificación. El Dios de la tradición joánica es el Dios de Abraham (8, 33-59), de Isaac (1, 29.35), de Jacob y José (4, 12). Es el Dios de los patriarcas (6, 31), el Dios de la tradición profética (*cfr.* Elías, Isaías y “los profetas”: 1, 21.25; 12, 37-41; 8, 52-53).

Pero, además, las cualidades del Dios de la tradición judía se hacen explícitas.

— Dios es *único*: “Esta es la vida eterna, que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y aquél a quien enviaste, Jesús Mesías” (17, 3). La afirmación se da en otros textos: 5, 44; *cfr.* 8, 41. Las referencias a Deuteronomio 6, 4; 32, 6; Isaías 63, 1 6; 64, 8 parecen claras.

— Pero, además, este Dios es *invisible*: “a Dios nadie le ha visto jamás” (1, 18; *cfr.* 1Jn 4, 12). Y en otro lugar, con connotaciones polémicas: “no es que nadie haya visto nunca al Padre, sino el que viene de Dios...” (6, 46).

— Dios es, evidentemente, *el creador*: Jesús, el *Lógos*, ha sido el mediador de la creación: “todo se hizo por medio de él y sin él no se ha creado nada de lo que existe” (1, 3; *cfr.* 1, 10; 17, 5.24).

— Pero, además, Dios está lleno de *gloria*, que se manifiesta a borbotones en Jesús: 1, 14; 2, 11; 11, 40 y los conocidos textos de la glorificación: 12, 23; 13, 31-32; 17, 1-5...

— Dios *ama al mundo* y quiere que el mundo se salve a través de su acercamiento benévolo: 3, 16-18.33-34; *cfr.* 1Juan 4, 9. La salvación es el objetivo

de toda la acción de Dios respecto del mundo: 4, 42; *cfr.* 1Juan 4, 14.

Creo que estos textos son suficientemente elocuentes para ilustrar lo que hemos querido subrayar. Lo que resulta nuevo es que el ámbito, que en la tradición judía ocupa la elección del pueblo, queda aquí suplantado por una ampliación sorprendente a la humanidad como objeto del amor de Dios. Pero el resto enlaza plenamente con la tradición judía más esencial<sup>42</sup>.

#### b) Perversión de la imagen de Dios en la tradición farisea

La teología del evangelio refleja en sus capítulos más sobresalientes toda la gran teología judía. Esto se muestra también, de forma contrastada, en la medida que la teología joánica juzga a la teología judía. Por ello resulta una confirmación de lo que acabamos de exponer en el apartado anterior el echar una ojeada a la forma cómo el autor enjuicia la teología de los opositores: considera que los fariseos, sus opositores, han pervertido esta teología. Esta es la razón por la que no sólo los expulsan a ellos del culto sinagogal, sino que fue, en último término, la razón de ser del rechazo de Jesús. En el fondo hay aquí una acusación contra los fariseos de haber pervertido la imagen de Dios. Bastará ilustrar este aspecto con unos pocos textos.

- “Y el que me ha enviado, el Padre, es quien da testimonio sobre mí. Pero ustedes no han oído nunca su voz, ni han visto su imagen... ni tienen el amor de Dios en sus corazones” (5, 37-38).
- “Pero, en cambio, yo no he venido por mi propia cuenta. Y, sin embargo, el que me ha enviado es auténtico y ustedes no le conocen” (7, 28).
- “Le dicen: ¿dónde está tu Padre? Les contesta Jesús: ni me conocen a mí ni conocen a mi Padre; si me conocieran a mí, conocerían también a mi Padre” (8, 19)
- “No supieron que les hablaba del Padre” (8, 27)
- “Aquel que ustedes dicen “es nuestro Dios” y, en cambio, no le conocen” (8, 54-55).
- “Pero les harán todas esas cosas (persecuciones) a causa de mí, porque no han conocido al que me ha enviado” (15, 21).
- “Y les harán estas cosas (persecución y muerte) porque no han conocido al padre ni me han conocido a mí” (16, 3).

Este grupo de textos, bastante elocuente, se ha de completar con otros muy radicales que vienen a negar que “los judíos” tengan a Dios como punto de

---

42. *Cfr.* S. Pancaro, “‘People of God’ in St. John’s Gospel”. *NTS* 16, 1967-68, pp. 114-129, especialmente pp. 121-122.

partida de todo lo que hacen o incluso de todo lo que son: "ustedes no escuchan porque no son de Dios" (8, 47b). En el fondo, este texto afirma con claridad que "los judíos" no tienen su origen en Dios: "ustedes son de abajo, yo soy de arriba; ustedes son de este mundo, yo no soy de este mundo" (8, 23). Es bien conocido el sentido de estas fórmulas "einaí ek" ("ser de") que expresan el origen en el sentido más profundo: aquello que define las personas por dentro. En este contexto conviene recordar que "el mundo" es asimilado a los judíos: "estaba en el mundo y el mundo no le conoció" (1, 10; *cfr.* 17, 25). Este desconocimiento de Dios les impide reconocerle en Jesús: "si alguno quiere hacer la voluntad de Dios, verá si lo que digo lo digo por mi cuenta o hablo en su nombre" (7, 17-18); "sabemos que Dios no escucha a los pecadores, pero si alguno es piadoso y quiere hacer su voluntad, a éste sí le escucha" (9, 31).

La raíz última de este desconocimiento de Dios es la cerrazón, la autosuficiencia y el orgullo: los judíos, en definitiva, no creen en Dios. Este es su gran secreto (¡esta frase la dice Dostoiewsky del Gran Inquisidor!). Se mueven únicamente por intereses personales y rastreros (*epithymias*). El evangelio lo hace patente dramáticamente en cuanto que la presentación de Jesús como rey por parte de Pilatos corresponderá a la apostasía confesada de los judíos: "no tenemos otro rey que el César" (19, 14-15). La escena se hace solemne por ambas partes<sup>43</sup>.

### c) Algunos trazos de la tradición teológica judía que ayudan a comprender la confesión cristológica joánica

Quisiera ilustrar algunos aspectos de la tradición judía que han podido ayudar a la confesión cristológica joánica. Se trata de capítulos o motivos que resultan especialmente sugerentes, sin entrar a analizarlos detalladamente. Me limito a enunciarlos<sup>44</sup>.

1) El mito judío de la sabiduría ofrece desde hace casi un siglo uno de los marcos inequívocos de la interpretación del prólogo joánico<sup>45</sup>. Los textos

- 
43. Esta dinámica de oposición frontal tiene su raíz última en la pertenencia de "los judíos" al diablo que, según el evangelio de Juan, es el verdadero "padre" de los judíos: 8, 44; *cfr.* 8, 34 y 1Jn 3, 8, puede verse mi trabajo: "La salvació ve dels jueus (Jn 4, 22). Valoració del Judaisme en el quart evangeli", en (M. Gallart y J. O. Tuñí eds.), *La Paraula al servei dels homes*, Barcelona, 1989, pp. 123-137, especialmente pp. 127-128.
  44. Para lo que sigue, *cfr.* especialmente W. A. Meeks, "Equal to God", en la obra *The conversation continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, R. T. Fortna and B. T. Gaventa eds., Nashville, 1990, pp. 309-322, especialmente pp. 317-319.
  45. J. Rendel Harris, *The Origin of the Prologue to St. John's Gospel*, Cambridge, 1917; R. Bultmann, "Die religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-evangelium", en *Eucharisteion: Festschrift für H. Gunkel* (1932), reproducido ahora en *Exegetica* (ed. E. Dinckler), Tübingen, 1967, pp. 10-35.



sapienciales del Antiguo Testamento judío han sido citados siempre como fuente de inspiración de una presentación que transforma el mito de la sabiduría que estaba junto a Dios en la revelación del Logos- Jesús<sup>46</sup>. Sin embargo, el problema del influjo del himno sapiencial en la cristología del evangelio no acaba de encontrar soluciones satisfactorias, a pesar de intentos meritorios e interesantes<sup>47</sup>. En cualquier caso, resulta poco menos que evidente que la figura de la sabiduría en las tradiciones del judaísmo no ofrece una solución decisiva a la cristología del evangelio que resulta mucho más compleja<sup>48</sup>.

2) Entre las contribuciones de interés de N. A. Dahl al estudio del Nuevo Testamento hay un artículo, publicado en 1962, con el título "The Johannine Church and History"<sup>49</sup> en el que hace una propuesta nueva y altamente sugerente: las referencias a personajes importantes de las tradiciones del Antiguo Testamento (Abraham, Moisés, Isaías) no se hacen en la línea de la tipología sino más bien en consonancia con el talante jurídico del evangelio de Juan, según la figura de los testigos: Abraham vio el día del Mesías y se alegró (8, 56), Moisés escribió sobre Jesús (1, 45; 5, 45-47); Isaías vio la gloria de Jesús (12, 41). Según Dahl se hace referencia aquí a la ascensión de visionarios (cfr. La Ascensión de Isaías), que constituye un punto de referencia importante en el misticismo del Merkabah<sup>50</sup>. Estos visionarios no vieron al Logos pre-existente: vieron a Jesús, el Logos encarnado y exaltado<sup>51</sup>. W. A. Meeks, bajo la dirección de N. A. Dahl, centró su atención en esta línea de investigación, en su trabajo sobre Moisés<sup>52</sup>.

3) Esta línea se ha profundizado ulteriormente en la investigación de J. A. Bühner<sup>53</sup>. La peculiaridad de la cristología joánica está enraizada en la tradición apocalíptica del hijo del hombre conjuntamente con las tradiciones de anábasis visionarias (proféticas), que conducen al vidente a ser designado "hijo del hombre". El visionario se hacía poseedor de la *doxa*. A esta primera etapa hay que añadirle una segunda, en la que el exaltado como "hijo del hombre" será envia-

- 
46. J. Ashton. "The Transformation of Wisdom: A Study of the Prologue of John's Gospel". *NTS* 27, 1986. pp. 40-75, ahora también en *Studying...*, pp. 5-35.  
 47. Cfr. J. Ashton. "The Discovery of Wisdom", en *Studying...*, pp. 166-184.  
 48. W. A. Meeks. "Equal to God", p. 316.  
 49. Reproducido ahora en J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John*. Edinburg, 21997, pp. 147-168.  
 50. N. A. Dahl cita la obra de G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*. London, 1955, cfr. *ibid.*, nota 12 de la p. 165.  
 51. "The prophet is supposed to have seen, not simply the glory of the pre-existent Logos asarkos, but the glory of Christ incarnate and crucified", *ibid.* p. 155.  
 52. W. A. Meeks, *The Prophei-King: Moses Traditions and the Johannine Christology*, Leiden, 1967; cfr. también "Moses as God and King", en J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden, 1968, pp. 354-371.  
 53. *Der Gesandte und sein Werk im vierten Evangelium: Die kultur- und religionsgeschichtliche Grundlagen der johanneische Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, Tübingen, 1977.

do como agente plenipotenciario<sup>54</sup>. La línea es la de los enviados (*mala'kîm* - ángeles), junto con las tradiciones proféticas y las del *ben bayit* (hijo de la casa). Por tanto, la inspiración de la cristología joánica pertenece al judaísmo, pero un judaísmo que incluye Qumran, la tradición enóquica y las variadas tradiciones de los tannaitas (rabinismo). J. Ashton enlaza con esta línea de interpretación y propone una cristología angélica como clave de lectura del Evangelio de Juan<sup>55</sup>. Es decir, que la clave de la presentación joánica es la figura del enviado-ángel-intérprete, que baja para volver a dar cuenta al origen de su misión.

4) Pero las implicaciones estrictamente teológicas de estos estudios no han sido explicitadas hasta más adelante. En el artículo al que ya nos hemos referido, W. A. Meeks se pregunta: ¿cómo pudieron los judíos que estructuraron la tradición joánica llegar a hablar de Jesús de una forma que los mismos judíos tomaron como blasfemia?<sup>56</sup> Su respuesta va en la línea de las tradiciones que acabamos de mencionar, pero añade referencias interesantes:

— A pesar de la ambigüedad de bastantes textos (comparar Ex 34, 20 y Ex 24, 9-11 y ver también Is 6, 1; Ez 1, 26, Dan 7, 9-14), los visionarios no vieron realmente a Dios. Lo que vieron ha de ser, por tanto, un intermediario: o bien un representante o bien una representación de Dios. En este marco hay un texto de la tradición bíblica que podría haberlo sugerido: en Gen 1, 26 Dios habla de "nuestra imagen", el hombre creado a imagen de Dios tiene en Dios el modelo<sup>57</sup>. Pero, además, las tradiciones rabínicas hablarán más adelante del "pequeño Yahvé", el ángel con categoría más alta, que la tradición enóquica llamará Metraton<sup>58</sup>.

— El nombre de Dios. Hay un texto sorprendente y altamente teológico en el texto masorético.

"He aquí que yo (*'anoki*) envió un enviado (*mal'ak*) delante de ti a fin de que te guarde en el camino y te conduzca al lugar que te he preparado. Pórtate bien en su presencia y obedece su voz (*beqolô*); no le provoques ya que no perdonará sus transgresiones, porque mi nombre está en él (*kî\_shemî bekirbô*). Pero si escuchas de verdad su voz (*beqolô*) y haces todo lo que te digo, entonces seré un enemigo para tus enemigos y un adversario para tus

54. Cfr. también P. Borgen. "God's Agent in the Fourth Gospel", publicado originalmente en 1968, reproducido ahora en J. Ashton (ed).. *The Interpretation of John*, Edinburgh, 21997, pp. 83-95.

55. J. Ashton, "Bridging Ambiguities", en *Studying John*, pp. 71-89.

56. W. A. Meeks, "Equal to God", p. 310.

57. W. A. Meeks, "Equal to God", 317-318. J. Ashton profundiza este motivo en el artículo citado *supra*: "Bridging Ambiguities", *Studying...*, pp. 71-75.

58. Cfr. A. F. Segal, *Two Powers in heaven: Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism*, Leiden, 1977, pp. 65-66 (cita de W. A. Meeks. "Equal to God", nota 27, p. 321).

adversarios" (Ex 23, 20-22).

Los LXX evitarán cualquier interpretación que pueda dar pie a identificar al enviado con Yahvé: en los LXX el nombre de Dios no está en él, sino sobre él (*ep'autoi*). En el último versículo citado, el texto masorético prácticamente identifica a Yahvé con su enviado; en cambio los LXX traducen *golô* por *tês phonês mou*. He aquí un tema que resulta notablemente sugerente para nuestra breve encuesta<sup>59</sup>. Más todavía si, como insinúa J. Ashton, hay que pensar en la identificación del *Lôgos* con el nombre de Yahvé<sup>60</sup>.

— Todavía en la línea del nombre de Yahvé, vale la pena mencionar un punto que resulta también clarificador, aunque no lo utiliza el artículo de Meeks. Se trata de un motivo teológico: la insistencia (frente a los mediadores o intermediarios) de que es Yahvé mismo quien actúa. Y lo hace él, personalmente. El texto bíblico lo tenemos en Isaias 63, 9 LXX:

La traducción de los LXX dice así: "... en todas sus angustias. No fue un mensajero ni un enviado (ángel), él mismo en persona los liberó. Por su amor y su compasión él les rescató". En cambio, el texto masorético dice: "en sus angustias él estaba afligido y el ángel del rostro les liberó: en su amor y en su misericordia los rescató..."

Las diferencias son significativas<sup>61</sup>: según los LXX, es Dios mismo quien realiza la acción salvífica y el texto lo subraya en la medida que excluye la acción de cualquier intermediario. Los textos judíos que se hacen eco de esta tradición son antiguos y tienen el acento en la primera persona del singular: "soy yo quien los ha sacado de Egipto..."<sup>62</sup>.

— Recordemos, para acabar esta sucinta lista de motivos y tradiciones que pueden haber influido en la cristología del evangelio de Juan, que Filón interpreta que los que vieron a Dios, en realidad vieron el *logos* de Dios, identifica-

59. Este punto se debería de alargar, pero la obra de J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Tübingen, 1985, ampliamente citada por W. A. Meeks, no me ha sido accesible.

60. Cfr. el trabajo de J. E. Fossum, no publicado, pero presentado en el Oxford New Testament Seminar en 1992: "The Background of the Johannine Logos Doctrine", según cita de J. Ashton, *Studying*, p. 1, nota 1.

61. Y explicables desde el punto de vista de la justificación del texto escrito (*qetib*). Para el sentido y el desarrollo de esta tradición ver la interesante obra de M. Pesce, *Dio senza mediatore*, Brescia, 1979.

62. El texto, además de la cita de Is 63, 9 LXX, se halla en la Haggadá judía de la pascua. Cfr. el libro de Pesce citado en la nota anterior que recupera la historia de esta tradición, que se encuentra no sólo en la Haggadá, sino también en los midrasim tanaíticos (Mekhilta y Sifré) y en ARN. Puede verse también el artículo de J. Goldin, "Not by means of an angel and not by means of a Messenger", en J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough*, Leiden, 1968, pp. 412-424.

do por este autor con la imagen de Dios y con el ángel supremo, que lleva también el nombre de Dios (*cfr. supra*<sup>63</sup>).

#### d) Algunas reflexiones sobre estos motivos y tradiciones

El tema de fondo de estos motivos y tradiciones es el de la revelación. Pero, también, hasta cierto punto, el de la transcendencia de Dios. Por ello, la mayoría de imágenes o de motivos utilizados para hablar de la revelación es el descenso, el acercamiento benévolo, la bajada (del cielo): Dios se hace cercano, baja al jardín del Edén, se hace presente a través de sus enviados (los *malakim*), se acerca en la nube, en la presencia (el lugar), en la *shekiná*. Con ello se nos transmite una imagen de Dios altamente compleja: Dios tiene su corte, sus mensajeros. La sabiduría ocupa un lugar preferente junto a Dios desde el comienzo, antes de la creación. Todo esto se concretará en la tradición de la tienda, de la ley y del templo. Es la vertiente katabática, la bajada, la kénosis. Y este complejo mundo de Dios es el que se hace accesible, el que se revela mediante intermedios que pertenecen, de alguna manera, al ámbito de Dios<sup>64</sup>.

Pero hay un segundo aspecto que debemos subrayar: la revelación se hace posible porque el hombre es invitado a subir, es arrebatado, es elevado. La imagen de Moisés juega aquí un papel paradigmático. Pero no es la única. También la tradición profética cuenta con el ser arrebatado (Elías), el poder contemplar la gloria de Dios (Isaías). Las tradiciones más tardías del Antiguo Testamento introducen aquí motivos que van a ser fundamentales en la apocalíptica y en el cristianismo. Para poner un ejemplo significativo: la figura del hijo del hombre, de raigambre profundamente transcendente, pero con una connotación muy enraizada en el nivel terreno, humano de la existencia. Esta figura juega un papel fundamental en la revelación y va a ser retomada en la tradición evangélica<sup>65</sup>.

El evangelio de Juan se sitúa en la convergencia de estos dos momentos. Su tema es, sin lugar a dudas, el de la revelación. Ahora bien, para hablar de la revelación se combinan los dos momentos que hemos encontrado en las tradiciones judías, apocalípticas y rabínicas. Por una parte, Jesús es un enviado<sup>66</sup>, ha

- 
63. W. A. Meeks, "Equal to God", p. 318 y la nota 28 con citas de Filón y la referencia a A. Segal *Two Powers...*, pp. 159-181.
64. Puede verse lo que pensaban de esta compleja realidad los tannaitas en el libro de A. Urbach, *The Sages. Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem, 1975, capítulo VIII: "The celestial Retinue", pp. 135-147 (versión inglesa).
65. Para el evangelio de Juan, además de la obra de J. A. Bühner, que ya hemos citado, puede verse la tesis de F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man*, Rome, 1976.
66. Tema de gran importancia en el evangelio de Juan: *cfr.* la obra de J. A. Bühner a la que nos hemos referido repetidamente. Un resumen de los datos más importantes en J. O. Tufi, *Escritos joánicos y cartas católicas*, pp. 106-109.

bajado del cielo, ha venido al mundo. Pero, por otra parte, Jesús ha subido, ha sido exaltado, ha alcanzado el *telos*. La oscilación de las tradiciones judías entre la trascendencia y la inmanencia se da exactamente igual en el evangelio según Juan, pero aquí centrado en la persona de Jesús.

El acento del texto del evangelio de Juan, en que nadie ha subido al cielo (3, 13; *cfr.* Dt. 30, 12; Prov 30, 4), nadie ha visto a Dios (6, 46; *cfr.* 1, 18 y 1Jn 4, 12), es claramente polémico: la anábasis de los visionarios no puede compararse con el *status* de Jesús: él pertenece a Dios desde siempre. Porque el ámbito de Jesús es Dios (7, 34.36; 12, 26; 14, 3; 17, 24, pero también 6, 46a; 7,2 9 y 1, 18). Precisamente por esto es único (*monogenes* 1,1 8; 3, 16.18; 1Jn 4, 9). Está por encima de todos (3, 31), tiene una referencia íntima y esencial con Dios.

Ahora bien, la imagen más importante del evangelio de Juan para expresar esta relación única es la de hijo (único). Es bien conocido el papel fundamental de esta categoría central del evangelio de Juan<sup>67</sup>. La imagen no depende directamente de la tradición mesiánica del hijo de Dios, enraizada en el mesianismo davídico. Va más allá. Jesús es como un hijo respecto de Dios que, para él, es un Padre (C. H. Dodd). En este sentido, la imagen del hijo reforzará la experiencia de Jesús de haberlo recibido todo del Padre y de no poder hacer nada por su propia iniciativa. Pero, al mismo tiempo, podrá decir: "quien me ha visto a mí, ha visto al Padre" (14, 9; *cfr.* 12, 45 y 1, 18). O también, "el Padre y yo somos una misma cosa" (10, 30). Jesús puede pronunciar el "Yo soy" que, en la medida que está enraizado en las tradiciones del enviado, subyugará la permanente representación de Dios<sup>68</sup>. Pero, al mismo tiempo, reivindicará para sí lo que ningún otro mediador ha podido reivindicar: "soy yo quien salva" ('yo soy el camino, la verdad y la vida'), con connotaciones de autopresencia de Dios que ningún otro mediador puede reivindicar.

Pero, entonces, en consonancia con lo que hemos dicho, de la misma manera que Jesús es Dios y no es Dios, es comprensible y no lo es, es inmanente y también trascendente, es hombre y continúa siendo un misterio inabarcable; también, en las tradiciones que hemos simplemente enumerado, Dios es trascendente e inmanente; es invisible y visible; actúa directamente y no actúa directamente; es accesible e inaccesible; es cognoscible y se nos escapa... Por esto, cuando Dios se comunica, en la tradición bíblica, necesariamente hemos de

67. Se trata de un tema central en la cristología joánica que, por otra parte, tiene su fundamento en la tradición jesuánica del Abbá, reflejada en la presentación sinóptica y paulina. Para un resumen puede verse: J. O. Tuñí, *Escritos joánicos y cartas católicas*, pp. 100-119.

68. J. A. Bühner, *op. cit.*, pp. 166-180. Se trata del capítulo en que interpreta las afirmaciones "yo soy" en la línea del enviado con plenos poderes. Este capítulo se encuentra también ahora en inglés, reproducido en J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John*, pp. 207-218.

decir que es Dios y no es Dios<sup>69</sup>. Es decir que, supuesto el principio de la trascendencia de Dios, no puede haber otro modo de comunicación que el de la mediación. Y, en la misma línea, podríamos decir: si se va a dar una plena comunicación de Dios, ésta sólo será posible si el mediador que comunica es Dios, pero al mismo tiempo no es Dios. Porque si sólo es Dios y se comunica plenamente, según el principio fundamental del judaísmo, deja de ser Dios. Pero si se comunica y continúa siendo Dios, entonces el medio de comunicación será una mediación. De aquí el esquema de mediadores que acompaña siempre a la manifestación más o menos cercana de Yahvé en el Antiguo Testamento y en las tradiciones de los tannaitas que hemos citado.

### Conclusión

La presentación que antecede muestra de modo paradigmático por dónde podemos ir caminando para entender mejor, no sólo la confesión cristológica del evangelio según Juan, sino también la dialéctica que sigue presidiendo la experiencia religiosa judeo-cristiana. Porque, en contra de lo que ordinariamente se afirma<sup>70</sup>, el dogma fundamental del judaísmo, la unicidad de Dios, no es cuestionado en ningún momento por la tradición joánica: Jesús no es presentado como un Dios al lado de Yahvé. En ningún momento se habla en términos de afirmar que Jesús es el Padre. La peculiaridad de la tradición joánica es que afirma que el misterio de Dios se hace accesible en Jesús. Y se hace accesible sin limitaciones: en Jesús la bondad y la fidelidad de Dios se han acercado de tal manera que son plenamente perceptibles en la pequeñez de lo humano<sup>71</sup>. Las

- 
69. Esta oscilación se percibe en los diversos acentos del texto bíblico: "yo soy Yahvé", por un lado, en el sentido de "no por medio de un enviado ni por medio de un agente..." (cfr. la obra de M. Pesce, citada *supra*). Por tanto, no ha sido un enviado, ni un mensajero, ni un querubín quien los ha salvado. Pero, por otro lado, los textos subrayan que Moisés pronuncia las palabras que Dios le comunica: "Dijo (Moisés), no les hablo por mí mismo, sino que les hablo por orden (en la boca) del santo" es una frase que las tradiciones tannaiticas repiten una y otra vez: E. Cortès y T. Martínez, *Sifré Deuteronomio. Comentario tannaítico al libro del Deuteronomio*, vol. I, p. 35, nota 35. Las tradiciones tannaiticas se hacen eco de este doble momento de forma sorprendente, cfr. E. Cortès y T. Martínez, *Sifré Deuteronomio. Comentario tannaítico al libro del Deuteronomio*, Vol II, p. 282, nota 1. No podemos ampliar más este tema que ha de quedar simplemente enunciado, pero que tiene ecos importantes en el evangelio: Jesús no actúa "ap'emaoutou" (cfr. Jn 5, 19-20; 7, 17-18; 8, 28; 12, 49-50; 14, 10), pero en cambio da la vida por iniciativa propia (cfr. 10, 17-18; cfr. 14, 31).
70. Por ejemplo, "In the eyes of 'the Jews' the Johannine Christians were proclaiming a second God". R. E. Brown, *The Community*, p. 47, con la nota 81 sobre J. L. Martyn y lo que Brown califica como aportación de J. L. Martyn: el dicitismo en el Evangelio de Juan.
71. En este sentido hay que recordar que Jesús no dice lo que ha visto junto al Padre, porque lo que ha visto junto al Padre es la luz que es él mismo (8, 12). Lo que ha

categorías y motivos bíblicos a los que hemos aludido permiten entrever que no se ha alcanzado la confesión cristológica joánica al margen de la tradición judía. La metafísica que subyace a esta presentación es mucho más sutil de lo que parece. Y su traducción a la metafísica griega va a encontrar dificultades que la tradición bíblica no sospechaba.

Creo honradamente, además, que lo que hemos dicho puede ayudar a situar mejor el tema del anti-judaísmo, que tan a menudo y tan superficialmente atribuimos al cuarto evangelio, hasta el punto de considerar esta obra como el documento más anti-judío de todo el Nuevo Testamento. Lo que hemos dicho ayuda a matizar esta afirmación.

Por lo que hace al núcleo fundamental de nuestra aportación, lejos de pretender resolver el problema de la confesión cristológica joánica, los textos y tradiciones veterotestamentarias, apocalípticas y tanaíticas que hemos recordado no hacen más que subrayar la perenne e inagotable dialéctica y profundidad de una experiencia religiosa que continúa en el cristianismo y que se sigue experimentando como no plenamente abarcable y, por tanto, como no manipulable. Porque, lo que en el fondo enseña el tema que hemos desarrollado es que la experiencia de Dios no puede ser más que un don. Este es el núcleo de la cristología joánica: Jesús ha sido investido de salvación, porque ha recibido el don de Dios sin medida (es decir, el Espíritu, que es Dios, *cfr.* 4, 24). Sólo en la medida que los cristianos joánicos participan de este don (*cfr.* 1Jn 3, 24; 4, 13 y también Jn 14, 16-17; 14, 26; 16, 7-15) será posible captar el misterio de la presencia definitiva de Dios en Jesús, que continúa siendo vigente para los que no hemos visto (Jn 20, 29).

---

oído junto al Padre y que es objeto de su revelación es la palabra (la verdad) es decir, el mismo Jesús (1. 1.14). Estamos en el dintel del misterio de relación e identidad, que se nos da a conocer de lejos (Filón) o a través de la mediación de la humanidad de Jesús. Una presentación más pormenorizada de estos forzosamente apretados resúmenes puede encontrarse en: X. Alegre y J. O. Tuñí, *Escritos joánicos y cartas católicas*, IEB 8, Estella (Navarra), 21996. pp. 100-119.