
CONSEJO DE REDACCIÓN

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Carlos Hoevel, Prof. Lucia Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, P. Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, Dr. M. France Begué, P. Dr. Jorge Scampini o.p.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Dr. C. Schickendantz (Córdoba), Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable: P. Dr. Lucio Florio
Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna*

COMMUNIO

	3	La Encarnación
<i>Thomas Söding</i>	9	Encarnación y Pascua
<i>Anton Strukelj</i>	25	La encarnación, plenitud de la Creación
<i>Jacques Servais</i>	41	El rol de María en la Encarnación
<i>Paolo Martinelli</i>	59	Dios en el corazón del cristiano: el misterio de una presencia que crece
<i>Alois Haas</i>	77	Mística de la Encarnación
<i>Alberto Espezel</i>	91	Encarnación e Inclusión en Cristo

Encarnación y Pascua

La historia de Jesús en el espejo del evangelio según san Juan

*Thomas Söding**

1. Preexistencia y encarnación

La fe en la preexistencia y en la encarnación del Hijo de Dios Jesús no es ningún descubrimiento tardío de la teología, sino una temprana confesión de la primera Iglesia (cf. 2 Cor. 8,9; Fil. 2,6-11). En verdad, al comienzo no se encuentra aún plenamente extendida. Pero es de tal manera conocida ya antes de Pablo en las comunidades de misión de Asia menor, Grecia e Italia, que el Apóstol no necesita defenderla ni sostenerla, sino que puede contar con ella y argumentar con seguridad con ella (cf. Gal. 4,4; Rom. 8,1 y ss)¹.

Las fuentes de historia de la tradición de la cristología de la preexistencia se encuentran en la teología de la Sabiduría de Israel, que ya había hablado de la preexistencia, de la mediación de la creación, de la revelación histórico-salvífica y del rechazo y la presencia escondida de la *Sophia* (Prov. 8 ss; Sir. 24; Bar 3,9-4,4; Sap. 7 ss).

* Nacido en 1956, estudios de Teología, Germanística e Historia en Münster. Profesor de Teología católica y Teología bíblica en la *Gesamthochschule Wuppertal*.

¹ Cf. Thomas Söding, *Gottes Sohn von Anfang an. Zur Praeexistenz Christologie bei Paulus und die Deuteropaulinen* en R. Laufen (ed.) *Gottes ewiger Sohn. Die Praeexistenz Christi in der Diskussion*, Paderborn, 1997, 57-93.

El camino que los primeros cristianos hicieron para llegar a la fe en la filiación divina de Jesús antes de todo tiempo (preexistencia), es el de la reflexión sobre el sentido de la misión de Jesús, sobre la unidad de su persona y obra, sobre los presupuestos y las consecuencias de su muerte salvífica y su resurrección (1 Co. 15,3-5).

Por medio de la cristología de la preexistencia se expresa que Jesús no debió re-trabajar entonces su filiación divina con esfuerzo, sino que ya es Hijo de Dios desde el comienzo, porque Dios según su esencia es el Padre de Jesús; de este modo se aclara también que la buena nueva, que Jesús predica y personifica, no se corresponde con una inspiración instantánea de Dios, sino con su plan eterno y no es tampoco reversible sino que se sostiene desde toda la eternidad. Mirada de este modo, la presentación de la preexistencia no es una complicación inútil, sino la consecuencia obligada de una cristología que sostiene la unidad total de la creación y la consumación, la unidad de pasado, presente y futuro, la gracia y la justicia de Dios, la fidelidad a sus promesas y la victoria definitiva del amor sobre la muerte.

De todos modos hay un problema central que se hace presente muy temprano: ¿cómo puede discutirse la humanidad de Jesús bajo las condiciones de la cristología de la preexistencia? ¿No permanecen sin embargo en la comprensión y presentación de la historia de Jesús un resto de conocimiento universal, omnipotencia divina y gloria que en el mejor de los casos hacen de la vida y la muerte de Jesús un espectáculo santo, pero no una historia verdadera de vida y sufrimiento? Desde el comienzo, los himnos neotestamentarios buscan palabras para poder explicar la irreversibilidad de la encarnación de Jesús. La carta a los Filipenses habla de “expropiación” y “anadamiento” de Jesús hasta la muerte en la Cruz (Fil. 2,6-9), la segunda carta a los Corintios habla de la pobreza de Jesús que cambió desde la riqueza, la carta a los Romanos habla de la misión de Jesús “en la figura de la carne” (Rom. 8,3), la carta a los Gálatas del nacimiento “de una mujer” (Gál. 4,4ss), la carta a los Hebreos que el Hijo de Dios asumió “la carne y la sangre” (Heb. 2,14) y fue “tentado en

todo como nosotros” (Heb.4,15) y “aprendió la obediencia por el sufrimiento” (Heb. 5,8).

Con ello empero no queda respondida la pregunta sobre si y cómo bajo las condiciones de la preexistencia puede ser relatada la historia de Jesús como la historia del Hijo de Dios encarnado. Sólo con una mirada al evangelio de Juan puede darse una respuesta; ya que sólo el cuarto evangelio presenta una cristología de la preexistencia explícita (1,1-18.30; 8,58). Justamente este planteo llevó a la gnosis en la antigüedad a leer el evangelio de Juan en forma docetística, mientras que en la modernidad se ha sostenido la tesis que ha encontrado mucho eco de que el Jesús joánico es un “dios transformado en la tierra”, pero no un verdadero hombre². La reserva frente a la cristología de Juan es muy extendida, en tanto le falta base histórica y arraigo en la historia de Jesús. Por otra parte, el evangelio de Juan es el texto clave para el desarrollo del dogma de la cristología posterior, que era consciente de transmitir contra el docetismo la filiación divina eterna de Jesús conjuntamente con su verdadera humanidad³. Actualmente la exégesis le concede nueva atención al evangelio de Juan como relato de la historia de Jesús y término de la tradición de Jesús ahora canónica. Al mismo tiempo crece en círculos amplios el interés en Juan como “evangelio espiritual”, como ya lo había descrito Clemente Alejandrino (según Eusebio, H.E. VI, 14,7). En el cuarto evangelio se decide si una “cristología de arriba” no sólo es necesaria, sino posible; y se decide al mismo tiempo, cómo puede expresarse narrativamente, sin convertirse en mito.

2. *El prólogo en el cielo y en la tierra*

Juan pone un prólogo anterior a su historia de Jesús, diversamente a los sinópticos (1,1-18). Utiliza un antiguo poema de

² Ernst Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1980, 17.

³ Cf. Titus Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangelium im 2. Jahrhundert*, (ABG 2), Leipzig 2000.

Cristo-Logos, que habla de la preexistencia y la mediación creadora, de la historia de la salvación y de la encarnación, del rechazo culpable y de la escucha salvífica de la Palabra de Dios y proclama como tal al Logos Jesucristo⁴. Juan construye el proyecto con el que ha de articular su evangelio. El señala al Bautista (1,6-8.15) que anuncia tanto la preexistencia como la muerte expiatoria y representativa del Hijo de Dios (Jn. 1,29-34; cf. 3,22-36). Ante todo el evangelista toma la expresión del poema previo, para aclarar desde allí bajo cuáles signos ha acontecido la historia de Jesús y en qué perspectiva puede ser contemplada.

Jn. 1,1-18 es una meta-texto hermenéutico-cristológico de todo el evangelio. En primer lugar aclara la comprensión joánica de la preexistencia de Jesús. Ante todo le interesa al evangelista el aspecto de revelación y teológico: si Jesús no fuera desde el comienzo el Hijo de Dios, permanecería su historia como un episodio –aunque significativo– en la historia de Dios con su pueblo y el mundo entero, pero no tendría aquella dimensión escatológica, universal y cósmica que ha de tener, si transmite una salvación *consumada*, una vida *eterna* (cf. 5,26) y la plena consumación de la gracia (cf. 10,10), en la participación en el amor entre el Padre y el Hijo (cf. 17,20-26). De Dios sólo puede hablar auténticamente quien desde el principio lo ha visto y permanece viéndolo en esta relación originaria e indestructible (cf. 5,19); esto vale sólo para el único Hijo del único Padre, que como Logos ya “en el comienzo” estaba en Dios, el Padre, y en unidad relacional con el Padre (cf. 10,30), de modo que ha de ser designado como “Dios” (1,18; cf. 20,28)⁵.

El prólogo aclara por otra parte el contexto y la comprensión precisa de la encarnación de Jesús, en la que se subraya simultáneamente el peso de la encarnación y la gloria de Aquel que revela el

⁴ Las unidades de análisis son muy discutidas. Una mirada sobresaliente sobre la discusión presenta Klaus Scholtissek, *Relecture und réécriture: neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannesauslegung am Prolog 1,1-18 und der resten Abschiedsrede 13,31-14,31*, en *Theologie und Philosophie*, 75 (2000) 1.29; 29-13.

⁵ Ulrich Wilkens, *Das Evangelium nach Johannes (NTD 4)*, Göttingen 1998, 32-36.

amor de Dios (1,14). El prólogo no sólo representa el cielo, sino también la tierra. Analiza las relaciones entre el cielo y la tierra en tanto habla de la acción de Dios y la reacción de los hombres con Dios, y la reacción de Dios a la reacción de los hombres. Al final se ilumina por qué la encarnación de Jesús y la Pascua son salvíficamente necesarios. Jn. 1,1-18 da a conocer la ley fundamental de la gracia divina: reina aquí el principio de la gradación creciente que muestra cómo aventaja el amor (3,16). El prólogo comienza con una recapitulación cristológica del Génesis (1,1-4); subraya que la creación es “buena”, y que el fundamento profundo para ello consiste en la mediación creadora del Logos, y de ese modo se aclara cómo la creación se corresponde con el ser divino de Dios.

El prólogo prosigue con una recapitulación de la historia de la revelación de Dios a su pueblo Israel (1,5-13). La reacción de los israelitas es diversa. Mientras unos (la mayoría) rechazan al que viene a lo suyo (como Jesús es rechazado), hay algunos que escuchan la palabra de Dios y mantienen el derecho de ser hijos de Dios⁶, así como el Resucitado según Juan 11,51 y ss. puede hacer hijos de Dios a creyentes de los pueblos, que son determinados por el designio salvífico de Dios⁷.

El prólogo termina con la respuesta de Dios a ambos, a los que aceptan y a los que rechazan prolépticamente la palabra de Dios. Esta respuesta es la encarnación del Logos. No obedece a la necesidad ni recompensa el bien. Es, y permanece, a tal punto obra libre

⁶ Joachim Kügler sostiene el significado habitual de 1,12 ss referido a los cristianos: “*Aquellos que lo recibieron...*” (Juan 1,12). *La dignidad de los hijos de Dios en la teología joánica*. En *Jahrbuch der Biblische Theologie* 17 (2002), 163-179.

⁷ Las importantes dificultades de interpretación se aclaran cuando se tiene en cuenta la muy diferenciada concepción joánica del tiempo, que no puede sostenerse en un eje de tiempo físico, sino que se da por un lado como imagen del transcurso del tiempo, determinado por la trascendencia de Dios y marcado por su sostenimiento de la historia; pero es decisivo el primado de la Escatología, que no sólo construye una fuerte dialéctica entre futuro y presente de salvación, sino que ilumina desde aquí el pasado y el origen de la salvación. Sobre el sentido joánico del tiempo cf. Jörg Frey. *Die Johanneische Eschatologie I-III* (WUNT 96), 110,117) Tübingen 1997-2000.

de Dios como la creación y la revelación en la historia. La misma Palabra de Dios se hace “carne”, la Palabra que creó el mundo y a cuya luz hay vida; pero recién esta encarnación posibilita la definitiva revelación de toda gracia y verdad en el mundo (1,14.16), de quien depende la salvación consumada. Porque recién la encarnación crea la presencia histórica de la gracia y la verdad de Dios *in persona* (14,6) y de ese modo la visión de su gloria salvadora.

Que el Logos se haya hecho *carne* expresa de un modo joánico la radicalidad de la encarnación. Porque “carne” significa el hombre bajo el aspecto de su finitud, vulnerabilidad y contingencia, finalmente su mortalidad (cf. 1,13; 3,6; 6,63; 8,15; 17,2)⁸. Que El *se ha hecho* carne, indica la historicidad (cf. 1 Jn. 4,2; 2 Jn. 7) y también la autenticidad de este hecho epocal⁹. En la fuerte formulación de que Jesús no ha tomado un cuerpo sino que “se ha hecho carne” indica ya toda su historia hasta su muerte. Encarnación y Pascua se incluyen ya en 1,14.

Pero porque en Jesús el Hijo eterno se ha hecho hombre, por El aparece en medio del mundo de los hombres la gloria de Dios. La gloria de Jesús es la del Preexistente (12,41; 17,5) y Elevado (7,39; 12,16.23; 17,5), que también se irradia en las obras milagrosas (11,4) y en la muerte (13,31ss) de lo terreno (cf. 17,4). Ella es la gloria de Jesucristo “en el Padre” (1,14), es decir, en la relación con El, como el Logos es “Dios” en la relación “con Dios”, el Padre (1,1). La gloria de Jesús es así la gloria de Dios, del Padre, que El, participa al Hijo. Pero la gloria de Dios no es para Juan el aura de su trascendencia, la majestad de su santidad o la irradiación de su fuerza creadora, sino ante todo el reflejo de su amor al mundo, el resplandor de su verdad, el poder de su redención¹⁰.

⁸ Cf. Udo Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie*, (BThSt 18) Neukirchen-Vluyn 1991, 135.

⁹ Por eso tiene razón Ignacio de Antioquía cuando utiliza el motivo de la encarnación en forma antidoceta (Ef. 7,2; 20,2; Magn. 1,2; Trall. 8,1; Philad. 5,1; Smyrn. 1,1s.).

¹⁰ Juan presupone el concepto teocéntrico de *doxa* desde el Antiguo Testamento (Ex. 33,20-23; 34,29ss.; cf. Jn. 5,44 ss.) y la relaciona en forma asociativa con la unicidad de Dios (5,44)

Por ello la encarnación y la gloria de Jesús no están en contradicción entre sí, sino que se refuerzan y crecen mutuamente. La encarnación no lleva a la pérdida de la gloria de Jesús, sino a la irradiación de la gloria de Dios en la vida y en la muerte de Jesús. Esto se muestra –en forma aparentemente paradójica– en que Jesús no busca su propia gloria, sino sólo la de Dios, el Padre (7,40; 8,50.54); porque la revelación de la gloria está desde el comienzo en el signo de la Cruz. Por eso Jesús puede hacer visible la gloria de Dios en la tierra, porque ha vivido como hombre entre los hombres; y esto no es sólo el presupuesto de que El por su vida y su muerte puede revelar a Dios; la encarnación misma es el acontecimiento escatológico del amor de Dios para la salvación del mundo, en el que consiste su gloria. Al revés sólo se puede hablar de la encarnación de Aquel que ya antes de todo tiempo participaba plenamente de la gloria de Dios (cf. 17,5), y cuya Pascua significa como consecuencia de la encarnación su paso a Dios (13,1ss) y su glorificación por Dios (12,23-28; 13,31). La crucifixión es ya elevación (3,14 ss; 8,28; 13,32), porque sella la unidad entre el Padre y el hijo y revela el amor de Dios al mundo. La elevación no agrega nada a la gloria de Dios, sino deja volver a Jesús a la gloria que tenía en Dios “antes de estar en el mundo” (17,5).

En su implicación teológica mutua, los versículos del prólogo 1,14a y 1,14b, que hablan de la encarnación de Jesús y de la epifanía de la gloria de Dios en Jesús, dan en la mano la clave hermenéutica de la cristología del evangelio de Juan. La pregunta es de todos modos cómo es presentada con seriedad la encarnación y cómo se expresa la visibilización de la gloria de Dios en la historia narrada de Jesús.

3. “... y la Palabra se hizo carne...” (Jn. 1,14a)

Juan tiene un modo propio de subrayar la humanidad de Jesús. El Jesús joánico obra en forma más trascendente y distinta que

y su paternidad (Jn. 8,54), con la misión del Hijo (7,18) y su juicio (8,50), pero sobretodo con su fuerza resucitadora (11,4) y la plenitud de vida de la consumación escatológica (11,40).

el sinóptico. Juan es el único evangelista que no relata las tentaciones de Jesús. Que Jesús obre milagros por compasión es un motivo sinóptico, no joánico; Jesús habla y obra, vive y muere con la conciencia de ser “uno” con el Padre (10,30). Esto ha provocado la impresión de que, según Juan, Jesús actúa sólo *como* un hombre, pero no como hombre genuino. Pero esta impresión engaña. Jesús lava realmente los pies a sus discípulos, y no sólo simbólicamente (13,1-20). Juan ha desarrollado formas propias para expresar la inmediata participación de Jesús en la vida del hombre. Se indica que tenía una madre y un hermano (2,12) y esto no es visto como contradictorio con su encarnación. Sólo encontramos en Juan que Jesús tenía un amigo, Lazaro (11,3.11), y que para él sus discípulos fueran “amigos”(15,13 y ss).

Que Jesús era un gran orante aparece claramente expresado en la “oración sacerdotal” de Juan 17. Las emociones de Jesús se encuentran más modeladas en Juan que en los sinópticos: conmovido en lo más íntimo “llora” la muerte de Lázaro (11, 33-36); se conmueve también ante el sufrimiento próximo (12,27) y cuando profetiza la traición de Judas (13,21). El “celo” por la casa de Dios que lo consume lo lleva a la acción espectacular en el Templo con un látigo de cuerdas y el vuelco de las mesas de cambio, una escena que a causa de su dramaticidad y humanidad ha inspirado a los artistas de todos los tiempos mucho más que (el mismo relato en)sus variantes sinópticas. Juan subraya las “emociones” de Jesús para hacer aparecer en una forma colorida su pro-existencia y su teocentrismo, de las que brota su obrar salvífico escatológico.

Un momento esencial es el énfasis con el que el cuarto evangelio acentúa la judeidad de Jesús¹¹. La polémica contra “los judíos” no ha de asombrar. Juan escenifica un juego irónico sobre el nacimiento de Jesús en Belén y su aparición mesiánica en Nazareth de

¹¹ Pruebas individuales en Th. Söding, “¿Qué puede venir de Dios desde Nazareth?” (*Jn. 1,46*). Sobre el significado del ser judío de Jesús en el evangelio de Juan, en *New Testament Studies* 46 (2000), 21-41.

Galilea (7, 40 y ss; cf. 4,42) de donde supuestamente no puede venir nada bueno (1,46). En el diálogo con la samaritana en el pozo de Jacob, Jesús se muestra como judío, quien como tal (4,22) es el “salvador del mundo” (4,42). En la historia de la pasión El sufre y muere, menospreciado por Pilatos, pero auténticamente identificado como judío por el pueblo, cuyo sumo sacerdote lo lleva a la muerte (19,35; cf. 11,47-52). Juan ha acentuado más que los sinópticos que Jesús es el “rey de los judíos” (18,33.39; 19,3.12), que según su relato estaba escrito en “hebreo, latín y griego” sobre la Cruz (19,19 ss). La judeidad de Jesús no sólo es resaltada por Juan porque quisiera subrayar un aspecto esencial de su historia, que al fin del siglo I ya aquí o allí comenzara a olvidarse, sino también por razones teológicas para mostrar la unidad de la revelación: así como el prólogo trata de la obra del *Logos asarkos* en el pueblo de Israel, así el cuerpo del evangelio trata de la obra de Jesús como judío¹². La perspectiva común es la teocéntrica: el Dios que “por medio de Moisés ha dado la Ley” es el mismo que nos ha otorgado la “gracia y la verdad” por Jesús encarnado (1,17).

En la historia de la pasión se resaltan del modo más intensivo la humanidad de Jesús, su sufrimiento y su abajamiento. Que Juan —especialmente en el proceso de Pilatos— deje aparecer la majestad de Jesús constituye el contraste con su sufrimiento y abajamiento... Todavía más que la purificación del templo, el *ecce homo* ha inspirado el arte, que ha mostrado en perspectivas siempre nuevas y coloridas la miseria del hombre y también la dignidad indestructible de la víctima inocente que era Jesús. Todo esto expresado en el sentido de Juan. El relata la escena (19,4 y ss) como una cruel presentación del rey ante el pueblo. El tempo del relato se retarda. Se indica que Jesús lleva el manto de púrpura y la corona de espinas. Se pone todo el peso en la frase de Pilatos: “Miren al hombre”. La significación múltiple es deseada. Por un lado se acentúa la verdadera humanidad de Jesús —de un modo fundamentalmente irónico— y justo

¹² También Pablo subraya expresamente la judeidad de Jesús, tanto en Gál. 4,4 s como también en Rom 9,4 s.

en el momento de la Pasión después de ser azotado (19,1 y ss) y en el espejo roto de su mesianidad real. Por otro lado –y en un simbolismo real, típicamente joánico– se resalta ante la vista, su radical identificación con los hombres por su pública exhibición y humillación, que ha de sellar por la entrega representativa de su vida; por un lado Jesús es colocado como quien es el hombre cruelmente matado, sufriente e inculpablemente perseguido en el extremo de su ser imagen de Dios, por otro lado se hace visible en Jesús que por su sufrimiento y muerte transmite la vida divina. Sólo porque El, verdadero hombre, como consecuencia de su misión, muere la muerte de Cruz, puede revelar cuánto “ha amado Dios al mundo”, de modo “que ha entregado a su Hijo unigénito” (Jn. 3,16). Que después del lanzazo –también un ícono del Crucificado– brote de su costado “sangre y agua” (19,34) es un signo indudable de su muerte (según la ciencia médica de entonces) y al mismo tiempo un símbolo del don del Espíritu, que según la palabra de la Escritura ha de brotar como “fuente de agua viva” (cf. Ez. 47,1; Zac. 14,8) del cuerpo de Jesús.

Juan no permite objetar que no haya tomado seriamente la humanidad de Jesús. Pero toma otros múltiples caminos distintos de los sinópticos para expresarlo. De ese modo hace presente, de una manera especial, no sólo que Jesús se hizo hombre, sino también que *este* hombre es el *Hijo de Dios*, uno con el Padre (10,30). Por eso la humanidad de Jesús es un tema importante en el mensaje de resurrección de Juan: el Resucitado lleva las llagas del Crucificado (20,20.27) y come con los suyos, como el Jesús terreno lo había hecho (21,12 y ss). La encarnación de Jesús se orienta desde el comienzo a la Pascua, porque Jesús recién en la Cruz ha “consumado” (19,30) su obra reveladora, que es al mismo tiempo su servicio salvífico. La resurrección fundamenta gracias al Espíritu, la memoria de Aquel que ha vuelto al Padre (13,1).

4. "... y hemos visto su gloria..."

Jesús muestra la gloria de Dios en su obra y en su muerte. La propia *doxa* que Él revela es la de Dios, del Padre. Los signos más claros son las obras de poder de Jesús, comenzando por el milagro del vino de Caná (2,11) y terminando en la resurrección de Lázaro (11.4.40). Estos milagros son signos de su gloria, porque ellos superan no sólo la enfermedad y la necesidad, sino que superando esto, participan la gracia que brota de Dios y disponen a la vida eterna. La revelación de esta gloria lleva a la fe (2,11; 11,40, cf. 20,30 y ss). En verdad Juan tiene una mirada crítica hacia aquellos que sólo creen en Jesús a causa de los milagros (2,23 y ss; 4,48; 6, 12-15.26). Pero esto no le impide el subrayar su carácter de revelación y su credibilidad. Por cierto que los milagros han de ser vistos en el conjunto de la misión y la persona de Jesús. La prueba de la gloria en los milagros no se fija en fenómenos milagrosos, rupturas metafísicas o intervenciones divinas, sino en la presencia de Jesús, el Hijo de Dios encarnado. Es sólo su palabra exigente (2,7 y ss; 5,8; 6,10.20), palabra que alienta (4,40), asegura (6,20) y también palabra orante (6,11), la que cura, y son las acciones elementales del preguntar (5,6; 6,5) y invitar (2,7 y ss; 4,40), del consuelo (4,40), pero también del ver (9,11) y el compartir(6.11) en la que se realiza el milagro; también el medio de ayuda taumatúrgico, del que Jesús se sirve una sola vez (mucho más raramente que en los sinópticos), de tierra y saliva (9,6), permanecen en el reino de lo natural.

Los géneros joánicos –curaciones, resurrecciones y milagros de donación–, se corresponden con los sinópticos (sólo faltan los exorcismos). Juan no resalta las obras milagrosas de Jesús –con todas las diferencias que no han de ser tratadas aquí– de un modo más fuerte que los sinópticos. A semejanza de estos, él va a sostener un hecho histórico: que Jesús era un extraordinario y eficaz terapeuta y exorcista.. También los (así llamados) milagros sobre la naturaleza son explicados –como en los sinópticos– en el marco del orden de la creación. Ni el modo, ni el número, ni la entidad, ni la eficacia de las

historias joánicas de milagros, relativizan la humanidad de Jesús; la cualifican de un modo específico y en forma fundamentalmente semejante a la de la tradición sinóptica. Para la modernidad el taumaturgo brilla como carismático, en los evangelios Jesús aparece como hombre de Dios que actúa en virtud del poder de Dios. Este momento es tomado por Juan y llevado de vuelta a su raíz: a Dios y al amor originario y determinante del amor entre el Padre y el Hijo. De ese modo puede mostrar que el poder de Jesús no es una propiedad que Él recibe, sino la esencia de su persona que se funda en su filiación divina. Los milagros de Jesús revelan junto a la propia gloria divina de Jesús, la gloria recibida de Dios Padre, comentan y ejemplifican la expresión básica cristológico-soteriológica que el Hijo “tiene vida en sí” (Jn.5, 26) de (desde) el Padre, de modo que Él —como el Padre— “vivifica a quien quiere” (5,23; cf. 3,15; 6,39 y ss; 10,10.28; 17,2). El carácter de signo del milagro presupone no sólo la Resurrección y Ascensión, sino también la pre-existencia, la mediación creadora y la encarnación del Hijo de Dios; e inversamente los milagros-signos de Jesús revelan en su concreción material (muy resaltada por Juan) la realidad de la encarnación¹³, hasta en su significado eucarístico (6,51c-58).

El reflejo de la gloria divina se da también en las palabras de Jesús. Por un lado Juan acentúa el conocimiento del futuro de Jesús no sólo de su propia persona, sino también de los hombres, del mundo y de toda la historia. Lo que comienza en forma pequeña, en relación con Natanael bajo la higuera (1,47 y ss) y respecto a la mujer en el pozo de Jacob con su pasado movido (4,16-19), se amplía en grande cuando Jesús predice la destrucción del templo (2,18-22) y la reunión de la Iglesia de judíos y gentiles (12,20-36; cf. 10,11-21).

Que Jesús conoce la necesidad salvífica de sus sufrimientos, y espera su Resurrección y elevación, se corresponde con la tradición sinóptica. Aún cuando la exégesis histórico-crítica lo sitúa como

¹³ Resaltado por Hans Weder, *Von der Wende der Welt zum Semeion des Sohnes*, en: A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Lovaina 1992, 128-145.

vaticinia ex eventu desde una perspectiva postpascual (de una manera quizás demasiado poco diferenciada), permanece el fenómeno que los evangelios confían en el *profeta* Jesús y hablan desde el conocimiento seguro que le ha sido revelado a El sobre el futuro y el presente del Reino, sobre su poder, su misión y su destino (Mt. 11,25-30 par.; Lc. 10,21 y ss). Juan no significa aquí ninguna excepción, aunque acentúa el motivo profético (4,19.44; 6,14; 7,40.52; 9,17), para aclarar más allá de la tradición sinóptica cómo la Pasión y la Resurrección de Jesús son el acontecimiento salvífico escatológico.

El conocimiento profético de Jesús, cuándo “su hora todavía no ha llegado” (2,4; cf. 7,30; 8,20) y cuándo “sí ha llegado” (12,23.27; 13,1; 17,1; cf. 4,21 ss; 5,26), estructura el tiempo del obrar público de Jesús en los signos del Viernes Santo y de Pascua. Por medio de este conocimiento profético se expresa la dimensión pascual de los tres días: el camino de Jesús a la Cruz, es un paso al Padre, porque se trata de atravesar la muerte de vuelta a su gloria consumada con el Padre (13,1 y ss; 17,1.5.24).

De un modo diverso a los sinópticos Juan dice que las palabras proféticas de Jesús se relacionan al tiempo previo a su venida terrena. Las citas no son muchas pero muy destacadas. Juan trata del carisma profético de Jesús menos en las estructuras de profecías de futuro intrahistóricas, cuanto más bien en un sistema de coordenadas de trascendencia e inmanencia. Por ello claramente, no ve un salto cualitativo allí donde el mismo Jesús, que ve la consumación escatológica en la perspectiva de Dios, también habla de su existencia en el Padre antes del tiempo –como según Jn. 12,41, Isaías ya ha visto la gloria de Jesús.

Juan toma lo que se encontraba vigente en la Sabiduría veterotestamentaria y del primer judaísmo. Respecto a su vinculación preexistente con Dios, se explica no sólo en el curso de la historia, sino que revela este origen como la fuente de su conocimiento y de toda la acción de Dios (en Él). Este planteo se encuentra presente en el evangelio de Juan en forma cualitativamente acentuada, porque

Jesús –de una manera distinta a la Sabiduría– pertenece no al lado de la creación sino al lado del Creador y no es la hipóstasis del postulado de revelación teológica, para quien el “totalmente otro” Dios necesita un *medium* para venir al mundo, sino que es el hombre Jesús en su eterna pertenencia a Dios, el Padre y en su participación en la vida del hombre hasta la muerte...

Las palabras sobre la pre-existencia de Jesús no pretenden relativizar el significado salvífico de su Pascua, sino que por el contrario, los presupuestos cristológicos de pre-existencia aclaran el acontecimiento de Pascua como evento salvífico escatológico. Como en la tradición sinóptica, Jesús explica que Él “ha venido”¹⁴ y “ha sido enviado”¹⁵. En el evangelio de Juan, las profecías retrospectivas de Jesús persiguen esta línea hacia atrás hasta su origen, el Dios viviente (8,14.42).

Así se hace visible lo propio: Juan lleva a cabo protológicamente lo que la tradición sinóptica ha pensado y expresado escatológicamente. Es decisiva la unidad indestructible entre el Padre y el Hijo¹⁶. Es una unidad que se encuentra y permanece, pero que no surge, sino que siempre ha estado y nunca se pierde. La encarnación no lleva fuera de esta unidad del Padre y del Hijo, sino que la recoge y es el presupuesto para que los creyentes puedan participar de la unidad entre el Padre y el Hijo.

5. El libro de la fe

La pregunta decisiva no se dirige al autor de evangelio, si verdaderamente ha captado la historia de Jesús como historia y la ha presentado consecuentemente, sino a sus lectores, si pueden creer que

¹⁴ 5,24.42; 8,14.42; 9,39; 10,10; 18,37; cf. 1,11; 3,19.31; 4,25; 6,14; 7,31; 11,27; 12,13; (Ps. 118,25 ss).

¹⁵ 3,17; 5,36.38; 6,29.57; 7,29; 8,42; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21; cf. 3,34; 1 Jn. 5,1.

¹⁶ Trabajado por Klaus Scholtissek, *In ihm sein und bleiben. Die sprache der Inmanenz in den johanneischen Schriften* (HBS 21), Freiburg, Basel, Wien, 2000.

aquel de quien Juan relata los milagros y discursos es justamente el Hijo de Dios encarnado, muerto por nuestros pecados y resucitado de entre los muertos. Esto lo recoge el mismo Juan mismo en el final (originario) de su evangelio. Como última figura en el mundo narrativo aparece Tomás, que puede ver a Jesús por última vez sus llagas y llegar así a la fe (20,24-29), para ser ocasión de la bienaventuranza de aquellos que “no ven y sin embargo creen” (20,28). Por ello articula Juan la noticia final en la que describe el programa literario y teológico de su evangelio: refundar, profundizar, aclarar la fe de los cristianos en Jesús (20,30). En el tiempo en que Jesús no puede ser ya más visto en forma corpórea, existe sin embargo siempre el libro que relata sus “signos” y se concentra en Aquel que se muestra para reconocer la mesianidad y la filiación divina de Jesús.

Al mismo evangelista le resulta clara la provocación de su libro. Pero la ve como presupuesto de desarrollar de tal modo la comprensión de la fe de modo que Jesús pueda ser visto justamente como aquel que Él es. Los verbos del ver son de gran significación en el evangelio de Juan. La escuela del ver que recorre y acompaña al que lee el evangelio de Juan con justeza suficiente, lleva, en el sentido del evangelio, a no hacerse alguna ilusión sobre Jesús, sino por el contrario, a verlo mejor. Lo que aparece paso a paso más claramente ante los ojos, se aclara en Juan en las historias de encuentros ideales. Los primeros discípulos de Jesús llegan a su seguimiento a partir del bautismo de agua de Juan por la fe en su predicación, en tanto ven dónde vive Jesús y adónde va (1,29-51). Nicodemo, miembro del Sanhedrín, a partir de la fascinación por los milagros y a través de la irritación por el anuncio de la salvación, alcanza la promesa de ver la luz de la vida eterna en la Cruz-Elevación (3,1-21), quien en el Sanhedrín (7,50) y en su sepultura, comienza a ser justificado. La samaritana en el pozo de Jacob pasa de la irritación por el contacto con el judío Jesús a la fascinación por su profecía y a la fe en la mesianidad de Jesús, que luego es participada por la gente de su tierra (4,1-42).

El ciego de nacimiento llega desde la experiencia de sanación, por medio del sostener la verdad del milagro, al diálogo con Jesús, que lo lleva a la plena fe (9,1-41). El discípulo amado, que se encuentra bajo la Cruz, ve con precisión, hasta en los últimos detalles fisiológicos, cómo Jesús muere verdaderamente y que la muerte de este hombre es el acontecimiento escatológico del amor de Dios, como radical consecuencia de la encarnación y paso a la glorificación (19,35). El testimonio de este discípulo amado es el núcleo del libro del evangelio joánico (cf. 21,14 y ss), en cuanto la Pascua da a conocer la radicalidad de la encarnación y a su vez la encarnación muestra el significado salvífico de toda la historia de Jesús incluyendo su muerte y resurrección.

Traducción: P. Alberto Espezel