

DOS EJEMPLOS DE
FORMULACIÓN CRISTOLOGICA DERÁSICA:
EL ENVIADO DE DIOS Y LA FUENTE DE AGUA VIVA
(JN 7,28-29.37-39)

LORENZO CAMARERO
INSTITUTE FOR CONSECRATED LIFE IN ASIA
MANILA / QUEZON CITY

Juan ha estructurado su evangelio de forma que una de sus cumbres es la fiesta de las Tiendas (Jn 7-8). En ella tiene lugar la auto-manifestación solemne de Jesús a Israel o, más ampliamente, al “mundo” (Jn 7,4) en un clima de controversia aguda. Aunque en sentido amplio esta unidad comprende Jn 7-10¹, los capítulos 7-8 encierran una dinámica particular de revelación y respuesta negativa, bien encadenadas entre sí hasta 8,59: Jesús, rechazado por las pretensiones mesiánicas de su enseñanza, que serán tachadas de blasfemia (10,33), *se ocultó y salió del templo* —inclusión con 7,14—. El cuarto evangelio es la narración de la nueva historia de la salvación centrada en Cristo (cf. Jn 20,30s), guía del nuevo éxodo, y en la comunicación de su palabra y de sus sacramentos gracias a su Espíritu, presente en la Iglesia (cf., especialmente, Jn 14,26; 16,13-15; 20,22). Por ello, la sección que estudiamos se mueve en el corazón de este evangelio: constituye

¹ Puesto que Jn 9 presenta una escenificación de la revelación de Jesús “Yo soy la luz del mundo” (8,12; 9,4) y Jn 10 es la secuencia y culminación de todas las revelaciones de Jesús en el templo (Jn 7-8), enmarcada ahora en la fiesta de la Dedicación. La revelación decisiva que concluye todas las anteriores es “Yo y el Padre somos Uno” (Jn 10,30), afirmación clara de su divinidad que desencadena la persecución —“Queremos apedrearte por una blasfemia [...] te haces a ti mismo Dios” (10,33)— y el remache de la anterior revelación: “Sabréis y comprenderéis que el Padre está en mí y yo en el Padre” (10,38). Baste señalar que esta frase tiene la misma estructura insistente inicial que Jn 8,24.28; 13,19 y todas ellas, la de Is 43,10 (cf. L. CAMARERO, *Revelaciones solemnes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8 [Fiesta de las Tiendas]* [Col. “Monografías” 4; Madrid 1997] 101. 234-240).

una etapa central por su contenido de revelación y la tensión extrema que desencadena.

Para comprenderla en su contexto, quisiéramos presentar aquí brevemente la celebración judía de la fiesta y dos de las revelaciones solemnes que Jesús lleva a cabo en ella, prestando atención a los procedimientos de la exégesis judía y judeo-cristiana, llamada exégesis derásica o midrásica —*derás* o *midrás*— contenidos en esta unidad.

I. EL CONTEXTO: LA FIESTA DE LAS TIENDAS, FIESTA DEL JÚBILO MESIÁNICO

La liturgia de la fiesta de las Tiendas —llamada por su popularidad “la fiesta”— tenía muchas cualidades que la hacían especialmente adecuada para la revelación mesiánica de Jesús. Nacida como fiesta agrícola, se había convertido en tiempos de Jesús en un memorial del éxodo y de la alianza en que las expectativas de liberación mesiánica se condensaban y amplificaban a temperatura explosiva. Este fenómeno se aprecia especialmente ligado a estos cuatro elementos: el templo como centro de irradiación de la presencia de Yahveh, el habitar en cabañas, las ceremonias del agua y de la luz y las procesiones con los ramos.

1. *El templo, tienda de Yahveh*

La fiesta de las Tiendas era la teofanía de Yahveh Rey, como muestran las lecturas de Za 14 y 1 R 8,10, prescritas para ella (cf. *Meg* 31a). 1 R 8 narra el traslado del arca de la alianza al templo construido por Salomón y su consagración por la entrada de la gloria de Yahveh en él. Dios se hace presente en el nuevo templo de la misma forma que se hacía presente en la tienda de la Reunión durante la peregrinación por el desierto: “La nube llenó la casa de Yahveh... La gloria de Yahveh llenaba su casa” (8,10.12). Con ello el templo se convierte en heredero de la tienda de la Reunión, lugar de la presencia de Yahveh con su pueblo, y la fiesta de las Tiendas, en la celebración gozosa de esta presencia. De hecho, Yahveh era considerado como un *vecino de tienda* (ὄμοσκήνος)², el principal o imprescindible. El sabio Hillel había expuesto el sentido y núcleo de la fiesta en su famoso enigma: *Si ANI*

² F. JOSEFO, *AntJ.* 3, 219; 3, 100; cf. R. VICENT, *Interpretaciones de la fiesta de Sukkot en el Judaísmo Antiguo* (Roma 1993) 41-42.

está presente, todos están presentes; si ANI está ausente, entonces ¿quién está presente? (Suk 53^a).³ Como una vez intervino en el éxodo, Yahveh se manifestará un día como rey y volverá a liberar a su pueblo.

2. El morar en cabañas

Al morar de Dios en la tienda, corresponde el morar del pueblo en cabañas los siete días de la fiesta. Como en el desierto, Dios guiaba y protegía a Israel desde la nube y por medio de las tiendas, que la tradición sacerdotal consideraba como dadas por Yahveh, a partir del hiphil *hōšabtī*, de Lv 23,43 (cf. Ex 12,37). El texto de Levítico prescribía: “Durante siete días habitaréis en cabañas” (23,42) y la glosa sacerdotal añadió una motivación: “Para que sepan vuestros descendientes que yo hice habitar en cabañas a los hijos de Israel cuando los saqué...” (23,43). La cabaña es, según esta glosa, un memorial actualizante de la existencia del pueblo elegido bajo la especial protección de Dios⁴. Este mandato de Yahveh (con la motivación de fondo) aparece también en Ne 8,15-17: después del exilio, el pueblo renueva su identidad y su alianza bajo la guía de la Ley y en el marco litúrgico de la fiesta de las Tiendas.

En el tiempo de Jesús, la salvación final había sido pintada en el marco de dicha fiesta. Ya Oseas había anunciado: “Yo soy Yahveh, tu Dios, desde el país de Egipto. Aún te haré morar en tiendas como en los días del Encuentro” (Os 12,10). El sentido mesiánico-escatológico de la fiesta se desarrolla sobre todo en el post-exilio. Un pasaje post-exílico de Isaías anuncia a Sión para los tiempos mesiánicos del *Germen* la presencia protectora de Dios en la nube: “Crearé (LXX “vendrá”) Yahveh sobre todo lugar del monte de Sión... nube y humo de día...” (Is 4,2-6). Esta corriente desembocará, amplificada, en el rabinismo en que, desde el comienzo del s. II d.C.⁵, se interpreta la palabra *sukkot* de Ex 12,37 como “nubes de gloria”, a partir del targum. Así lo hace R. Akiba (+ ca. 135) según *Mekhilta* a Ex 12,37, la cual lo justifica en Is 4,5-6 e Is 35,10: “R. Akiba dice: Sukkot significa aquí solamente nubes de

³ Acepto la interpretación de E. Stauffer: se trata del prodigio de la teofanía de la fiesta de las Cabañas, de la presencia del divino ANI en el Templo (*Jesus, Gestalt und Geschichte* [Bern 1957] 134).

⁴ Cf. H. ULFGARD, *Feast and Future Revelation 7:9-17 and the Feast of Tabernacles* (Stockholm 1989) 113.

⁵ ULFGARD, 126; J. LUZARRAGA, *Las tradiciones de la nube en la Biblia y en el judaísmo primitivo* (Rome 1973) 212-220; D. MUÑOZ LEON, *Gloria de la Shekiná en los targumim del Pentateuco* (Madrid 1977) 118.

gloria, como está dicho: ‘Y el Señor creará [...] y por encima la gloria de Yahveh será toldo y tienda...’ (4,5-6) ¿Y cómo será el futuro? La Escritura dice: ‘Y los rescatados [...] volverán...’ (35,10). En el midrás *Peshiqta Rabbati*, las cabañas son asociadas con la “cubierta” y con la morada escatológica sobre el monte Sión (31,6)⁶. A partir de aquí, en la liberación final, los hijos de Israel serán llevados o protegidos por las *nubes de Gloria*. La cabaña ritual se ha cargado del sentido escatológico de la fiesta que era memorial del éxodo.

3. *El júbilo en las ceremonias festivas*

La fiesta de las Tiendas era la fiesta de la alegría desbordante, que se expresaba en la ceremonia de la libación del agua y en la de la luz.

a) La libación del agua.

Como toda la fiesta, también esta ceremonia había evolucionado desde su sentido agrícola originario de petición de la lluvia⁷. En la época de Jesús, el rito de la libación evocaba la roca del desierto (Ex 17,1-7), anunciaba la fuente escatológica y paradisiaca del templo (Ez 47,1-12; Za 13,1; 14,8; *TosSuk* 3,3-13) y significaba siempre la salvación esperada y garantizada por Dios⁸: “Sucederá aquel día que saldrán de Jerusalén aguas vivas... Y será Yahveh rey único sobre toda la tierra” (Za 14,8s.).

Pero sobre todo, según la Misná, la ceremonia pedía a Dios el bien escatológico de la efusión del espíritu santo en un clima de júbilo desbordante, acompañado del toque de flauta (*Suk* 5,1). La interpretación tipológica asociaba al rito de la libación la venida del Espíritu. Según la exégesis o, mejor aún, la hermenéutica judía antigua⁹, el texto del ritual “Sacaréis agua (*mayim*) con gozo...” (Is 12,3) era interpretado como *espíritu (santo)* por la fuerza del texto paralelo de Is 44,3, que también era utilizado en el ritual. En efecto, en éste, *agua (mayim)* es un paralelo de *mi espíritu*; por ello son también parale-

⁶ Cf. CAMARERO, 81-82, n.57-58; se pueden ver también aquí los textos de los targumines Neofiti y Onkelos a Lv 23,42-43.

⁷ Cf. G. W. McRAE, “The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles”: *CBQ* 22 (1960) 251.

⁸ Cf. R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, vol. 2 (Barcelona 1980) 217.

⁹ Trataremos más tarde de los principios y reglas de exégesis que explican esta interpretación sobre el Espíritu; cf. A. DEL AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento* (Valencia 1985) 51-52.57.113; M. P. MILLER, “Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament”: *JSJ* 2 (1971) 66.

los en cuanto al sentido e intercambiables: *Derramaré agua... // Deramaré mi espíritu*. Lo que sucede en el contexto inmediato dentro del versículo, sucede en el contexto amplio de toda la Escritura, vista como una unidad en la interpretación derásica. Por ello el texto del ritual *sacaréis agua con gozo...* se interpreta como *Sacaréis mi espíritu...* Esto queda reflejado en *Juk 5,1*: “¿Por qué lo llamaron (al atrio de las mujeres) el lugar de sacar el agua? Porque allí sacaron el espíritu santo, según la palabra: Sacaréis agua con alegría...”.

Esta espera del espíritu santo era una raíz profunda e importantísima del júbilo religioso de la fiesta.

b) El jolgorio en la ceremonia de la luz.

Sukkot fue siempre la fiesta de la alegría (*šimḥāh*), primeramente, según su origen agrícola, alegría por la cosecha.

En *Jubileos* (s. II a.C.), el júbilo festivo de la fiesta de las Tiendas sirve para expresar el regocijo de Abraham por otra cosecha futura: el descendiente Isaac, la *Risa / Alegría*, según la etimología del nombre (*Jub 16,16-31*)¹⁰. De esta forma, Sukkot es la fiesta de la alegría por la *Alegría / Isaac*. Posteriormente, el regocijo de Abraham tendrá como objeto a Jacob y su descendencia. Con ello se escatologiza en dirección al último y principal descendiente: el Mesías. Por este procedimiento, “Sukkot entra en la teología de la alianza propia del libro”¹¹.

En tiempos de Jesús, la ceremonia nocturna de la luz (*jolgorio*) en el atrio de las mujeres, con sus danzas, canciones e himnos al son de instrumentos musicales —arpas, liras, címbalos y trompetas, según *Suk 5,2-4*— constituía la expresión máxima de la alegría propia de la fiesta. Este regocijo tenía una motivación escatológico-mesiánica, tonalidad que se fue trasladando poco a poco de la Pascua a las Tiendas: se trata de la salvación de Dios que él concedería por su mesías: “Yahveh es Dios. El nos ilumina” (*Sal 118,27*). Por encima de la raíz salvífica teologal, el mesianismo de la fiesta y su júbilo encerraban tonos políticos. La liberación política se manifiesta claramente en las monedas de los años 67-70 d.C., que contienen las inscripciones *Libertad de Sión (ḥrwt šywn)* y *De/por la redención de Sión (lg'lt šywn)*¹². Según al-

¹⁰ Cf. *Jub 14,21; 15,17*. Jubileos transforma la risa incrédula de Abraham (*Gn 17,17*) en exultación o regocijo festivo. Este procedimiento derásico se encuentra también muy desarrollado en Filón (*Mut 157.163.166*; cf. CAMARERO, 280.344-348).

¹¹ VICENT, 25; cf. *Tg Onq 17,17; 21,6*.

¹² Cf. ULFGARD, 132-133.

gunos rabinos, la liberación futura de Israel se esperaba para el mes de Tishri: el de la fiesta de las Tiendas.

c) Las procesiones con los ramos.

El clima de exaltación independentista tenía también un momento cálido en las procesiones en torno al altar, especialmente en el último día de la fiesta, el más solemne, en que se daban siete vueltas y se agitaban los ramos al grito “¡Oh Señor, sálvanos!” (*hōša^cnnāh*: Suk 4,5).

Es muy importante el diálogo litúrgico que tenía lugar durante esta procesión y que transmite el tratado *Ro š-ha-Šānāh*: junto al altar canta el coro de sacerdotes:

- Dios está en el templo.

Y la voz de Dios responde:

- Guardad silencio y reconoced que yo soy Dios (Sal 46,6.11).

Los levitas cantan: ANI ANI HU (Dt 31,39)¹³.

Se espera la liberación del Dios salvador, presente en el templo —acampado—, en paralelo con la primera liberación. El pueblo, unido en alianza, clama a su Dios y Yahveh responde: *Ani hu*, la fórmula epifánica del Dios redentor en el Deutero-Isaías¹⁴, variación de Ex 3,14 y que expresa la presencia salvadora de Yahveh frente a Egipto. El Dios salvador de Israel es el único destinatario del grito del pueblo. Dios realizaría esta liberación por sí o por mediadores —el mesías, *memrá*...—. Una prueba del carácter teocéntrico de la liberación esperada son los tetradrakmas de la revuelta de Simón Bar-Kokheba en los años 132-135 d.C., alusivos a la identidad nacional judía que era renovada en Sukkot. Contenían los símbolos típicos de la fiesta: el *lulav*, el *etrog* y, según una interpretación probable, el templo¹⁵.

4. Conclusión

La fiesta de las Tiendas, que en tiempos de Jesús celebraba la renovación de la alianza de Israel con Dios presente en el templo y, por tanto, renovaba la identidad de Israel como nación, había acumulado sobre sus ceremonias litúrgicas —la *sukka* era también ritual— un gran contenido bíblico-

¹³ Cf. STAUFFER, 134.

¹⁴ Cf. CAMARERO, 224-226. 229-232.

¹⁵ Cf. ULFGARD, 138.

teológico: la esperanza viva en el Dios liberador, o en la inminente liberación de Dios. Una gran parte de dicho contenido está latente en el simbolismo latente en los ritos del agua y de la luz. Por eso esta fiesta era “la fiesta”, la más popular y solemne, la que mejor se prestaba a la manifestación del mesías. Si el mesías había de ser un mesías con pretensiones de personificar la presencia del Dios liberador, como en el caso de Jesús, *la fiesta* era el marco ideal para su manifestación, como indica Jn 7,3-4.

II. LA MAGIA DE LA EXÉGESIS DERÁSICA

1. *Noción de derás*

La exégesis derásica o *derás* es el método exegético del Judaísmo Antiguo —practicado también en libros del Antiguo Testamento— que consiste en la búsqueda asidua del sentido inagotable del texto bíblico y en su actualización. La palabra se deriva de la raíz verbal *drš*: *investigar, escudriñar con todo cuidado*. Es, pues, un trabajo asiduo de interpretación de la Escritura considerada como Palabra viva e inagotable de Dios para todos los tiempos y circunstancias¹⁶, es decir, como profecía —no sólo archivo del pasado—, de forma que “el acontecimiento inmediato ayuda a comprender el texto antiguo y éste revela la significación fundamental del acontecimiento o experiencia reciente”¹⁷. En esta relación con los acontecimientos actuales, además de ofrecer la explicación del texto —por ejemplo en la homilía sinagoga— y de propiciar la composición de comentarios escritos al texto, como los comentarios de Qumrán o las paráfrasis (targúmicas o griegas), la exégesis derásica hace crecer el mismo texto, “releyéndolo” constantemente, como sucede en los libros sapienciales.

Como clarificación, sirvan dos ejemplos de Qumrán, donde “nada es tomado sin ser modificado o interpretado”¹⁸:

¹⁶ En frase de M. Fishbane, “la tarea central de la tradición exegética es demostrar la capacidad de la Escritura para regular *todos* los campos de la vida y del pensamiento” (*Biblical Interpretation in Ancient Israel* [Oxford 1991] 3). Con ello hacemos también alusión a los principios derásicos fundamentales de autoridad y suficiencia o plenitud de la Escritura. Según A. Díez Macho, “plenitud y actualización del texto bíblico son las dos coordenadas en que se mueve el derás” (“Derás y exégesis del Nuevo Testamento”: *Sef* 35 [1975] 37).

¹⁷ J. GOLDIN, Introducción a S. SPIEGEL, *The Last Trial* (1967) XVI.

¹⁸ W. H. BROWNLEE, “Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls”: *BA* 16 (1951) 69.

- 1QpHab 1,9: *Vestidos de piel* (^cwr) es sustituido por *vestidos de luz* (^wwr), mediante la sustitución de la consonante ^cayin por ^waleph en dos sustantivos fonéticamente vecinos (paronomasia). Se ha dado un procedimiento lícito en exégesis derásica según la regla ^wal tigrê. También el targum Palestinese a Gn 3,21 presenta la lectura *Vestidos de luz*.
- 1QpHab 11,8ss.: el sustantivo ^cwrlat (incircuncisión) se divide en dos y se expande, formando palabras y sentido nuevos: ^cwr l(bw) t(w^cbh): *la piel (prepucio) de su corazón es una abominación*. La técnica que preside la transformación es el *notarikón*.

Estos ejemplos explican que la exégesis derásica es una forma de expandir el texto bíblico¹⁹. Sus procedimientos —como *notarikón* o *gezerah šawah*— son técnicas bien reguladas de historiografía y filología creadoras²⁰. Está vigente especialmente entre los siglos IV a.C. y II d.C. en el Judaísmo y en el Judeo-cristianismo, si bien los métodos y tradiciones exegéticas que interesan especialmente para el estudio del Nuevo Testamento están comprendidos en la época entre Hillel y la muerte de R. Akiba (30 a.C.-110 d.C.).

El libro del Eclesiástico contiene centenares de casos de derás implícito o alusivo con que crece el texto sacro y se hace profecía en un tiempo de ausencia de profetas. Por ejemplo, en Si 51,23-25, el sabio recoge el sentido de la llamada de Yahveh a la fidelidad a la alianza en Is 55,1-3 y la aplica a la invitación que realiza la Sabiduría a recibir la instrucción. Hay términos de “enganche” que identifican la referencia como prácticamente cierta: los subrayados en ambos textos:

Is 55,1-3: ¡Oh todos *los sedientos!*, Venid por agua. Los que *no tenéis dinero...* *Venid, comprad... sin plata y sin pagar...* Hacedme caso...
Aplicad el oído y venid a mí...

Septuaginta traduce en su estilo, fiel y parafrástico a la vez, con libertad creadora, por ejemplo, actualiza *Venid a mí...* (v. 3) como sigue: “*Seguid mis caminos... y vivirá con el bien* (ἐν ἀγαθοῖς) vuestra alma...”.

¹⁹ Véase el crecimiento del texto de la Bendición Sacerdotal (Nm 6,24-26) en la *Regla de Qumrân*: “Que El os bendiga *con todo bien* y os guarde *de todo mal*. Que ilumine *vuestro corazón con la inteligencia de la vida...*” (1 QS II,2ss.).

²⁰ Cf. I. HEINEMANN, *Darkê ha-aggadâ* (Jerusalén ³1970); resumen en A. DIEZ MACHO, *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Barcelona 1972); repr. Madrid 1979, 18-20.

Si 51,23-26: *Acercaos a mí...* Instalaos en la casa de la instrucción.
 ¿Por qué... cuando vuestras almas *tienen tanta sed?* ... *Adquiridla sin dinero...* Que vuestra alma reciba la instrucción.

ἐγγίσατε πρὸς με ... καὶ αὐλίσθητε ἐν οἴκῳ παιδείας...
 αἱ ψυχὰὶ ὑμῶν διψῶσι σφόδρα...
 Κτήσασθε ἑαυτοῖς ἄνευ ἀργυρίου...
 καὶ ἐπιδεξάσθω αἱ ψυχὰὶ ὑμῶν παιδείαν

La llamada profética al corazón dócil a la alianza con Yahveh se ha concretizado en Eclesiástico, casi imperceptiblemente en la atención a la instrucción sapiencial como exigencia de la misma alianza y apoyándose en la fuerza de la profecía —releyéndola— y, naturalmente, en la exigencia fundamental del *Escucha, Israel...* (Dt 6,4-5)²¹. La Ley y los Profetas son reinterpretados y, con ello, afianzados en la circunstancia nueva: son actualizados sin perder fuerza y resuenan con autoridad en el nuevo texto por las palabras de enganche. La reinterpretación hace del texto antiguo profecía; y se puede decir que ella misma es la nueva profecía.

Con ello estamos apuntando al tercer principio o eje en torno al cual gira la exégesis derásica: la unidad de la Escritura. La Escritura es una, ya que es la expresión de la Palabra de Dios. Este principio genera otros dos:

- La unidad o analogía entre las diversas partes de la Escritura: de la Ley, los Profetas y los Escritos y, también, de unos libros con otros y de las diversas secciones de los libros.
- La Escritura se explica por la Escritura, es decir, la Escritura como contexto de todo texto. En ella “no hay antes y después”. Por ello, para explicar el sentido de un texto, “está permitido utilizar un texto, sacándolo de su verdadero contexto histórico, anticipar la historia posterior, crear lazos entre episodios que se suceden sin conexión real”²².

Como vemos, todos estos principios, recursos derivados de ellos y reglas de interpretación forman una verdadera hermenéutica, y sus resultados en la exégesis son importantes y frecuentes. Tomemos sólo el recurso de la analogía o *correspondencia* propia de la haggadá (*k^p-néged*). Por él dos pasajes de la Biblia se corresponden por un signo común, frecuentemente, por una

²¹ También en el targum de Isaías, “venir / acercarse” se interpreta como aprender, recibir la instrucción.

²² R. LE DÉAUT, “Un phénomène spontané de l’herméneutique juive ancienne: le targumisme”: *Bib* 52 (1971) 518-519. Así en LXX Is 9,11, *Arameos y Filisteos* se transforman en *Sirios y Griegos*, el invasor del momento (cf. R. BLOCH, “Midrash”: *DBS* 5 (Paris 1957) 1278; G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies* [Leiden ²1973] 178).

palabra común o por un mismo número. Es decir, dos palabras semejantes se atraen: equivalen y se pueden explicar una por otra. En ella desempeña un papel importante la analogía verbal, fonética e incluso gráfica²³. Esto provoca una especie de imantación de palabras, lugares y personajes en los dos planos de la interpretación: en la explicación y en la creación de nuevos textos, como sucede en Qumrán con los escritos *peshet*.

Como los textos bíblicos contienen también estos procedimientos, especialmente desde el siglo IV a.C., la labor de exégesis de un texto no estaba completa antes de hallar el grupo de textos que habían sido unidos, atraídos o evocados por el autor —la mayoría de las veces sin cita expresa, por alusión, como piedras vivas de un mosaico— y la argamasa de la interpretación que había dirigido esta operación. Del estudio de las llamadas “reglas de Hillel” —anteriores a él—, Doeve deduce la importancia fundamental para la exégesis de que un texto se encuentre en la Escritura, pues sólo de esa forma y bajo esa condición es posible entender exactamente lo que dice. Y sigue: “Unas palabras arrancadas de su contexto escriturístico no pueden ser nunca un testimonio del pensamiento judío. Lo que se requería era un *midrás*, una exposición de tal texto en el contexto de otras Escrituras”²⁴.

Esta exigencia es una perspectiva muy importante para interpretar a los autores del Nuevo Testamento que actuaban dentro de esta hermenéutica al componer los textos, del mismo modo que la hemos encontrado en los autores del Antiguo, como en Eclesiástico. No se diferenciaban de los exegetas-escritores de Qumrán sino en que la actualización del texto sacro contaba con un nuevo contexto imprevisto: la resurrección de Jesús de Nazaret.

2. El *derás* en el Nuevo Testamento

Derás neotestamentario es “el empleo que el Nuevo Testamento hace de la Biblia en el contexto del mismo empleo en la literatura judía intertesta-

Ver el ejemplo aportado por Brownlee: en el *Documento de Damasco*, el exegeta encontró la letra *nun* (de la palabra *amen*) en su forma media, que se parecía a una llave antigua. Tal semejanza parece haber sido la base para una interpretación simbólica de esta letra y del texto bíblico: *Abriendo* (o bien: *una llave*) *sus eternas misericordias* (CD col.X, 3ss; cf. *Biblical Interpretation*, 69s.).

²⁴ J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1954) 115s. A nuestro parecer, éste es el primer sentido a retener de la palabra *midrás*, reservando para la labor de búsqueda e interpretación el sustantivo *derás*, siguiendo al profesor A. Díez Macho. Finalmente, los resultados de la exégesis aparecen en los libros (*midrashim*).

mentaria²⁵, es decir, empleando los mismos principios, presupuestos y técnicas que Qumrân o que el Eclesiástico, por ejemplo. La razón es clara: los escritores neotestamentarios eran judíos formados en las escuelas de exégesis judía y habían heredado una *Biblia interpretada, ya orquestada* por la tradición, en frase célebre de R. Le Déaut²⁶, a la hora de proclamar y probar por la Escritura el cumplimiento de las promesas de Dios, es decir el acontecimiento redentor en Jesucristo. En efecto, el derás cristiano es sobre todo derás de cumplimiento mesiánico (cf. 2 Co 1,20). Este es su principio fundamental²⁷.

Los autores siguen interpretando los textos antiguos en el doble contexto de la Escritura en su totalidad —o bien, de la acción salvífica de Dios en el pasado— y del reciente acontecimiento decisivo: la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret²⁸. Por eso abundan en el Nuevo Testamento las citas y, más aún, las alusiones a las Escrituras, la Palabra de máxima autoridad. El nuevo texto tiende a parecerse al mosaico de textos explícitos o aludidos. Hebreos y Apocalipsis están recamados de alusiones desde el comienzo; por ejemplo, Hb 1,5-13, que a primera vista parece una lista de *testimonia*, y Ap 1,7.13-15. El procedimiento y género literario antológico o de *mosaico* (*šibbûš*) aparecen claros en Lc 1,46-55 (*Magnificat*) y 1,68-79 (*Benedictus*): la salvación, prometida por el “Santo”, se ve cumplida en la encarnación y nacimiento de Jesús y del Bautista²⁹. Los acontecimientos nuevos se leen en las Escrituras y se interpretan por ellas, y éstas se *cumplen* en aquéllos.

El estudio atento del sentido de la Escritura por los autores cristianos obtenía el mejor resultado cuando a favor de una interpretación se aducía un texto paralelo de la Ley, otro de los Profetas y otro de los Escritos. Pero, en virtud de los principios y leyes de dicha hermenéutica, una breve expresión común a otro texto de la Escritura es suficiente para aplicar a aquél el contenido de éste. Esto sucede en su forma principal con el derás de traspaso, que consiste en transferir a Jesús expresiones o atributos que aparecen referidos a Yahveh o al ser divino en el Antiguo Testamento, por ejemplo, un

²⁵ D. MUÑOZ LEÓN, *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina* (Madrid 1987) 17.

²⁶ “La tradition juive ancienne et l'exégèse chrétienne primitive”: *RHPR* 51 (1971) 33.

²⁷ Cf. MUÑOZ LEÓN, *ibid.*, 228.

²⁸ Cf. P. GRECH, “The “Testimonia” and Modern Hermeneutics”: *NTS* 19 (1973) 320-324.

²⁹ El *mosaico* consiste en volver a emplear, literal o equivalentemente, las palabras o fórmulas de las Escrituras anteriores. Es un procedimiento utilizado por Eclesiástico, como hemos comprobado ya, y tiene su mejor ejemplo en Pr 1-9 (cf. A. ROBERT, “Littéraires [Genres]”: *DBSup* 5, 411).

título o un atributo propios y exclusivos de Yahveh. Destaca sobre todos el título *Kyrios / Señor*, el *Nombre sobre todo nombre*, el de Yahveh, traducción griega del arameo *Mara* o *Maran*, de la liturgia judía, y traducción (LXX) de *Adonai*, el cual es a su vez, la versión litúrgica de *Yahveh* hacia el siglo I de nuestra era³⁰. Es bien conocido Flp 2,10-11. Juan confirma dicha transferencia y desvela todo su alcance por el doble derás de traspaso en el paralelismo *Señor mío / Dios mío* (Jn 20,28). Encontramos también un traspaso de la divinidad *al Hijo*, por la pura fuerza del texto aplicado a Cristo, en estos dos casos: Sal 102,26-28 en Hb 1,8.10 —el ejemplo más llamativo para A. Díez Macho— y LXX Jl 3,5 en Rm 10,13.

Otro título importante transferido a Cristo es *Salvador / Redentor* (Is 45,21; 47,4) en Rm 10,9s.; 11,26 (cf. Jn 4,42). En 11,26 Pablo culmina su exposición sobre la salvación que Dios ha depositado en Jesucristo con la cita escrituraria que “firma” aquella —con la firma de Dios—. Así rebate las objeciones del monoteísmo judío por la autoridad de la Escritura, principio fundamental del derás.

Estas dos alusiones al tema siguiente son suficientes. Volveremos sobre él al tratar expresamente del evangelio de Juan³¹.

3. El derás joánico

Alejandro Díez Macho resaltó en Juan la “sobrecarga de sentido”, las “alusiones a algo que no se dice” y afirma, más claramente: “Hay en Juan abundante derás oculto de doble sentido”³², en la línea de la exégesis antigua presente en el targum.

En Juan existe también el procedimiento antológico o *šibbûš*. Un ejemplo, apuntado por M.-E. Boismard³³, es Jn 14,21, que contiene alusiones a textos sapienciales que se refieren a los que aman a la Sabiduría: Sb 6,12.18; 7,28;

³⁰ Cf. DÍEZ MACHO, “Derás y exégesis”, 85-86. A. Del Agua denomina este derás *crisológico*, pero puesto que transfiere a Cristo lo máximo —la divinidad—, conviene que tal contenido aparezca en la denominación. Un ejemplo que utilizaremos luego: Ex 16,12: “Comeréis... y os hartaréis de pan; y así sabréis que yo soy Yahveh vuestro Dios”. LXX traduce: τὸ πρῶτὸν πληθῆσθε καὶ γινώσθεσθε ὅτι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.

³¹ Sobre ese tema, cf. CAMARERO, 44-49.

³² *Derás y exégesis*, 66; R. LE DÉAUT, “A propos d’une définition de midrash”: *Bib* 50 (1969) 395-413. G. Bienaimé reconoce también las tendencias midrásicas de Juan (cf. *Moïse et le don de l’eau dans la tradition juive ancienne: Targum et Midrash* (AnBib 98; Rome 1984) 284-287.

³³ *Moïse ou Jésus, Essai de christologie johannique*, (BETL 84; Leuven 1988) 78.

Si 4,14; Pr 8,17. He aquí una comparación que tiene en cuenta los “enganches”:

El que tiene mis mandamientos (ἐντολάς) y los guarda (τηρῶν), ése es el que me ama (ὁ ἀγαπῶν με) (Jn 14,21^a)

El amor (ἀγάπη) es la observancia de sus leyes (τήρησις ἐντολῶν, Sb 6,18).

Y comenta Boismard: “Es insinuar discretamente que Jesús es la Sabiduría encarnada, ni más ni menos”. Este ejemplo y el que hemos visto más arriba indican que una línea importante en que se mueve el derás de Juan son los escritos sapienciales, especialmente Eclesiástico y Sabiduría. En realidad Juan es un maestro de la exégesis judía antigua. Veámoslo en dos aspectos importantes.

Respecto a las citas explícitas de la Escritura en Juan, hemos estudiado los análisis y conclusiones de tres buenos autores: Braun³⁴, Freed³⁵ y Reim³⁶. Sus resultados sobre la “fuente” citada, sobre la forma o fraseología (según TM, LXX, targum...) y sobre el modo de citar alcanzan acuerdos y discordancias que reclaman un estudio profundo sobre la forma en que Juan trabaja el texto del Antiguo Testamento, como sugiere Reim. La convergencia principal es la siguiente: los tres autores admiten una reelaboración joánica de la cita, un uso creativo de los textos, del género del que realizaban las escuelas en que nacieron los Sinópticos, que eran escuelas de exégesis derásica, o bien, de creación de textos según los procedimientos de dicha exégesis³⁷.

Parece claro que no se trata de “acertar” con *el texto* citado —exégesis excluyente— sino, como decíamos antes, de realizar una exégesis incluyente que busque qué racimo de textos está detrás de cada cita y qué *argamasa*

³⁴ Cf. F. M. BRAUN, *Jean le Théologien, II Les grandes traditions d'Israël* (Paris 1964) 9-21.

³⁵ Cf. E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel of John* (Leiden 1965) 88-96. 127-128.

³⁶ Cf. G. REIM, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums* (Cambridge 1974) 117-128.

³⁷ Hemos expuesto esta comparación en *Revelaciones*, 52-56. Merece la pena destacar la frase de Freed: “En ningún otro escritor están entretrejidas las citas del Antiguo Testamento tan cuidadosamente en el contexto como en Juan (...) Su método presupone y revela una total maestría en las Escrituras y tradición Judías y un perfecto conocimiento de su contexto” (*Old Testament Quotations*, 129). M.P. Miller considera esta observación como la conclusión más sólida del estudio de Freed (*Targum, Midrash*, 71).

de interpretación los une. Sin esto, parece que no se resuelven las aporías o no se comprende en profundidad el texto joánico.

Esta conclusión se refuerza con el estudio de las numerosas evocaciones y alusiones a textos del Antiguo Testamento en este evangelio. La obra de Reim las trata con detalle. Según él, el libro más evocado es el Deuterolisaías. Le siguen en interés las alusiones a Eclesiástico y Sabiduría, ya apuntadas de pasada.

Hemos analizado antes la evocación derásica de Is 55,1-3 en Si 51,23ss. Parece claro que en Jn 6,35 y 7,37ss., el hagiógrafo monta su interpretación de Jesús como Sabiduría de Dios que sacia y da vida eterna al discípulo sobre ese mismo derás de los prodigios realizados por Dios en el desierto y atribuidos al mediador celeste Sabiduría³⁸ en Si 15,3; 24,21 y 51,23-25, que reinterpretan finalmente Ex 16,4.16; 17,6³⁹. Recojo aquí sólo los dos sintéticos versículos que se reflejan más directamente en Jn 6,35, dejando para después la promesa de Jn 7,37ss:

ψωμιεῖ αὐτὸν ἄρτον συνέσεως
καὶ ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν (Si 15,3)

οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν
καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν (Si 24,21).

En Jn 6,35 Jesús se apropia de la misma promesa de la Sabiduría, reinterpretándola y superándola:

ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ,
καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε

Es decir, en la exégesis intra-bíblica de Sb y Si, Sabiduría se había apropiado el protagonismo divino de los grandes signos del éxodo por el suave método derásico de la apropiación de textos. Ahora Jesús se apropia los atributos divinos del mediador de salvación Sabiduría por el mismo método, casi imperceptiblemente, y se manifiesta como el único mediador, en lugar de aquella. Además, reinterpreta aquel *comer-me / beber-me* por *venir a mí / creer en mí*. Ahora bien, esta exigencia de fe es una apropiación de la divinidad, un derás cristológico de traspaso sutilmente camuflado, que se culmina

³⁸ Como en la relectura derásica paralela, en Sb 10,15-11,1 (cf. REIM, *Studien*, 193). Este autor sostiene que el derás joánico se referiría también a Is 28,16. Con ello entrarían en juego las tres piezas de un midrás completo: Ley, Profetas y Escritos.

³⁹ Cf. supra texto de LXX Ex 16,12, y la comparación detallada en CAMARERO, 62-64.

con el adverbio final *por siempre*. Es la pretensión que, en la formulación de Juan, corresponde a la sustitución de Sabiduría, mediador de creación y salvación —en vías de divinización como hipóstasis⁴⁰— por el único mediador, Jesús, verdadera Sabiduría en cuanto Verbo de Dios o Hijo Unigénito destinado a revelar la verdad del Padre y de sí mismo de forma cabal y definitiva (cf. Jn 1,1-18; 14,6)⁴¹ y a salvar al mundo como enviado del Padre con esta misión (Jn 3,16ss; 4,42; 12,32).

Por ello, el adverbio πῶποτε que cierra Jn 6,35 será aún interpretado en el discurso en el sentido de la vida divina que Jesús ofrece al creyente:

No perezca... y yo lo resucitaré en el último día;

Tenga vida eterna y yo lo resucitaré en el último día (v.39.40.43)

Y no muera (8,50); Viva para siempre (8,51).

La exigencia de *creer // venir* a Jesús, que contiene pretensiones de divinidad, es reinterpretada luego como *don del Padre* consistente en la *atracción* del discípulo a Jesús por el Padre, el cual le enseña en el corazón (cf. 6,44s.), con lo que deja de ser una pretensión blasfema. Finalmente, la imagen de *comer...pan* (ἐσθίειν... ἄρτον), usada por la Sabiduría, es asumida por Jesús al final del discurso (φάγη) como forma de asimilación de ese *pan de la vida (vivo) bajado del cielo* (6,48.50.51), es decir del enviado del *Padre* (6,27.29.32s.). Lo hace también en la relectura eucarística final en términos de *comer / beber su carne / sangre* (v.51-58).

En síntesis, además del paso del mar, tres *signos* eran preceptivos en el derás intrabíblico al reinterpretar la historia salvífica en el éxodo: la nube —el signo por excelencia, según Filón⁴²—, el pan / maná y el agua (cf. Sal 105,39-41; 106,8-11.14s.32; Sb 10,17-19; 11,4-13; 16,20-29). Juan ha ofrecido en este discurso una gran reinterpretación del signo del pan, con alusión al del agua *No tendrá sed* y, a la vez, de los textos veterotestamentarios so-

⁴⁰ Cf. J. FICHTNER, *Weisheit Salomos* (Tübingen 1938) 65; H. RINGGREN, *Word and Wisdom* (Lund 1947) 159.

⁴¹ Esta teología avanzada de Juan se corresponde con la conciencia de su filiación singular y pleno poder para revelar al Padre en los Sinópticos (Mt 11,27; Lc 10,22; Mc 1,11 par; Mc 9,7 par). Es bien reconocido en la exégesis el trasfondo principal del prólogo de Juan: los himnos sapienciales sobre Sabiduría, mediador de creación, y también la elaboración de todo él según la técnica derásica, por ejemplo, las frases explicativas de relativo (1,12c-13) o introducidas por οτι (1,16.17).

⁴² *Mos. 1*, 165s.; ver también *SifDt* 32,48.

bre la Sabiduría, especialmente en Eclesiástico y en Sabiduría⁴³, aplicándolos a Jesús, verdadera Sabiduría del Padre, Palabra eterna creadora y salvadora.

4. Conclusión

El texto del evangelio de Juan dice más sobre Jesucristo cuando se lo lee como punto final de una gran corriente de re-interpretación del texto sagrado de la Torá en los Profetas y Escritos. La cristología se va remontando con suavidad hacia el mediador único de la salvación por medio de la identificación de Jesús con la Sabiduría que guiaba y protegía a Israel por el desierto realizando los milagros de la nube / luz (cf. Jn 8,12; 9,5), del pan (Jn 6) y del agua (Jn 7,37ss). Procedimientos de la hermenéutica judía antigua (*rémez, k^e-néged...*) sirven de tenazas y martillo para forjar las nuevas formulaciones teológicas en la elaboración y explicación de textos sagrados. En estas técnicas rabínicas, Juan es un gran maestro, como buenos autores reconocen, por ejemplo, en la cita o alusión a pasajes de la Escritura según la interpretación rabínica (Jn 7,23.51).

III. LAS DOS DECLARACIONES SOLEMNES DE JN 7

La actividad de Jesús en el templo en Jn 7-8 viene calificada de *enseñanza* o *doctrina* (ἐδίδασκειν / διδαχή: 7,14.16.17.28.35; cf. ἀληθής, en 7,18). Esto guarda relación con la verdad (τὴν ἀλήθειαν...λελάληκα / τὴν ἀλήθειαν λέγω: 8,40.45.46; cf. 7,18). Es la enseñanza reveladora de Jesús relativa a la verdad⁴⁴, o bien a Dios y a la Escritura (cf. 7,15).

El autor del evangelio ha puesto de relieve las declaraciones cristológicas de Jesús en Jn 7-8 por medio de un marco solemne general —la fiesta, el templo y la acción docente— e inmediata: *Gritó* (7,28.37), *En verdad, en verdad os digo* (8,58), etc. Puesto que estamos en una sección de controversia (*Dijo / dijeron... Respondieron / respondió*: 7,15. 16. 20. 21. 25. 28; 8,12. 13. 21. 22. 23. 25...), debemos calificar más precisamente su género literario como auto-revelación en controversia. El evangelista apoya su edificio sobre

⁴³ A. Feuillet sostiene que Jn 6,35 es la síntesis de dos temas complementarios: el festín de la Sabiduría (cfr Pr 9,1-6; Si 24,18-20) y el festín escatológico (Is 55,1; 65,13; cf. "Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn 6)": *NRT* 82 [1960] 923).

⁴⁴ Cf. I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean, I Le Christ et la vérité. L'Esprit et la vérité* (AnBib 73; Rome 1978) 39ss.

las columnas de la Escritura leída y trabajada según los principios y métodos de la exégesis derásica y, consiguientemente, equipado con las tradiciones midrásicas resultantes, por ejemplo en el targum o en la Setenta. Veámoslo en los dos núcleos revelatorios siguientes.

1. *El enviado del Padre (Jn 7,28-29)*

La perícopa pertenece a la sección 7,14-36, que comprende dos temas: el enviado y su doctrina de origen divino (7,14-24) y la identidad mesiánica de Jesús (7,25-36).

a) Una primera respuesta a la crítica.

Frente a la acusación de enseñar una doctrina sin autorización legal o “académica”, Jesús se defiende con un argumento rabínico que muestra su justicia profunda, consistente en hacer la voluntad de Dios y buscar su gloria, y con ello, su envío de parte de Dios para enseñar como profeta, más aún, como el profeta escatológico o mesías anunciado en la Ley (Dt 18,18s.) y poniéndose en relación de superioridad con el gran profeta-maestro Moisés. De esta forma exhibe la máxima autorización o autoridad, la cual tiene como resultado la enseñanza de la verdad (cf. ἀληθής ἐστιν: 7,18). Jesús hace esta revelación de forma muy semejante a como aparece en Jr 1,7-9⁴⁵.

b) Elaboración derásica.

El recurso utilizado por Jesús es aplicarse las palabras referidas al *profeta como Moisés* en la Torá. Esta apropiación derásica se apoya concretamente sobre el recurso *rémez* o alusión a un texto. En Jn 7,16-18 la respuesta de Jesús “Mi doctrina no es mía sino del que me ha enviado;” el que quiera... verá “si mi doctrina es de Dios o hablo por mi cuenta...” es un derás alusivo a dos textos: Dt 18,18s. y Nm 16,28:

“Pondré mis palabras en su boca y él les dirá todo lo que yo le mande (Dt 18,18).

δώσω τὰ ῥήματα μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλαμην αὐτῷ (LXX Dt 18,18).

“En esto conoceréis que Yahveh *me ha enviado* para hacer estas cosas y que *no es ocurrencia mía*” (Nm 16,28)

⁴⁵ “Adonde quiera que yo te envíe irás y todo lo que te mande dirás” (Jr 1,7; cf. BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, 3.12-14.62-64).

LXX: ... ἀπέστειλέν με... ὅτι οὐκ ἀπ' ἑμαυτοῦ

Esta teología comprende también la intimidad única del enviado / mesías con Dios según Dt 34,10 (*Moisés, a quien Yahveh trataba cara a cara...*), se apoya en ella y reaparece en Jn 8,28s. y 14,10:

“Cuando hayáis levantado al Hijo del hombre, sabréis que Yo soy y *que no hago nada por mi propia cuenta*, sino que, lo que el Padre *me ha enseñado, eso es lo que hablo*. Y el que me ha enviado *no me ha dejado solo...*” (8,28s.).

“Las palabras que os digo *no las digo por mi cuenta* (ἀπ' ἑμαυτοῦ οὐ λαλῶ) El Padre *que está en mí* realiza las obras...” (14,10).

Como nueva confirmación, encontramos aún el texto de Jn 17,8: “Les he comunicado *lo que tú me comunicaste*” τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, que hace juego —de apropiación derásica— con LXX Dt 18,18: δώσω τὰ ῥήματα...

Finalmente, otros textos pertenecientes a otro contexto son confirmación de la relación literaria apuntada y de la teología del enviado-profeta resultante: “Este es sin duda el profeta que iba a venir (Jn 6,14), es decir, el Cristo, el Hijo de Dios, el que iba a venir al mundo” (Jn 11,27); “Me creeríais a mí, porque él (Moisés) escribió de mí”... (5,46s.), que es una alusión evidente a Dt 18,15.18s.

Así pues, además de la razón del argumento —buscar la voluntad y la gloria de Dios y, con ello, exponer la doctrina de Dios—, en la forma Jesús usa en su favor el texto de la Escritura, como *autoridad*, por el recurso derásico *rémez*.

Como en la conclusión del ministerio público en 12,49-50, Juan toma los textos referentes a los dos enviados —Moisés y el profeta como Moisés, el mesías—, y los aplica a Jesús en un derás cristológico. La importancia de la “osadía” de Jesús al apropiarse un texto de la Escritura es doble: confirmar su pretensión de ser el profeta escatológico y, en segundo lugar, la comprensión del alcance preciso de sus palabras, gracias al texto citado o aludido: Así como Jeremías *tiene conciencia de realizar en su persona la promesa hecha por Dios en Dt 18,18 de enviar a su pueblo un profeta semejante a Moisés* —en frase ya aludida de Boismard—, Jesús tiene esa conciencia, pero considerándose el mesías-profeta. Se cumple en Juan el principio ya aludido: “Toda la exégesis judía se apoya sobre el hecho de que la misma

Escritura es llamada en ayuda de la comprensión de un texto”⁴⁶. Tal conciencia mesiánica de Jesús, muy superior a la profética de Jeremías, se formula perfectamente en el final de dicho discurso en que Jesús nombra a *aquel que le ha enviado*: ὁ Πατήρ (12,51). Así 12,44 y 12,51 forman una inclusión en cuanto al sentido, cuyo contenido de fondo es: el enviado y el mitente (el Padre) son uno, como se dirá en Jn 10,30.

Aplicándose los textos de la Escritura, aparece claro quién es *el Padre* de que habla Jesús: no puede ser sino el Dios de Israel. Aparecerá con diafanidad en 8,54 (“Mi Padre...de quien vosotros decís: ‘El es nuestro Dios’”). Así lo muestra la reacción de fe en 8,30 y 10,38 o la persecución y acusación de blasfemia en 7,44.51s.; 8,40.44.58; 10,31.

c) Conclusión.

En síntesis, a la objeción de falta de instrucción oficial que desautorizaría su enseñanza, Jesús responde con la misma teología del enviado que dice con exactitud lo que el mitente le ha mandado decir, o que enseña exactamente según el mandato de éste. Ya en la primera parte de la respuesta a la objeción, Jesús se presenta como el profeta escatológico o mesías-profeta, el enviado fiel de Dios, a quien se nombra con frecuencia como ὁ πέμψας (με), pero cuya denominación completa es ὁ πέμψας (με) πατήρ (8,18), disimulado o partido en dos frases, en 8,28.29. Juan transmite este contenido por el canal del cumplimiento de las profecías sobre el enviado en los textos que se refieren a él y que Jesús se apropia: el *profeta como Moisés* (Dt 18,18s.) y los textos emparentados (Nm 16,28; Dt 34,10; Jr 1,4-10), lo que constituye un fenómeno típico de la exégesis derásica, un midrás.

2. La solemne revelación

La anterior exposición joánica culmina en la auto-proclamación solemne de Jesús como el enviado, en 7,28-29. Es solemne porque viene “orquestrada” con tres verbos de revelación: *gritó, mientras enseñaba, diciendo*, sabiendo que el lugar, es el más solemne y adecuado para la revelación mesiánica: *en el templo* (cf. 7,4.14).

Las primeras reminiscencias derásicas de este texto son las ya notadas para el texto de 7,16-18:

⁴⁶ DOEVE, *Jewish Hermeneutics*, 115; cf. E. E. ELLIS, “Midrash, Targum and the New Testament Quotations”, en: E. E. ELLIS – M. WILCOX (ed.) *Neotestamentica et Semitica. Studies in Honor of Matheu Black* (Edinburgh 1969) 65; CAMARERO, 55-56.

- Las obras maravillosas protagonizadas por Moisés y por Jesús como signo acreditativo del envío legítimo por parte de Yahveh: “Que Yahveh me ha enviado y que no es ocurrencia mía” (Nm 16,28).

Jesús dice casi lo mismo, atribuyendo al (Padre) mitente el apelativo *Alēthinós*: ἀπ' ἑμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἔστιν ἀληθινὸς ὁ πέμψας με...

- El conocimiento íntimo entre el Dios que envía y el enviado: Moisés primero —*a quien Yahveh trataba cara a cara*: Dt 34,10—;

Jesús ahora: ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ' αὐτοῦ εἰμι (Jn 7,29).

Y el contenido es muy similar, pero avanza en la formulación derásica en dos aspectos o novedades.

a) Semejanzas.

En virtud de la hermenéutica judía, Jesús, hablando casi de la misma manera que Moisés (Nm 16,28) o apropiándose la cualidad de su intimidad singular con Yahveh (Dt 34,10) y realizando los signos u obras del Padre —réplica de los del éxodo⁴⁷—, se presenta como el “nuevo” Moisés, pero muy superior a él, es decir, como el profeta escatológico anunciado y enviado por Yahveh, llamado *el Padre*, —es decir, como el Mesías profeta (cf. Jn 6,14s.) o revelador perfecto de la voluntad del Padre y de su ser (cf. 12,44s.)—.

b) Novedades.

El primer avance teológico a que aludimos se realiza por aplicación derásica de los textos en que Yahveh es llamado ἀληθινός, apelativo elegido por Juan en vez del de Yahveh que aparece en Nm 16,28 y Dt 34,10. A nuestro parecer, en esta denominación está presente toda la familia de textos que describen la “personalidad” de Yahveh como *Rico en amor y fidelidad* (*hesed w^e-’emet*: Ex 34,6). El apelativo —y con él el texto— sería aludido según el griego de la Septuaginta:

Κύριος ὁ θεὸς οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ... καὶ ἀληθινός (Ex 34,6 LXX).

Asociados a este texto fundamental de la Ley, se pueden considerar otros muchos, pues todos los Profetas y Escritos proclaman esta virtud de Yahveh, fiel a la alianza, por ejemplo, el magnífico resumen del salterio (Sal 117,2).

En Juan, el adjetivo ἀληθινός no puede significar *Verdadero* en sentido puramente filosófico, en primer lugar porque en él, el tema de la verdad / verdadero se refiere habitualmente a la revelación que realiza Jesús por sus

⁴⁷ Cf. R. LE DEAUT, *La nuit pascale. Essai de signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (AnBib 22; Rome 1963) 327; REIM, *Studien*, 363-265.

palabras y obras y que tiene como objeto principal su filiación con respecto al Padre, si bien en el contexto, puede referirse a las palabras de Dios en boca del enviado, que son verdad / verdaderas porque manan de la profundidad del Dios Santo y Fiel a sí mismo y al hombre. Así, la palabra reveladora y profética de Jesús como enviado es de garantía completa, pues transmite las palabras de Dios, que es Amor fiel, la fuente de la verdad.

Y en segundo lugar, porque Juan maneja y reinterpreta los textos escriturarios habitual y magistralmente, como hemos visto, para demostrar por las Escrituras que el mesías es Jesús (cf. Ac 18,28), o bien, tomando sus propias palabras al exponer el objetivo de su empresa, “para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios...” (Jn 20,31).

La segunda novedad es la nueva y fuerte declaración: (*Yo le conozco porque vengo de él*: ἐγὼ οἶδα αὐτόν, ὅτι παρ’ αὐτοῦ εἰμι (7,29). Ella parece expresar o aludir, al menos, al origen sobrehumano y preexistente del enviado en Dios, origen que Jesús mismo expresa en sus frecuentes declaraciones como *Yo soy de arriba* (8,23) y otras relativas a su descenso (3,13), venida (3,31.32; 16,28), envío (πέμπω: en 3,34; 4,34; 7,33; 16,5..., ἀποστέλλω: 3,17.34...) o salida (8,42; 13,3; 16,27.28.30; 17,8) desde Dios o desde el mundo celeste. Este origen en Dios está formulado con gran claridad en 16,28, ya que el punto de salida (“Salí del Padre”) coincide con el de regreso (“... y voy al Padre”), y es presentado como un estado anterior al tiempo —eterno— en el prólogo del evangelio (cf. 1,1.2.14). El explica la intimidad única —exclusiva— de Jesús con el Padre y, en consecuencia, el privilegio de ofrecer a los hombres la revelación o “enseñanza” plenamente autorizada. Dicho a la inversa, el enviado está en una relación con el Padre que *supone el origen eterno y divino del Hijo en el Padre*, aunque probablemente no se exprese en este texto la *processio* intratrinitaria⁴⁸. Es el sentido que hay que retener desde la luz que proyecta el prólogo del evangelio, pieza necesaria para interpretar todo él adecuadamente.

Por ello, con la frase παρ’ αὐτοῦ εἰμι... (7,29) se expresa también la vinculación permanente de Jesús al Padre como Hijo, tal como se formulará en las declaraciones equivalentes: “No estoy yo solo sino yo y el que me ha enviado” (8,16) y “El que me ha enviado está conmigo: no me ha dejado solo” (8,29). En ellas Juan parece tener presente el texto del envío de Moisés en Ex 3,12:

LXX: ἕσομαι μετὰ σοῦ..., ἐγὼ σε ἀποστέλλω

⁴⁸ SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan*, II, 208.

Esta superioridad trascendente del último enviado sobre Moisés explica la reacción descrita en 7,30: detenerle por sospecha de heterodoxia o de blasfemia (cf. 8,59). Con la reelaboración de los textos escriturarios, Juan responde a la incredulidad o confusión de los contrincantes —“¿Dónde está tu Padre?” (8,19)—. Les responderá con toda claridad, también por una combinación de textos, en la admirable revelación del discurso final: “Es mi Padre quien me glorifica, de quien vosotros decís: ‘El es nuestro Dios’” (8,54), frase que proyecta luz también sobre las demás declaraciones de Jn 7-8, pues es una técnica bien conocida de este evangelista retardar lo más posible la tensión, sea dramática o revelatoria (cf. Jn 11).

De paso, el texto de Juan contiene una tipología basada en Moisés por la cual Jesús aparece como el último libertador, es decir el Mesías (cf. Tg Ct 1,9)⁴⁹, muy superior al primero.

c) Conclusión.

Por ser de Dios, la doctrina de Jesús es genuina. Por tanto, tiene derecho a enseñar. No sólo los milagros, paralelos y superiores a los de Moisés, le manifiestan como tal profeta, sino también su enseñanza o doctrina, de la que era cuestión desde el comienzo de la controversia que estudiamos. De hecho, muchos entre la gente, después de la anterior proclamación, “creyeron en él” (7,31) y se muestran dispuestos a reconocerle como el mesías que había de venir. Las señales a que aluden son las que se esperaban del nuevo libertador —mesías—, pero incluyen palabras y signos, es decir obras vistas a través de la fe, como la de la curación del paralítico (Jn 5), de la que comentará Jesús: “Una sola obra he hecho...” (7,21). La obra de Jesús, ratificada por su palabra reveladora (cf. 7,40.46), constituye el signo o señal de su envío auténtico, las credenciales del profeta definitivo o mesías anunciado (cf. Jn 6,14s.), así como los signos de Moisés eran sus credenciales frente al pueblo incrédulo (Ex 4,1-9). El Mesías joánico no es otro que *el profeta*⁵⁰, sin autoridad regia dinástica. Por eso, cuando sea declarado rey, en la pasión, será un “rey que ha venido al mundo para dar testimonio de la verdad” (18,37; cf. 19,14s.19.22).

⁴⁹ “Como el primer redentor hizo desbordar un pozo, también el último redentor hará brotar el agua...” (Jl 4,18; cf. QoR 1,9).

⁵⁰ En frase de Reim, lleva las vestiduras del profeta (cf. REIM, *Studien*, 115-117).

3. La fuente de agua viva (Jn 7,37-39)

“Si uno tiene sed, venga a mí y beba el que cree en mí.

Como dice la Escritura, de su interior correrán ríos de agua viva”

La segunda auto-proclamación presenta aún más claramente a Jesús como el profeta escatológico y, en cuanto tal, el mesías. Es a la vez una cima revelatoria y una invitación pública y solemne a la fe y al seguimiento, ya a partir del marco en que Juan la presenta: *el último día... , puesto en pie, gritó diciendo*. A partir de él puede precisarse más su género literario como auto-presentación sapiencial invitatoria, semejante a las que realiza la Sabiduría en tales escritos (cf. Pr 8,1-11).

El trasfondo de la ceremonia de la libación solemne del agua en el día penúltimo de la fiesta hace resaltar la proclamación de Jesús gracias a los textos bíblico-litúrgicos que resuenan en ella (Ex 17,6 —el texto principal comentado—; Is 12,3; 44,3; 55,1-5; Ez 47,1-12; Za 13,1; 14,8) y a las tradiciones nacidas de tal ceremonia, que aparecen en los escritos rabínicos (cf. *TosSuk* 3,3-13; *jSuk*. 5,1, etc.). Esas corrientes mitológicas o espirituales de agua que emergen en el texto de Tosefta y en el targum (cf. TgYer I Nm 20,2-13; 21,17-19), emergen también en 1 Co 10,4 incluidas en la cristología por un derás de cumplimiento tipológico: *La roca (que daba el agua salvadora) era Cristo*. Con todos esos elementos, la ceremonia estaba cargada de resonancias mesiánico-escatológicas, como hemos expuesto ya.

Los exegetas ven en esta proclamación los contenidos siguientes⁵¹:

- Jesús, como Mesías, es la verdadera fuente, la roca santa de la que brotan la vida y la salvación para el creyente. Concretizando el modo de recibir dicha salvación, El es también la fuente de la sabiduría o revelación que sacia al discípulo —no ya la Ley, como sostenía la tradición bíblica y rabínica—, como la roca o el pozo del desierto saciaba la sed física de Israel (cf. Ex 17,6) y como la Sabiduría saciaba la sed del espíritu⁵².

⁵¹ Baste la alusión a los dos grandes comentarios siguientes: SCHNACKENBURG, 213-217; R. E. BROWN, *El evangelio según san Juan* (Madrid 1979) vol.1, 321-328. El comentario de Schnackenburg expone la asociación derásica de textos sobre el agua y el espíritu en Is 12,3 y 44,3. También valoriza el texto del targum de Isaías como trasfondo de Juan: “Todo el que desee *aprender, que venga y aprenda*, incluso el que no tenga dinero...” (55,1ss.).

⁵² Cf. Pr 1,20.28s.; 8,2s.; 9,3ss.; Sb 6,12; Si 15,1-4; 24,23-34; 51,23-26; 1 QH 8,4-40; Tg Is 55,1; cf. D. MUÑOZ LEON, “El sustrato targúmico del discurso del Pan de Vida. Nuevas aportaciones: La equivalencia “venir = “aprender/creer” (Jn 6,35-37.45) y la conexión “vida eterna” y “resurrección” (Jn 6,40.54)”: *EstBib* 36 (1977) 219s.

- Finalmente, Jesús se proclama como dador del Espíritu, esperado y “atraído” por las súplicas del pueblo en la “Casa de la Atracción” —en el templo—, como especifica la glosa de Jn 7,38 y como puede sugerir Jn 19,30.34: del cuerpo de Jesús, templo escatológico (cf. Jn 2,19-22), brotan los torrentes de agua viva que son, sobre todo, símbolo del Espíritu.

Estos resultados son definitivos. ¿Qué puede añadir el análisis de esta declaración desde el derás? Quizá solamente, dar una confirmación de esos resultados a partir de la fuerza de la exégesis derásica, observando en detalle el funcionamiento de esas leyes en la reelaboración joánica. Y en medio del análisis encontramos la misteriosa cita de la Escritura, que para Juan y su escuela exegética es una aclaración del sentido y una confirmación de la auto-proclamación de Jesús, pero que se ha convertido en un problema cuando se la ha abordado fuera de la exégesis judeo-cristiana antigua.

a) El derás en la invitación “venga a mí y beba”.

Ya hemos mostrado que el evangelista se sirve de la interpretación que Sabiduría y Eclesiástico habían realizado de la historia del éxodo —especialmente de los tres prodigios de la luz/nube (cf. Jn 8,12; 9,5-41), el pan/maná y el agua de la roca— para su propia elaboración cristológica a partir de 6,35, y en 7,37-39. Jesús ofrece los mismos dones que la Sabiduría personificada y habla como ella. Así lo presenta Juan como Sabiduría de Dios que sacia y da vida eterna al discípulo. Recordemos el texto clave de Sirácida:

(La sabiduría) le alimenta con pan de inteligencia,
el agua de la sabiduría le da a beber (Si 15,3; cf. Sb 11,1).

Hemos estudiado la reinterpretación del pan por Juan. En cuanto a la del agua, recordemos el poema conclusivo de Si 55,23-30, el cual muestra que el autor utiliza Is 55,1-5 para actualizar Ex 17,6 en términos de *instrucción sapiencial* como forma de vida en la alianza de Yahveh, de forma semejante al Targum de Isaías⁵³. Hemos ofrecido antes el texto griego.

Juan usa los términos clave *sed, venir=crear, agua, beber*, que desvelan la utilización derásica de los textos anteriores. Así pues, probablemente ha realizado un buen derás, enfilando un texto del Pentateuco (Ex 17,6), uno o

⁵³ El texto del Targum de Is presenta una exhortación actualizante paralela: “¡Todo el que desee aprender que venga y aprenda, incluso el que no tenga dinero! ¡Venid, escuchad y aprended sin precio y sin dinero la instrucción, que es mejor que el vino y que la leche”.

varios de los Profetas (Is 12,3 ya emparentado en la liturgia, como hemos visto, con Is 44,3-; 55,1-4, con una resonancia posible de Is 28,16) y otros de los Escritos: varios pueden estar aludidos, con resonancia clara (Si 15,3; 24,21; 51,23-28). Por los recursos exegéticos *rémez* y *correspondencia verbal* (*k²-néged*) presenta a Jesús como el cumplimiento de las Escrituras, concretamente, de la figura del mediador de salvación y de revelación que era la Sabiduría, la cual, en la evolución de la teología sapiencial, tendía a convertirse en una hipóstasis divina, como hemos visto (cf. Pr 8,23; Si 24,3; Sb 7,23; 9,1-2; 18,14-16)⁵⁴. Jesús se presenta, pues, en el lugar de la Sabiduría personificada, con rango próximo a la divinidad, y en cuanto verdadera Sabiduría de Dios, ofrece el agua de la instrucción al sediento de ella y la alianza de Dios, con sus bienes que saciarán profunda y definitivamente a la persona que crea en él.

En esta oferta de la alianza y en la llamada a la fe en él como condición de su realización, se da de nuevo muy probablemente el detrás de traspaso de prerrogativas divinas a Jesús⁵⁵, pues sólo Dios puede ofrecer la alianza y exigir la fe. En efecto, el Jesús joánico usa las mismas fórmulas que Isaías pone en boca de Yahveh, especialmente los verbos *venir... creer* (Is 55,1-3), como hemos visto antes. Si esto es así, Jesús se presenta como aquel en quien se realiza la alianza de Dios con su pueblo o como aquel que ofrece la alianza nueva en el Espíritu, esperada para los tiempos mesiánicos (cf. Jn 3,5-8). Si bien sus pretensiones arrancan de la divinización creciente de la Sabiduría preexistente, con la que se identifica, la superan, dando el último paso en ese camino o franqueando la línea de meta. Y ello, por medio de la apropiación de los textos que pertenecían a aquélla y a Dios solo, lo cual es un hecho de interpretación derásica. La explicación o afirmación total de esta teología se encuentra en el prólogo del evangelio: Jesús es la Palabra-Sabiduría eterna encarnada (*καὶ ὁ λόγος ... καὶ ἐσκήνωσεν...*), en quien se nos ha dado la gracia de la revelación y de la filiación mediante la fe (Jn 1,1.12-14.17), también formulado sintéticamente en Jn 3,16-18.31-36. En éste último texto se expresa, además, la importante realidad teológica que se oculta en nuestro texto: *El da el Espíritu sin medida* (3,34). El midrás asociado a la

⁵⁴ Como sucedía también, como en franca competición, con *lógos / memrá*, targumismo que significa *el Ser Divino en automanifestación* (Sb 7,23; 9,1s.; 18,14-16; cf. J. REIDER, *The Book of Wisdom* [New York 1957] 210; S. PIE Y NINOT, *La Palabra de Dios en los Libros Sapienciales* [Barcelona 1972] 221-227).

⁵⁵ Cf. MUÑOZ LEON, *Derás*, 341; DIEZ MACHO, *Derás y exégesis*, 84-87.

libación del agua se cumple en Jesús. La ceremonia judía queda cumplida y superada.

Encontramos en Apocalipsis la confirmación de este derás: Dios mismo, *Alfa y Omega...*, hace la oferta *del agua de la vida gratuita* (δωρεάν: 21,6), oferta que consiste en la participación en la alianza eterna, según la alusión καὶ σκήνωσει μετ' αὐτῶν (Ap 21,3)⁵⁶. La fiesta, que actualizaba la presencia de Yahveh acampado en medio de su pueblo durante el camino del desierto, rebosa de sentido o llega a su cumplimiento de forma inesperada, por la presencia del mesías, no ya un descendiente de David, hombre, sino del Hijo de Dios.

b) La cita de la Escritura (7,38b).

La segunda parte del versículo contiene una cita de la Escritura que, aparentemente, no se deja identificar pero que, en principio, debe confirmar la proclamación por la autoridad de la Escritura, explicando y profundizando su sentido, pues así son tales citas en Juan y en todo el Nuevo Testamento⁵⁷. He aquí su texto: “Como dice la Escritura, de su seno correrán torrentes de agua viva”.

...ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρέουσιν ὕδατος ζῶντος: 7,38b.

Pero la identificación de *la* fuente de *la* cita causa problemas a los exégetas⁵⁸. Los estudios de Braun (1959.1964), Freed (1965) y Reim (1974) manifiestan la imposibilidad de demostrar la fuente de la cita ni la lengua de origen, pero llegan a la conclusión de que hay reelaboración del texto, con lo cual muestran el camino hacia la exégesis derásica en el Nuevo Testamento. Nos parece que la solución del problema es considerar la cita como cita de-

⁵⁶ Para más detalles, cf. CAMARERO, 160-161.

⁵⁷ La cita es parte del derás de cumplimiento, pues la proclamación del acontecimiento redentor se presenta referida a las Escrituras: el plan de Dios, misterioso, se ha realizado en Jesús en el aspecto y hecho que el autor acaba de exponer, quizá escandaloso desde la perspectiva humana o judía. Estaba previsto / escrito. Por ejemplo, cerrando el relato de la crucifixión: “Y todo esto sucedió para que se cumpliera la Escritura: *No se le quebrará hueso alguno*. Y también... *Mirarán al que traspasaron*” (cf. E. E. ELLIS, *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity* [Tubingen 1978] 148; MUÑOZ LEÓN, *Derás*, 227).

⁵⁸ Cf. M.-E. BOISMARD, “De son ventre couleront des fleuves d'eau (Jo. VII,38)”: *rb* 65 (1958) 523-546, re-tratado desde el uso del targum por Juan, en *RB* 66 (1959), 374-379. P. GRELOT, “‘De son ventre couleront des fleuves d'eau’. La citation scripturaire de Jean VII,38”: *RB* 66 (1959) 369-374; *RB* 67 (1960) 224-225.

rásica⁵⁹, es decir como una alusión a varios textos de la Escritura —Ley, Profetas y Escritos—, leídos en el texto original o en las versiones griegas o arameas y reelaborados por Juan libremente para exponer su propio pensamiento sobre Jesucristo. No se trata de descubrir un fósil, sino un dinamismo que hace expandir el texto antiguo a nuevas dimensiones: dejarlo ser Palabra de Dios viva.

M.-E. Boismard interpreta ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ como un sencillo “de él” —de su interior— a partir del arameo *min gawweh*; y es generalmente seguido, por ejemplo, por P. Grelot y G. Bienaimé. Este último autor es quien finalmente aporta un análisis más convincente en todo este debate⁶⁰.

En cuanto al resto de la cita, se trata de una cadena de textos encabezada y atraída por Ex 17,6 —el texto fundamental, leído y comentado en la liturgia—, que aporta la frase *Saldrá de ella agua*, que sería el texto que sostiene la primera parte de la cita de Juan: *Ríos de su seno correrán*, referido al interior de la roca. La serie de textos “imantada” o atraída por él varía algo según los autores, si bien se dan constantes: Nm 20,1-13; Sal 78,16.20; 105,41, con probable mediación del targum⁶¹, pero también de Septuaginta. De los profetas, se apunta a varios textos: primeramente, a los tres textos de la fiesta: Is 12,3; Ez 47 1-12 (el agua del templo); Za 14,8, en que también merece ponerse de relieve la connotación *Ríos de agua viva*; e Is 41,18; 43,20; 48,21⁶². Juan puede haber sido influido también por los textos de Sabiduría y de Sirácida, pues sigue habitualmente su derás, como hemos mostrado antes.

No hay problema en esta multiplicidad de textos sugeridos por los comentaristas. Todo ello responde a la perspectiva de la hermenéutica y exégesis judeo-cristiana, que también Bienaimé sostiene en su explicación: “La primera parte de la cita de la Escritura en Jn 7,38 se refiere a Ex 17,6, pero según un procedimiento hermenéutico judío, recoge motivos provenientes de lugares paralelos, a fin de enriquecer con ellos el texto citado...”⁶³. En puro método derásico, Juan tiene en cuenta todos los textos que enriquecen el texto fundamental de Ex 17,6 en hebreo y en las diferentes versiones bíblicas, y

⁵⁹ Expuesto con más detalle en CAMARERO, 150-155.

⁶⁰ G. BIENAIMÉ, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: Targum et Midrash* (AnBib 98; Rome 1984) 284-286.

⁶¹ Cf. Tg Nm 20,1-23: *Salió de él agua en abundancia: v.11*; *El hizo descender como ríos de agua corriente* (Tg Sal 78,16).

⁶² Ver los textos en CAMARERO, 151-154.

⁶³ O. c., 285.

construye una frase sintética referida a todos y, a la vez, libre de cada uno como texto cerrado⁶⁴. Algo parecido hace Flavio Josefo con el mismo texto en *AntJ.* 3, 35-38.

El ejemplo aludido es esclarecedor. La cita escrituraria de Za 12,10 que sella la muerte de Jesús (Jn 19,37) enriquece y “salva” el acontecimiento proyectando la luz trascendente o divina sobre el cuerpo muerto y traspasado de Jesús⁶⁵, templo destruido del que fluye la fuente escatológica para la casa de David (Za 13,1; Jn 19,34). De forma parecida y con la misma fuerza o “magia” de esta hermenéutica judía, la cita derásica de Jn 7,38 define (manifiesta) explícitamente la elaboración que —en la forma camuflada del derás implícito— viene atribuyendo a Jesús la divinidad por la apropiación de la forma de hablar de Sabiduría y de Dios mismo en oferta de alianza y en sus exigencias de fe. Como en 1 Co 10,4 para Pablo, así para Juan Jesús era y es la Roca preexistente (cf. Jn 1,15.30) de donde brota la salvación, en primer lugar, por su palabra⁶⁶.

La reacción de la gente sencilla a la proclamación de Jesús confirma el sentido de la misma para el evangelista: Jesús es *verdaderamente el profeta. Otros...: Es el mesías* (7,40-44). Los dos títulos tienen el mismo contenido: se trata del profeta escatológico o Mesías-profeta, prometido, según Dt 18,18 y los textos emparentados. Asombrados de su doctrina, se abren a la fe: Οὐδέποτε ἐλάλησέ οὕτως ἄνθρωπος (7,46), de forma que las autoridades se enfrentan a tal brote: *¿Os habéis dejado engañar también vosotros? ¿Ha creído en él algún magistrado...?* (7,47-48). De esta forma, la proclamación primera del enviado (7,28-29) encuentra en la de la fuente de agua viva⁶⁷ su culmina-

⁶⁴ Cf. M. GERTNER, “Midrashim in the New Testament”: *JJS* 7 (1962) 269.291-292; ELLIS, *Midrash, Targum*, 65; J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics*, 116; R. LE DÉAUT, *A propos d'une définition*, 399, n.3.

⁶⁵ Cf. CAMARERO, 254. El recurso exegético parece ser un *rémez* o alusión voluntaria del texto joánico de la cita *Mirarán al que traspasaron* al texto hebreo (y de Teodoción) *Me mirarán a mí, al que traspasaron*, en que el pronombre personal *mí* es Dios, al menos en una de las interpretaciones.

⁶⁶ También *memrá* (verbo/ palabra) aparece en el relato targúmico del milagro del agua de la roca en los targumismos *Verbo colocado sobre la roca* (TgNeof Ex 17,6), *la gloria de la shekiná* (TgNeof Nm 20,6), *creer en mí, en el nombre de mi palabra* (TgNeof Nm 20,12)... Estos targumismos se unen a los textos de Sirácida y Sabiduría y al Targum de Is 55,1ss para confirmarnos que Jesús, Sabiduría de Dios, ofrece el agua y sacia primeramente por su palabra, más, es la Palabra de Dios (Jn 1,1), siendo Señor y Dios (Jn 20,28)..

⁶⁷ Según M.-E. Boismard, muchas características del evangelio de Juan se comprenden a partir de la presentación de Jesús como “nuevo Moisés” (cf. *Moïse ou Jésus*, 64-71).

ción o el desarrollo de su contenido hasta tocar el techo de la divinidad de dicho Enviado, que, supera a Sabiduría y la sustituye como verdadera Sabiduría y Palabra del Padre.

En síntesis, en Cristo, que da la vida eterna al discípulo (cf. ὕδατος ζῶντος, en 7,38; 5,24), la fuente del desierto —salvación del pueblo exhausto— vuelve o, mejor, se abre y la fuente que mana de la presencia divina se abre (cf. Ez 47,1-11; Za 13,1; 14,8, cumplidas en Jn 19,34.36) en el cuerpo/templo de Jesús (cf. Jn 2, 19,21), que acaba de *entregar el espíritu*. De hecho, la cita de Za 12,10 en Jn 19,36 pertenece al contexto próximo de Za 13,1.

CONCLUSIÓN

Se disfruta de una gran riqueza al acercarse a la cristología joánica desde el trasfondo vivo de la elaboración del texto desde la hermenéutica y exégesis bíblicas, judías y judeo-cristianas: las columnas y el entramado de las citas y alusiones a la Escritura, trabados por la fe nueva en Cristo resucitado, que es la palabra definitiva de Dios sobre la historia humana. Aquellas eran absolutamente necesarias en el ambiente judeo-cristiano para proponer de forma creíble la fe cristiana superando el escándalo de la cruz en el ambiente judeo-cristiano, en que *la Escritura tiene mil caras; todo está en ella; tú mismo estás en ella*. Si la resurrección / glorificación de Jesucristo no podía encontrarse en ella, la empresa estaba llamada al fracaso.

Con el apoyo de la Escritura, en las revelaciones de Jesús de Jn 7, aun en clima de extrema controversia —precisamente porque la apuesta era demasiado importante—, vemos ascender a Jesús por encima de Moisés el mayor de los profetas, y superando a Sabiduría, el mediador preexistente de creación y salvación por excelencia en los Sapienciales, para asentarse en la gloria de la divinidad. Y todo por el método de la elaboración magistral y sutil de textos de la misma Escritura amasados con la nueva fe en la resurrección, que es quien dirige el proceso, para proclamar de muchas maneras su mesianismo inesperado e inaudito de Hijo de Dios por naturaleza —*igual a Dios*: Jn 5,17s—, *Μονογενής θεός*, según 1,18, es decir, según el credo eclesial, *Deum verum de Deo vero*. La Escritura sigue siendo el libro santo, la autoridad suprema pero, a la vez, profecía, proclamación e iluminación del hecho nuevo realizado por Dios en la resurrección de Jesús y de sus muchos aspectos o vetas interiores de la mina insondable que es el misterio de Jesucristo, en quien, como afirma otro gran maestro de exégesis judía, “todas las promesas de Dios —contenidas en la Escritura— se han cumplido” (2 Co 1,20).

En contrapartida, Jesús, el profeta escatológico, el Salvador, la Sabiduría de Dios, el Hijo Unico, Palabra eterna del Padre, debe ser escuchado y creído por quien quiera tener la vida de Dios (cf. 3,17s.36; 5,24-26; 8,51ss.; 12,48; 20,31), tal como estaba anunciado en Dt 18,19; 30,15-20; 32,44-47. La respuesta adecuada a esta manifestación divina en Cristo es la que dio Tomás: "Señor mío y Dios mío" (20,28), facilitada en toda época por la acción del Espíritu de la revelación interior en el discípulo, el cual comunica la noticia de la glorificación de Jesús (Jn 14,26; 16,13-15; 20,29).

Resumen.- En el contexto de la fiesta de las Tiendas (Jn 7-8), Jesús realiza varias declaraciones mesiánicas, de las que se estudian dos: El enviado de Dios (7,28s.) y la fuente de agua viva (7,37-39). En la primera, Jesús se apropia los textos referidos al profeta como Moisés en Deuteronomio y Números. Con ello se propone como el profeta escatológico y el Hijo que goza de plena intimidad con el Padre y revela exactamente su palabra y en este sentido, como el mesías, por la autoridad de la Escritura. Esta cristología culmina en la segunda declaración, apoyada en un probable derás de traspaso de prerrogativas divinas a Jesús: la oferta de la nueva alianza en el Espíritu y la exigencia de la fe.

Summary.- *On the background of Jewish Booths Festival (John 7-8), Jesus proclaims himself as messiah in several solemn statements. Two of them are studied in this paper: God's prophet (7:28-29) and Source of Living Waters (7:37-39). In the first one, Jesus proposes himself as the eschatological prophet and Son of God through midrashic appropriation of Old Testament texts related to the promised prophet like Moses (Dt and Num). This Christology reaches its peak in the second declaration, where Jesus offers the new Alliance in the Spirit and demands faith, which probably constitutes a derash/midrash: transfert of divines claims.*