

SIGNIFICADO CRISTOLÓGICO Y SOTERIOLÓGICO DE JN 11,25-27

MIGUEL RODRÍGUEZ-RUIZ
Facultad Teológica
Benediktbeuern

A mi madre. In Memoriam

Resumen

La confesión de Marta ("Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios que debía venir al mundo") marca el punto culminante de las fórmulas de fe en el contexto del ministerio de Jesús ante el mundo. Esta confesión, junto con la revelación de Jesús en Jn 11,25-26, constituye la cima cristológica del relato de la resurrección de Lázaro. No hay ninguna razón para hacer depender la cristología joánica de un hipotético dualismo gnóstico o gnostizante.

Summary

The confession of Martha ("I believe that you are the Messiah, the Son of God who was to come into the world") marks the climax of the formulas of faith in the ministry of Jesus before the world. This confession together with Jesus' revelation in John 11:25-26 is the christological summit of the story of the raising of Lazarus from death. There is no reason to make the Johannine christology depend on a hypothetical gnostic or gnostizir - dualism.

I. IMPORTANCIA DEL PASAJE

Los versículos más significativos del relato de la resurrección de Lázaro son los que se refieren a la revelación de Jesús y la confesión de Marta. En ellos se compendian los pensamientos teológicos más relevantes de la narración, en cuyo centro se encuentra el diálogo entre Jesús y

Marta¹. Aquí alcanza su cima el relato desde el punto de vista cristológico y soteriológico. Los vv. 25-27 nos dan asimismo la clave para comprender la intención tanto del evangelista como de su relato². Esta revelación de Jesús está preparada en la primera secuencia (vv. 1-6) por la afirmación de Jesús, algo enigmática, de que la enfermedad de Lázaro ha de servir para "la gloria de Dios" y la "glorificación del Hijo de Dios" (v. 4). El tema de la *δόξα* en relación con Dios y Jesús es fundamental en la cristología del cuarto evangelio (1,14; 12,41), *δόξα* que se manifiesta de modo especial en los signos milagrosos (2,11; 11,4) y tiene su culminación en "la hora" de Jesús (12,23.28; 13,31-32; 17,1.5.22.24); su *δόξα* está en relación con la filiación divina (1,14; 8,49-50.54; 11,4; 12,28; 14,13; 17,1.4-5.22-24). En la quinta o última secuencia (vv. 38-46), antes de realizar Jesús el portentoso milagro, vuelve a subrayar el evangelista el motivo de "ver la gloria de Dios" (v. 40) e introduce el otro tema básico de la cristología joánica: el "envío de Jesús al mundo por el Padre" (vv. 41-42). Ambos temas, "la gloria divina" y el "envío de Jesús al mundo por el Padre", se encuentran implícitos en la frase de Jesús: "Yo soy la resurrección y la vida"³. Estos aspectos teológicos de la revela-

¹ Aunque el diálogo ocupe una gran parte de Jn 11, se trata desde el punto de "crítica del género literario" (*Gattungskritik*) de un "relato de milagro" como es el caso también en Jn 9. Cf. la monografía de M. Rein, *Die Heilung des Blindgeborenen* (WUNT 2/73; Tübingen 1995) esp. 192-211.

² Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium II* (Freiburg 1971) 396; U. Busse, "Die Lazarusperikope", en A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics* (BETHL 101; Louvain 1992) 281-306 (en 301).

³ En las expresiones "Yo soy", cuyo predicado es un sustantivo dotado de connotaciones simbólicas (Jn 6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 11,25; 14,6; 15,1.5), aparecen unidos dos motivos cristológicos importantes del evangelio de san Juan: el origen divino de Jesús, que revela al Padre, y su envío al mundo con la oferta de la vida eterna, es decir, la cristología en que Jesús se revela como el Hijo de Dios, preexistente, y como el enviado del Padre con una misión concreta: cf. J. Becker, "Ich bin die Auferstehung und das Leben": *ThZ* 39 (1983) 138-151 (en 141); R. Schnackenburg, "Der Vater, der mich gesandt hat. Zur johanneischen Christologie", en C. Breytenbach / H. Paulsen (eds.), *Anfänge der Christologie*. Festschrift F. Hahn (Göttingen 1991) 275-291 (en 290). El conocimiento más profundo de la estructura del "enviado" ("Shaliah-Institut") y su aplicación a la cristología joánica de la misión se debe, sobre todo, al estudio de J. A. Bühner, *Der Gesandte und sein Weg* (WUNT 2/2; Tübingen 1977) 118-267. Acerca de la relación entre "doxa" y misión ("Sendung") de Jesús, cf. Y. Ibuki, "Die Doxa des Gesandten": *Annual of the Japanese Biblical Institute* 14 (1988) 38-81.

ción de Jesús junto con los títulos cristológicos de la confesión de Marta constituyen el eje del relato de la resurrección de Lázaro.

Los vv. 25-27 forman parte del diálogo entre Jesús y Marta (vv. 21-27) y pertenecen a la tercera secuencia, que estructuralmente ocupa el centro del relato: Llegada de Jesús a Betania y su encuentro con Marta (vv. 17-27)⁴. Marta inicia el diálogo, por así decir, a ras de tierra; considera a Jesús como un hombre piadoso, unido plenamente a Dios, o tal vez como un profeta que obtendrá de Dios todo lo que le pida (vv. 21-22), naturalmente menos resucitar a su hermano Lázaro, acción reservada a Dios, que resucitará a los muertos en el último día (cf. v. 24; además Hch 26,8; Rom 4,17). La fe de Marta no se diferencia hasta ahora grandemente de la de Nicodemo (3,1-2)⁵.

La promesa inesperada de Jesús —"tu hermano resucitará" (v. 23)— significa un reto para la confianza de Marta en Jesús; de momento, sin su revelación ulterior, no sería capaz de superarlo. Su aparente atisbo de que Jesús tuviera incluso poder sobre la muerte, resucitando a su hermano, como parecía insinuar la afirmación universal de Marta en el v. 22, se deshace como un espejismo, a juzgar por su limitación de la resurrección de los muertos al fin de los tiempos (v. 24). Sin el nuevo impulso revelador de Jesús, que da al discurso un giro inesperado (vv. 25-26), podría terminar —lógicamente— la conversación en el v. 24. Sin embargo, los versículos anteriores del diálogo no son superfluos para la revelación de Jesús (vv. 25-26). Ésta no parte de cero, sino que enlaza con los motivos formulados en la primera parte (vv. 21-24): la plena unión de Jesús y

⁴ Para la estructura del relato de la resurrección de Lázaro (11,1-46), cf. S. M. Fischbach, *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (FzB 69; Würzburg 1992) 239-244: pone el acento casi exclusivamente en la narración, descuidando la teología.

⁵ La afirmación de Marta en 11,22 se podría interpretar también en el contexto de la cristología joánica de la misión, según la cual Jesús en cuanto enviado del Padre actúa siempre en conformidad con la voluntad de Dios, y Dios escucha siempre sus peticiones (cf. 11,41-42). Chr. Hoegen-Rohls, *Der nachösterliche Johannes* (WUNT 2/84; Tübingen 1996) 263-264, interpreta la fe de Marta en 11,22 como fe postpascual. Ciertamente puede el lector cristiano comprender la afirmación de Marta en el contexto cristológico más profundo de la fe postpascual. Dentro de la lógica del relato de la resurrección de Lázaro, parece más congruente interpretar la fe de Marta en el nivel de las creencias judías, sobre todo si tenemos en cuenta que la creencia acerca de la resurrección de los muertos en el último día manifiesta la opinión judía de la época del NT. Rectamente, en cambio, J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/2; Gütersloh / Würzburg 1981) 358.

Dios, que encuentra su explicación en la filiación y envío de Jesús por el Padre, y el tema de la resurrección o de la vida en contra de la muerte, mostrándose así que la revelación de Jesús no es ajena a los anhelos más profundos del hombre, aunque, por otra parte, la diferencia entre las aspiraciones de Marta y la oferta de Jesús (vv. 22-23) es insalvable sin la revelación. Pero, una vez realizada ésta, resulta lógica y razonable la confesión de Marta: "Yo creo verdaderamente que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios que debía venir al mundo" (v. 27).

De forma general, nos preguntamos por la imagen cristológica que se contiene en los vv. 25-27 y que es interpretada de diversos modos en la exégesis actual, como veremos a continuación.

II. INTERPRETACIONES PROVOCATIVAS DE Jn 11,25-27 EN LA EXÉGESIS ACTUAL

Dado que el influjo de R. Bultmann se hace sentir en los exegetas posteriores, comenzamos exponiendo su opinión acerca del origen de los vv. 25-27. Según él, las palabras "Yo soy la resurrección y la vida", así como la invitación y la promesa (25b-26b), conservan aún el carácter gnóstico-dualista de la hipotética fuente "Dichos de revelación", de la que procederían. La pregunta de Jesús: "¿Crees esto?" (26c), así como todo el v. 27, provienen de la pluma del evangelista. Mientras la soteriología del evangelista (25b-26b) es aún gnóstica o, por lo menos, gnostizante, su cristología en el v. 27 es ortodoxa, es decir, antignóstica⁶.

Es evidente la existencia de aspectos cristológicos diferentes en los vv. 25-27: la cristología del evangelista no puede ser unimelódica. Lo importante es, sin violentar el texto, compaginar los diversos aspectos del modo más coherente. Por lo que respecta a la interpretación bultmanniana, hay

⁶ Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1968) 307-309, además 38-43; íd., *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 630; Tübingen 1977) 392-394: la diferencia entre el mito gnóstico y la encarnación del Hijo de Dios según el evangelista Juan consiste en que Jesús es una determinada persona histórica, si bien no debe ser entendida según el dogma calcedonense de dos naturalezas en una sola persona, pues el evangelista —según Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 213— "parodia los dogmas cristológicos". Cuando se habla, pues, de antignosticismo o antidocetismo en Bultmann, se quiere significar que el Verbo hecho carne es un *puro hombre* con la exigencia o autoridad de Dios mismo.

que subrayar que ni el carácter dualista gnostizante es tan convincente (25b-26b) ni se mantiene el evangelista — como habría que esperar — tan consecuente en su actitud antignóstica en el v. 27, pues el título "Hijo de Dios" en el cuarto evangelio puede implicar relaciones con la cristología de la preexistencia y del "descenso-ascenso"⁷.

G. Richter opina que el escrito del evangelista no es gnóstico ni gnostizante, aunque así fuera interpretado por los docetas contra los que reaccionaron el "redactor eclesiástico" con sus añadiduras antidocetas y el autor o autores de las cartas joánicas (1-2 Jn). Con respecto a los vv. 24-27, las diferencias teológicas surgen — según Richter — entre el "escrito base" y su profunda refundición por obra del evangelista, a la que el mismo

⁷ H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium* (AThANT 72; Zürich 1987) 21-137 (en 31-32.45), acusa a R. Bultmann de inconsecuencia, porque, por una parte, recalca el pensamiento de la encarnación del Logos y, por otra, lo anula al mismo tiempo; además, le reprocha que no asuma en su comprensión de la fe joánica el hecho del Jesús histórico y no desarrolle el carácter sacramental de la predicación de Cristo (que Bultmann mismo reconoce). Sobre las conexiones del título "Hijo de Dios" con las ideas de la preexistencia y cristología del "descenso-ascenso", que en la concepción de Bultmann provienen de la gnosis, cf. la nota siguiente. L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (WMANT 37; Neukirchen-Vluyn 1970) 233, nota 2, 283, 291, afirma con respecto a 11,25-26, siguiendo esencialmente a R. Bultmann, el carácter gnóstico de la salvación joánica: la salvación se realiza fuera del tiempo, a pesar de que el evangelista emplee imágenes temporales, en el encuentro con el Revelador; todas las expresiones que se refieren a un proceso individual o cosmológico son en Juan expresiones acerca del encuentro con el Revelador; por tanto, las fórmulas que hablan de una salvación escatológica-futura, o sea, postmundana, se refieren en Juan exclusivamente al encuentro con el Revelador. La cristología y soteriología joánicas se realizan dentro del marco del dualismo gnóstico ("preponderancia del dualismo joánico gnóstico"); el evangelio de Jn es para el no predestinado un enigma y lo entiende mal ("Missverständnis"). L. Schottroff afirma consecuentemente la realidad de Jesús y sus milagros a diferencia de Bultmann y, naturalmente, de E. Käsemann, acercándose en cuanto a la afirmación de las dos realidades a R. Schnackenburg, pero diferenciándose de éste en la interpretación gnóstica y dualista. Aplicando lo dicho a la confesión de Marta en el v. 27, obtenemos la siguiente interpretación de L. Schottroff: "La afirmación de que Jesús es 'Cristo', significa para Juan que Jesús es el Revelador que ha venido al mundo, el 'Hijo' (11,27 20,31)". L. Schottroff recalca la facilidad con que Juan suele dar un sentido gnóstico a los títulos de Cristo y aplicarlos al Revelador gnóstico; el Revelador es el Mesías judío, a quien sólo el creyente considera como tal, es decir, como el Salvador gnóstico. La refutación de las tesis de L. Schottroff no es fácil por lo consecuente de su argumentación, aunque hayan encontrado poca aceptación. Su crítica debe llevarse a cabo con una lectura muy atenta del libro y una exégesis muy rigurosa del cuarto evangelio. Cf. una crítica seria y profunda de las interpretaciones de L. Schottroff en H. Kohler, *o. c.*, 64-84.

Richter llama propiamente evangelio: al "escrito-base" pertenecen los vv. 21-24 con su escatología tradicional de la resurrección en el último día y el v. 27 (sin el título "Hijo de Dios", adición del evangelista) con su cristología rudimentaria, según la cual Jesús sería el "Mesías-Profeta" (1,29-34.45; 6,14; 7,31.52); los vv. 25-26 y el título "Hijo de Dios" ponen de manifiesto la cristología elevada del evangelista con los conceptos de la preexistencia, del "envío" y "descenso-ascenso" *.

Contra la teoría de G. Richter se pueden presentar varias objeciones:

a) La separación de estratos mediante la crítica literaria difícilmente puede llegar a resultados ciertos y seguros. ¿Con qué derecho se puede hablar de cristología y de fe con relación al Mesías-Profeta del "escrito-base"?

b) Mientras el "escrito-base" muestra, a juicio de Richter, una cristología de tono ebionita, en la que Jesús aparece como "Mesías-Profeta" y que cristalizó al ser expulsados los cristianos de la sinagoga, el mismo Richter confiesa que no sabe explicar cómo se llegó a la formulación de la cristología elevada del "Hijo de Dios"; piensa que debieron de producirse discusiones y conflictos que llevaron a una segunda escisión. La expresión "los judíos" se vuelve, por esta razón, ambivalente, pudiendo referirse a los judíos de la sinagoga o a los judeocristianos de la cristología elemental del "Mesías-Profeta".

c) La explicación de la formación de la cristología a base de reacciones puede servir para la expulsión de la sinagoga y la tercera escisión con ocasión de la herejía doceta dentro de la comunidad (1-2 Jn), pero la supuesta crisis virulenta que dio lugar a la cristología del "Hijo de Dios" no encuentra fundamento alguno dentro del cuarto evangelio. ¿Por qué utilizó el evangelista el "escrito-base" con cierto respeto, cuando lo más natural habría sido prescindir completamente de él?

Según M.-É. Boismard / A. Lamouille, el diálogo entre Marta y Jesús (vv. 21-27) consta de dos estratos literarios: vv. 21.23.24.25abc ("Jesús le respondió: Yo soy la resurrección y la vida. El que cree en mí"), 26cd ("no morirá jamás. ¿Crees tú esto?") y el v. 27 íntegro. Este primer estrato se debe a Juan II-B; los vv. 22.25de ("aunque haya muerto, vivi-

* Cf. G. Richter, "Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium", en J. Hainz (ed.), *Studien zum Johannesevangelium* (BU 13; Regensburg 1977) 346-382 (en 367-368); íd., "Bist du Elias?" (Joh 1,21), *ibid.*, 1-41; íd., "Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium", *ibid.*, 149-198; íd., "Zur Frage von Tradition und Redaktion in Joh 1,19-34", *ibid.*, 288-314; íd., "Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften", *ibid.*, 383-414.

rá") y 26ab ("y todo el que vive y cree en mí") fueron añadidos por Juan III en una etapa posterior. El primer estrato muestra la superación de la esperanza tradicional judía en la resurrección al final de los tiempos (Documento C y Juan II-A), siendo reemplazada por la idea platónica de la supervivencia del alma, independientemente del cuerpo, después de la muerte (Juan II-B). Por supuesto, según esta interpretación, la expresión "no morirá jamás" adquiere un significado metafórico. Esta promesa de inmortalidad se hace realidad por la fe en Jesús. Más tarde, en otra situación, el redactor (Juan III) quiso armonizar la idea joánica de resurrección con la del resto del cristianismo de su tiempo, recuperando discretamente la idea tradicional de resurrección del Documento C y Juan II-A⁹.

Mientras G. Richter no sabía explicar cómo se produjo la escatología presente, que tiene su realización ya ahora por la fe en Cristo, M.-É. Boismard / A. Lamouille encuentran la razón en el influjo de la filosofía griega. Precisamente aquí tenemos uno de los puntos discutibles de su teoría¹⁰. Por otra parte, la distinción entre Juan II-B y Juan III en 11,21-27 resulta artificial si no se quiere introducir el componente gnóstico en la concepción teológica de Juan II-B, con la lógica consecuencia de que la imagen del evangelista aparezca completamente incompatible con la idea de la resurrección futura¹¹.

J. Becker acusa de modo especial el influjo de R. Bultmann, L. Schottroff y W. Langbrandtner en su interpretación del evangelio de san Juan¹². El evangelista, a quien se deben los vv. 25-27, ha formulado la revelación de Jesús sirviéndose de la fórmula de presentación "Yo soy la resurrección y la vida", desarrollándola en una doble invitación y promesa, conforme a su visión cosmológica y dualista de la realidad. Los vv. 25-26 manifiestan, por una parte, la estructura del mensajero o enviado; por otra, muestran un carácter gnostizante. A juicio de Becker, la frase "Yo soy la resurrección y la vida" no es original, a diferencia de 6,35,

⁹ Cf. M.-É. Boismard / A. Lamouille, *L'Évangile de Jean* (Paris 1977) 289-290.

¹⁰ Cf. J. Wagner, *Auferstehung und Leben* (BU 19; Regensburg 1988) 224-226.

¹¹ Para una crítica valoración de la teoría de Boismard / Lamouille, cf. D. Muñoz León, "Las fuentes y estadios de composición del cuarto Evangelio según Boismard-Lamouille": *EstBib* 38 (1979/80) 57-96.

¹² W. Langbrandtner, *Weltferner Gott oder Gott der Liebe* (BET 6; Frankfurt a. M. / Bern / Las Vegas 1977) espec. 84-121.

8,12 y 14,6, que probablemente se remontan a profetas de la comunidad, mientras que el v. 25b ha sido formulado por el evangelista mismo con vistas al relato de la resurrección de Lázaro. El evangelista trata de corregir tanto la esperanza de Marta en la resurrección de los muertos al final de los tiempos —contraponiendo la resurrección joánica en el "ahora" (escatología presente, realizada)— como su fe elemental en Jesús (vv. 21-22.24), conduciéndola a la fe plena (cf. v. 27; 20,31). Marta figura aquí como representante del discípulo de Jesús, que debe superar su fe rudimentaria si quiere llegar a ser una cristiana auténtica. J. Becker trata asimismo de dar una solución a la discrepancia entre la revelación de Jesús y fe de Marta y el resto del relato que refiere el milagro de la resurrección de Lázaro, dificultad que ya notaron exegetas anteriores (Wellhausen, Bultmann) (cf. vv. 25-27 y 38-44). J. Becker, a diferencia de Wellhausen y Bultmann, no llega a considerar el milagro como superfluo; según él, sirve de ilustración de la revelación de Jesús¹³.

No es ésta la ocasión de discutir de forma detallada la interpretación a que J. Becker somete el evangelio según Juan. Su aplicación de la estructura del mensajero o enviado —estudiada por J. A. Bühner— a los vv. 25-26 es acertada. Sin embargo, resulta molesta la preponderancia que da Becker al dualismo en relación con la cristología joánica, ya que ésta se convierte en una resultante de aquél y viene a ser puramente funcional, de modo que carece de sentido la frase "quién es Jesús". La cristología y la soteriología del evangelio de Juan quedan así reducidas a una mera teología de la palabra¹⁴.

De ingeniosa pero sumamente cuestionable se puede calificar la tesis de A. Stimpfle, según la cual el evangelista, con su táctica del equívoco ("Missverständnis"), que aplicaría a todo el cuarto evangelio, trata de discernir a los verdaderamente elegidos de los no elegidos dentro de la comunidad: la recta comprensión de la cristología joánica demuestra que

¹³ Cf. J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (OTK 4/2; Gütersloh / Würzburg 1981) 357-363; además, íd., *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/1; Gütersloh / Würzburg 1979, ²1985) 207-210: excursus acerca de las expresiones "Yo soy". J. Becker, *o. c.*, 147-148 (cf. *supra* nota 3), critica algunos puntos del esquema del enviado de J. A. Bühner: la comunicación no se realiza en Juan de modo horizontal, sino vertical; una descripción del camino del mensajero no tiene interés: todo el esquema del mensajero se concentra en la autopresentación de Jesús, pues él mismo es el camino.

¹⁴ Para una crítica más detallada, cf. H. Kohler, *o. c.*, 114-124.

un miembro pertenece al grupo de los predestinados, mientras que el que cae en la trampa del equívoco demuestra que no pertenece al grupo de los elegidos. Personajes ficticios, como Nicodemo, Marta y otros, sirven de ejemplo para desenmascarar la fe de los cristianos de la comunidad de Juan: los que se quedan atascados en la fe rudimentaria (judeocristiana, la fe en un Jesús Profeta o Mesías), como es el caso de Marta en los vv. 21-22.24.27, no son de los predestinados. A. Stimpfle entiende la predestinación en sentido determinista, gnóstico, y supone que el evangelio de Juan es completamente gnóstico. Sin embargo, la confesión de Marta es perfectamente interpretable en el sentido de la fe joánica (cf. 20,31), pero su formulación con términos tradicionales puede desorientar al lector u oyente, con lo cual éste demuestra que pertenece al grupo de los réprobos. A pesar de la revelación de los vv. 25-26, Marta no ha sido capaz de dar el salto de su fe tradicional mesiánica a la plena fe reclamada por el Jesús joánico. Esta fe imperfecta de Marta aparece no en la formulación del v. 27, sino en el uso del perfecto *πεπίστευκα*, que A. Stimpfle interpreta del modo siguiente: Marta "continúa creyendo lo que *ya ha creído hasta ahora*". La frase concesiva "aunque haya muerto" (*καὶν ὀποθάνῃ*) sería, además, según Stimpfle, una adición del evangelista para aplicar los vv. 25-26, de origen gnóstico, a la situación de la comunidad del discípulo amado, oculto aquí bajo el nombre ficticio de Lázaro, cuya desaparición lamenta con aflicción y tristeza (cf. 11,3.5; 21,20-23). El evangelista querría ayudarla a superar el impacto causado por ese suceso tan trascendental, haciéndola reflexionar sobre la irrealidad e inexistencia de la muerte para el que cree en Cristo (cf. 1 Tes 4,13-18: una situación análoga)¹⁵.

F. Moloney se ha dejado llevar por la explicación equivocada de Stimpfle sobre el perfecto *πεπίστευκα* y ha tratado de modificar la imagen tradicional de Marta como la discípula ideal de Jesús, mejor cristiana que su hermana María. En su respuesta de fe, Marta ha quedado anclada en su fe judía acerca del Mesías: "Marta llegó a la fe en Jesús hace algún tiempo (*πεπίστευκα*) y mantiene esa fe. Esto sugiere al lector que la revelación de Jesús en los vv. 25-26 no ha cambiado su modo de ver a Jesús ni su fe en él"¹⁶.

¹⁵ Cf. A. Stimpfle, *Blinde sehen* (BZNW 57; Berlin / New York 1990) 109-119 (en 119).

¹⁶ Cf. F. Moloney, "The Faith of Martha and Mary. A Narrative Approach to John

La explicación de F. Moloney acerca del perfecto griego es inexacta. Según F. Rodríguez Adrados, "el perfecto indica estado del sujeto o situación del sujeto en el presente ... El grado de referencia al origen pasado de este estado o situación, el matiz de intensidad o iteración, son rasgos secundarios, contextuales y muy sometidos a la interpretación particular"¹⁷. En el mismo sentido se expresó ya antes K. L. McKay, que había estudiado el perfecto en el Nuevo Testamento. Según él, εὐρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (Jn 1,41) se traduce "hemos encontrado al Mesías", lo que implica "estamos en una situación de revelároslo"; en 6,69, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, una confesión análoga a la de Marta, McKay traduce "hemos creído y sabemos que tú eres...", advirtiendo que, en vez de ἐγνώκαμεν, el evangelista habría podido escribir οἶδαμεν, que carece de referencia al pasado e implica la simple posesión de conocimiento; ese aspecto de ἐγνώκαμεν habría podido ser deducido del estado de fe adquirida en πεπιστεύκαμεν¹⁸. Es, por tanto, erróneo poner el acento en el *pasado* de πεπίστευκα, y más aún subrayar su aspecto de aoristo, pretendiendo poner la acción lo más lejos posible a fin de referir la acción de creer de Marta no a la revelación presente de Jesús (vv. 25-26), sino a un momento anterior de la vida de Marta. Ya hace casi un siglo, E. A. Abbott estudió los diversos matices del perfecto joánico. En Jn 11,27 traduce así: "I perfectly believe (πεπίστευκα) that thou art the Christ"¹⁹. De lo dicho podemos inferir que la traducción "Yo creo en verdad o firmemente" (πεπίστευκα)

11,17-40": *Biblica* 75 (1994) 471-493 (en 477); Chr. Welck, *Erzählte Zeichen* (WUNT 2/69; Tübingen 1994) 218-219, opina lo mismo que Moloney.

¹⁷ F. Rodríguez Adrados, *Nueva sintaxis del griego antiguo* (Madrid 1990) 460-469 (en 464); H. W. Smyth, *Greek Grammar* (Cambridge, MA, 1984) 434-435; Laura Tusa Massaro, *Sintassi del greco antico* (Palermo 1993) 133-135.

¹⁸ Cf. K. L. McKay, "On the Perfect and other Aspects in New Testament Greek": *NT* 23 (1981) 289-329 (en 296-302.309-314).

¹⁹ Cf. E. A. Abbott, *Johannine Grammar* (London 1906) 344-345. Sobre ese aspecto del perfecto griego llaman también la atención Blass / Debrunner / Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (Göttingen 1976) § 340: "El perfecto es más subjetivo que el aoristo; por eso los oradores lo emplean más frecuentemente que los historiadores. En Juan es más frecuente que en los sinópticos por su estilo solemne, enfático"; en el mismo sentido M. Zerwick, *Graecitas Biblica* (Romae 1966) § 286 ("Pro dignitate argumenti perfectum interdum magna vis inest").

es exacta y se refiere a la fe perfecta de Marta, que corresponde a la revelación de Jesús en los vv. 25-26²⁰.

III. JESÚS ES LA RESURRECCIÓN Y LA VIDA EN CUANTO ENVIADO DEL PADRE (vv. 25-26)

1. La fórmula de presentación "Yo soy la resurrección y la vida"

a) Conexiones contextuales.

La revelación de Jesús (vv. 25-26), aunque parece desligada de nociones y aspiraciones humanas, no deja de contener una respuesta a las creencias mesiánicas y anhelos de vida indestructible de Marta, representante de toda persona religiosa preocupada por su existencia. Muy apresuradamente ha tratado Marta de responder a esa pregunta existencial, expresando sus esperanzas de resurrección futura, desconectando a Jesús de la realización escatológica. Sus ideas sobre el significado de Jesús y las aspiraciones de vida indestructible van a ser sometidas inmediatamente a una revisión radical, a la vez que se abrirán a horizontes insospechados. Marta no necesita esperar a la resurrección al final de los tiempos; delante de ella tiene a la Resurrección y la Vida mismas, a Jesús, el enviado del Padre²¹.

b) Análisis de la fórmula.

La revelación de Jesús con la fórmula "Yo soy la resurrección y la vida" muestra la misma estructura que expresiones parecidas del evangelio de Juan (6,35.41.48.51; 8,12; 10,7.9.11.14; 14,6; 15,1.5). A la fórmula "Yo soy", seguida de un predicado cargado de connotaciones simbólicas, sigue en las fórmulas de carácter más original la *invitación* a la fe y una *promesa* que se relaciona frecuentemente con la "vida" que da Jesús

²⁰ Cf. R. Bultmann, *Das Evangelium...*, 308, nota 8: "Es incomprendible cómo algunos exegetas pueden afirmar que Marta no ha entendido a Jesús debidamente. Dibelius (FS Deissmann 185) tiene razón al asegurar que el v. 27 es la confesión de la comunidad".

²¹ Cf. B. Schwank, *Evangelium nach Johannes* (St. Ottilien 1996) 304.

(5,35.48.51; 8,12; 10,7-10; 14,6) o también con la "luz" (8,12; cf. 9,5), con la salvación (10,7.9), con la experiencia del "amor" de Jesús y del Padre (10,11.14), con la "verdad" y el "camino" hacia él (14,6) y con la "permanencia" en Jesús y el fruto apostólico (15,1.5). La fórmula "Yo soy la resurrección y la vida" (11,25) dice relación a la vida indestructible y a la superación de la muerte en todo su alcance. Al que acepte a Jesús como la Resurrección y la Vida se le promete la participación en ellas.

Las fórmulas joánicas "Yo soy" encierran una gran densidad cristológica. Desde un punto de vista formal, se pueden clasificar cómo "fórmulas de presentación"; al mismo tiempo contienen aspectos de las "fórmulas de calificación" y "reconocimiento antitético", el cual excluye la competencia de rivales religiosos. Con la fórmula de presentación "Yo soy", Jesús afirma ser el enviado del Padre, investido de plenos poderes divinos, con quien nadie se puede igualar (cf. Is 45,5: "Yo soy Yahvé, y no hay otro; no hay dios fuera de mí")²².

En las fórmulas cristológicas "Yo soy" hay que distinguir entre la estructura cultural, tomada de la institución del mensajero, y los componentes histórico-tradicionales, así como ciertos influjos histórico-religiosos. Bultmann consideró la estructura del mensajero como algo vinculado esencialmente al mito gnóstico. Mérito de J. A. Bühner es haber logrado demostrar que esta estructura no se puede reducir a la gnosis. La institución del mensajero sirvió en la más remota antigüedad, cuyas huellas quedan en todas las culturas antiguas, de medio de comunicación social, como diríamos hoy. El enviado comenzaba por presentarse como embajador plenipotenciario de su rey y señor, que le enviaba con una misión concreta y en cuyo interés debía realizarla, estando obligado a volver para

²² Cf. R. Schnackenburg, *o. c.*, 59-70 (cf. *supra* nota 2). R. Bultmann, *o. c.*, 167, nota 2, califica, en cambio, las "fórmulas 'Yo soy', seguidas de predicado con connotaciones simbólicas, de "formulas de reconocimiento", lo cual se ajusta bien a su filosofía: el hombre tiene ya un barrunto de verdad, vida, resurrección, etc., pero no sabe quién encarna esas realidades; éstas forman el sujeto de la frase, mientras que el "Yo" de Jesús es el predicado al tener lugar la revelación: "la Verdad" soy "Yo". En la revelación del "Yo" del Salvador reconoce el hombre la "Verdad", de la cual tenía ya un presentimiento. Esa explicación de Bultmann no tiene en cuenta, entre otros aspectos, la "institución del enviado", de la que luego hablaremos. J. Becker, *Das Evangelium...* I, 207-210; *íd.*, "Ich bin die Auferstehung...", *o. c.*, 141-148 (cf. *supra* nota 3), no sigue la explicación de Bultmann, sino la nueva tesis de J. A. Bühner; se trata de fórmulas de "presentación de sí mismo", no de reconocimiento, como pretende Bultmann.

dar cuenta de su gestión. Tal institución es evidente en el judaísmo como medio de mantener relaciones con las comunidades de la diáspora. La embajada de los judíos de Jerusalén a Juan refleja esa práctica (Jn 1,19-28)²³. Bühner ve en la tradición mosaica y profética vestigios de la institución del enviado: la subida de Moisés al monte para recibir de Dios su misión, el descenso al pueblo para volver a subir y dar cuenta a Dios de la realización del encargo, así como la misión profética, fueron explicados por los rabinos según la trayectoria del mensajero²⁴.

Las expresiones acerca del enviado en el evangelio de san Juan encuentran semejanzas en textos del Nuevo Testamento. El señor de la viña envía primero a sus siervos, que representan a los profetas, a los que Israel no quiere escuchar (Jr 7,27-28); finalmente, envía a su "hijo querido", que sufre la misma suerte que los profetas, según la interpretación deuteronomística (cf. Mc 12,1-12; Lc 13,34). El envío del Siervo (παῖς) en Hch 3,26, identificado con el Profeta de los tiempos finales (Hch 3,22-23), es muy semejante al envío del "Hijo" (Mc 12,6) y recuerda al lector la expresión joánica (y paulina) del "Hijo" enviado por el Padre²⁵. Es posible también que en la estructura joánica del enviado haya influido la institución judía del *shaliah* con ocasión de las discusiones entra la comunidad de Juan y la sinagoga. La legitimización de Jesús como enviado del Padre tiene mucha importancia en la discusión joánica de Jesús con los representantes de la sinagoga²⁶. Esto podría indicar que la institución judía del enviado ha influido en la estructura de la cristología joánica del enviado, sobre todo desarrollando la estructura ya existente en la tradición del Nuevo Testamento.

Después de estas explicaciones podemos comprender mejor el sentido de las fórmulas joánicas "Yo soy" seguidas de un predicado. Con estas

²³ J. A. Bühner, *o. c.*, 74-47, 118-267. J. Becker, "Ich bin die Auferstehung...", *a. c.*, 142-148; M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos* (NA 20; Münster 1988) 377-380; R. Schnackenburg, "Zur johanneischen Christologie", *a. c.*, 278-283 (cf. nota 3), han aceptado las tesis de J. A. Bühner en sus aspectos histórico-culturales; otras conclusiones, sobre todo las aplicaciones apocalípticas a la concepción joánica del "Hijo del hombre", son rechazadas por R. Schnackenburg (*ibid.*, 281).

²⁴ Cf. J. A. Bühner, *o. c.*, 270-315.

²⁵ Cf. R. Schnackenburg, "Zur johanneischen Christologie", *a. c.*, 282-283 (cf. *supra* nota 3).

²⁶ Cf. J. P. Miranda, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium* (SBS 87; Stuttgart 1977) 71-80.

expresiones se presenta Jesús como el representante del Padre, con plenos poderes divinos: Jesús, como el enviado, encarna realidades divinas: el alimento por excelencia, *κατ' ἐξοχήν* (6,35.51.57-58), la luz (o sea, la revelación divina, 8,12), la orientación verdadera (10,7.9), la entrega sin límites (10,11.14), la dirección, la verdad y la vida (14,6) y el punto de relación personal incommovible y dinámico a la vez. Jesús no sólo posee estas realidades divinas, sino que se identifica esencialmente con ellas: Jesús es la Vida misma, Jesús encarna la Resurrección misma ²⁷.

En el relato de la curación del hijo del funcionario real se repite por tres veces la frase "tu hijo vive" (ὁ υἱὸς / παῖς ... ζῆ) (4,50.51.53). El verbo "vivir" (ζῆν) implica aquí más que la salud corporal. En el discurso que sigue a la curación del paralítico, Jesús se revela como "el Hijo enviado" que ha recibido del Padre el poder divino de dar la vida a los muertos (5,24-26). Con la resurrección de Lázaro, la revelación de Jesús alcanza, por medio de signos milagrosos, su punto culminante. Justamente la frase "Yo soy la resurrección y la vida" quiere interpretar de antemano el significado de la siguiente acción milagrosa de Jesús. La palabra "resurrección" dice aquí relación al contexto, siendo la frase "Yo soy la resurrección" una creación propia del evangelista ²⁸. El sintagma "y la vida" falta en algunos manuscritos, pero pertenece, sin duda alguna, al texto original del evangelio; sirve para explicar "la resurrección" ²⁹. Combinaciones parecidas encontramos en otros pasajes del cuarto evangelio: "el pan de vida" (6,35.48); "el camino, la verdad y la vida" (14,6). El sintagma "y la vida", así como las dos siguientes frases con su doble invitación a creer y su doble promesa, indican que la revelación de Jesús

²⁷ En contra de R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, o. c., 307, según el cual "resurrección" y "vida" no caracterizan la esencia o la acción del "yo", sino su dádiva o su significación. J. Becker, *Das Evangelium*, o. c., II, 359, interpreta "Yo soy la resurrección y la vida" no en sentido ontológico, sino sólo funcional.

²⁸ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, o. c., II, 60, considera probable que la expresión "Yo soy la resurrección" haya sido formulada a la vista de la teología joánica. Más decididamente a favor de su creación por el evangelista se muestra J. Becker, *Das Evangelium*, o. c., I, 207-208; II, 359. S. Schulz, *Komposition und Herkunft der johanneischen Reden* (Stuttgart 1960) 107-108, ha podido demostrar que, si bien "Yo soy la vida" aparece frecuentemente en los escritos mandeos (siglo V d. C.), en estos textos no se encuentra la expresión "Yo soy la resurrección".

²⁹ Falta en P⁴⁵ & sy⁴; Cipr Orig. Tanto el testimonio abrumador de la mayoría de la tradición manuscrita como el contenido de los vv. 25b-26b son una prueba convincente de que *καὶ ἡ ζωὴ* pertenece al texto original; cf. A. Stimpfle, o. c., 109.

"Yo soy la resurrección" no se refiere únicamente al milagro de la resurrección de Lázaro, sino que tiene un alcance más amplio y profundo, puesto que significa la superación de la muerte en todos sus aspectos, no sólo en cuanto muerte física, sino como pecado o separación de Dios, y, sobre todo, la participación en la vida plena en Jesús por la fe en él³⁰. En el contexto del relato, las palabras "Yo soy la resurrección y la vida" significan que Jesús quiere remediar la necesidad presente de Marta (v. 40: "si crees, verás la gloria de Dios"), pero esas palabras se dirigen a todos los que quieran creer.

La materialidad del milagro de la resurrección de Lázaro, como sucede también en los otros signos joánicos, es recalcada por el evangelista, quien, en el caso de que se haya servido de una colección de milagros, no la ha reducido, sino que ha acentuado y desarrollado su valor simbólico en favor de su cristología y soteriología. Podemos, pues, hablar de una doble intención inherente al signo de la resurrección de Lázaro, como en los demás signos joánicos, y no podemos calificarlo de superfluo, carente de sentido o pura ilustración³¹. Aparece claro, pues, que el signo joánico de Jn 11 está en consonancia no sólo con la fórmula de revelación "Yo soy", sino también con la cristología y soteriología joánicas del prólogo (1,14).

³⁰ Cf. J. Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46* (Stuttgart 1985) 67.

³¹ L. Schottroff, *o. c.*, 254-267 (en 261) (cf. nota 7), subraya la realidad de los signos joánicos, distinguiendo dos clases de fe y dos modos de contemplar el milagro, los cuales, a causa del dualismo gnóstico sostenido por la autora, aparecen separados y aislados entre sí. J. Wellhausen, *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908) 51, opinó que el milagro de la resurrección de Lázaro resulta superfluo después de la revelación de Jesús en los vv. 25-26. R. Bultmann, *Das Evangelium*, *o. c.*, 301, matiza el juicio de Wellhausen, considerándolo acertado desde el punto de vista de la historia del milagro, pero no del evangelista, quien quiere señalar el doble comportamiento posible frente al signo milagroso. A Bultmann le interesa el aspecto existencial de la fe, menospreciando la realidad del milagro, así como su interpretación gnostizante, aunque haya recalcado al principio de su comentario la actitud antignóstica del evangelista (cf. su exégesis acerca de 1,14). Para J. Becker, *Das Evangelium*, *o. c.*, II, 361-362, el milagro de la resurrección de Lázaro tiene sólo valor ilustrativo: el evangelista no rechaza ni critica los milagros; más bien trata de ilustrar la revelación de Jesús en los vv. 25-26 con el milagro. En el fondo, J. Becker reduce la teología del evangelista (no de la redacción eclesiástica) a una teología de la palabra. La opinión de J. Becker ha sido criticada por H. Kohler, *o. c.*, 123-124 (cf. nota 7).

2. *Invitación a la fe y promesa (vv. 25c-26)*

A la fórmula de presentación "Yo soy la resurrección y la vida" siguen dos dichos de revelación que muestran la misma estructura: *invitación* a creer y *promesa* de la vida o de no morir jamás. Ambos dichos presentan respectivamente dos sintagmas adicionales, que a los exegetas críticos les resultan sospechosos: "aunque haya muerto" (κἄν ἀποθάνῃ) y "todo el que esté vivo" (καὶ πᾶς ὁ ζῶν). La oración condicional eventual, con sentido concesivo, κἄν ἀποθάνῃ, admite que el creyente puede morir, pero que, no obstante, vivirá. El aspecto del participio sustantivado ὁ πιστεύων se refiere al discípulo que sigue creyendo, mientras que κἄν ἀποθάνῃ expresa una acción instantánea, como es el morir; el futuro del creyente no es la muerte, sino la vida (ζήσεται).

Evidentemente, el evangelista no podía formar con ἀποθνήσκω un segundo participio, como es el caso en el v. 26 con ὁ ζῶν, ni conseguir un paralelismo perfecto, como en 6,35cd, pues el verbo ἀποθνήσκω no se presta para ello en 11,25-26: un tal participio presente sería absurdo en este lugar, y un participio aoristo es incompatible porque el que ha muerto está ya en posesión de la visión (17,24), o bien porque limitaría la promesa de Jesús a los que han muerto. La oración concesiva es, por otra parte, necesaria para conectar la revelación de Jesús en el v. 25 con el relato de la resurrección de Lázaro. El evangelista ha formulado el v. 25c correctamente: el punto de partida es la perseverancia en la fe en Jesús, el evento de la muerte no puede impedir el futuro de seguir viviendo con la vida plena. El v. 26 forma con los términos del v. 25 ζῆν y ἀποθανεῖν una nueva frase que subraya, no la vida eterna (v. 25c), sino la inmortalidad de aquel que está vivo y sigue creyendo en Jesús. Tanto en el v. 25c como en el v. 26 se supone la resurrección del creyente, que se interpreta con la noción de vida, que no es ni griega ni gnóstica, sino joánica³².

Los autores se esfuerzan por esclarecer si los vv. 25c.26 expresan una gradación conceptual o si sólo repiten el mismo pensamiento de forma positiva y negativa³³. Sin duda alguna, el punto de partida en ambos

³² Cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, o. c., II, 434-445: excursu sobre el concepto de vida en el evangelio de Juan.

³³ R. Schnackenburg, o. c., 415, caracteriza la disposición de los dichos como paralelismo sinónimo: giran en torno a la vida, pero de tal modo que la segunda parte muestra un grado mayor de intensidad al excluir absolutamente, de la vida prometida

versículos es la vida presente del creyente, ya que se habla de la fe del discípulo; el participio ὃ ζῶν ("el que esté vivo") se refiere, por su cercanía y oposición al sintagma "aunque haya muerto" (καὶν ἄποθόνῃ), a la vida presente, la cual, por su unión con Cristo mediante la fe, ya lleva en sí el germen de la resurrección futura. Los dos dichos de Jesús quieren contraponer la resurrección y la vida eterna encarnadas en Cristo a la vida humana, puramente natural, e indicar que la fe en Jesús supera la muerte corporal³⁴.

La revelación de Jesús termina con la pregunta a Marta, que implica una invitación a creer: "¿Crees esto?" Es la única vez, junto con 3,13 (cf. 1 Jn 4,16), en que πιστεύω aparece en el cuarto evangelio con un acusativo de objeto. En las confesiones de fe del cuarto evangelio se encuentra frecuentemente πιστεύω rigiendo una oración con ὅτι (6,69; 8,24; 11,27.42; 13,19; 14,10.11; 16,27.30; 17,8.21; 20,31). En ambos casos se supone que la fe no es sólo una relación personal (πιστεύω εἰς τινα: p. ej. 2,12), un acto espiritual y libre que exige Jesús de sus oyentes (p. ej. 5,44; 6,6; 14,29; 19,35) y se funda en la autoridad de Dios (5,24), de Jesús (8,45.46; 14,11) o en el testimonio de la Escritura o palabra de Jesús (2,22) o de sus obras (10,38; 14,11), sino que dice relación a un contenido objetivo que significa lo que la persona de Jesús representa para el creyente³⁵. De la comprensión de la importancia de la persona de Jesús se deriva la obligación de comprometerse de una vez para siempre con él en cuanto enviado del Padre; ese compromiso o estrecha relación con Jesucristo se expresa en los vv. 25-26 con el sintagma πιστεύειν εἰς ἐμέ, "creer en mí". La fe cristiana no obtiene su fuerza de sí misma en cuanto acto personal, sino de su relación o unión con Cristo.

por Jesús, la muerte; J. Kremer, *o. c.*, 68 (cf. nota 30), observa un paralelismo sinónimo, pero de tal modo que el v. 25c se refiere a la resurrección, mientras que el v. 26a se refiere a la vida. R. Bultmann, *Das Evangelium*, *o. c.*, 307, y C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (London²1978) 396, opinan que en ambos dichos se dice lo mismo de forma positiva y negativa.

³⁴ Cf. B. Schwank, *o. c.*, 305.

³⁵ Cf. R. Schnackenburg, *o. c.*, 416.

IV. LA CONFESIÓN DE MARTA: "TÚ ERES EL CRISTO, EL HIJO DE DIOS QUE DEBÍA VENIR AL MUNDO" (V. 27)

1. *Fe incondicional de Marta: "Sí, Señor (creo)"*

Al evangelista le interesa sólo lo que Marta dice (λέγει), su respuesta; por eso ni siquiera la menciona por su nombre (cf. con 20,15-17) ni pone conjunción alguna. Lo verdaderamente importante es la fe incondicional de Marta: "Sí, Señor (creo)". A la fe pertenece la seguridad y certeza del "sí, Señor". Dado el contexto de la confesión de fe de Marta, que representa la fe de la comunidad cristiana, la expresión "Señor" (κύριε) es algo más que una fórmula de cortesía: implica el reconocimiento de Jesús como el *Kyrios* de la Iglesia. "Sí, señor" es una breve confesión de fe que va a ser explicitada en la fórmula que sigue a continuación.

2. *La fe de Marta en cuanto fe de la Iglesia*

a) "Yo creo" (πεπίστευκα).

Marta comienza su acto de fe no con οἶδα (cf. vv. 22,24: "yo sé, estoy convencido"), sino con "yo creo" o, para expresar justamente el aspecto verbal de perfecto, "yo creo firme o verdaderamente"³⁶. Las fórmulas de fe del cuarto evangelio, pronunciadas por personajes representativos de la comunidad o por los discípulos en común, vienen introducidas por πεπίστευκα / πεπιστεύκαμεν (11,27; 6,69; 16,27) o por formas de presente (14,10.11; 16,30b; 20,31), aoristo (17,8); las formas del presente de subjuntivo expresan el deseo de que el mundo llegue a creer en Jesús o se convierta (8,24; 17,21)³⁷. En estos casos se trata de la verdadera fe de los discípulos de Jesús o se pide la fe para los que no creen aún. Es evidente que la fe profesada por Marta en el v. 27 es la auténtica fe cristiana profesada por la Iglesia joánica, idéntica a la fe del resto del Nuevo Testamento.

³⁶ Cf. notas 17, 18 y 19.

³⁷ Cf. M. Rodríguez-Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie* (FzB 55; Würzburg 1987) 42-48, 157-158, 231-254.

En cambio, cuando algún personaje como Nicodemo (3,2), la samaritana (4,25), incluso el ciego de nacimiento antes de llegar a la fe plena en el encuentro con Jesús (9,31) o Marta al principio del diálogo con Jesús (11,22.24), manifiesta su convicción acerca de Jesús, son presentados esos actos de fe imperfecta con οἶδα u οἶδαμεν ("estoy convencido, sé; estamos convencidos, sabemos"). Con οἶδα / οἶδαμεν se expresa en estos y otros lugares (cf. 9,24.29, etc.) un "conocimiento intuitivo o seguro", que puede implicar una convicción verdadera o falsa³⁸. Dado que el acto de fe implica un saber (οἶδα) y conocer (γινώσκω) puede combinarse πιστεύω con οἶδα o γινώσκω para destacar diversos matices del acto de fe (cf. 4,42; 6,69; 16,27.30; 17,8). El uso de las formas del perfecto de πιστεύω y γινώσκω es una particularidad del cuarto evangelista: el perfecto de πιστεύω aparece en 3,18; 6,69; 8,31; 11,27; 16,27; 20,29; el perfecto de γινώσκω en 6,69; 8,52.55; 14,9; 17,7. Podemos describir su significado así: hemos llegado al estado de creer en Cristo y de conocerle; hemos conocido la verdad y permanecemos aferrados a ella³⁹. Marta quiere decir con el perfecto πεπίστευκα: "He encontrado la fe y permanezco asida a ella". Su acto de fe y situación de creyente a la que ha llegado son firmes y auténticamente cristianos; no han sido motivados por un signo milagroso (cf. 2,11; 4,52-53; 7,31), sino por la palabra reveladora de Jesús.

El evangelista no se interesa por la biografía puramente personal de Marta, sino por los rasgos fundamentales y característicos de una mujer judía que sirve de modelo, sobre todo, a otras mujeres de la comunidad joánica para dar el salto de la fe tradicional judía en el Mesías a la fe cristiana cabal en Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, de modo distinto a como lo dan la samaritana, María o la Magdalena⁴⁰. La fe de Marta, aunque formulada con expresiones tradicionales, es plenamente cristiana, como el artículo de fe con que el evangelista concluye su evangelio

³⁸ Cf. A. Horstmann: EWNT II, 1207.

³⁹ Cf. C. K. Barrett, *o. c.*, 306.

⁴⁰ R. E. Brown, "Roles of Women in the Fourth Gospel": *TS* 36 (1975) 688-699 (en 690-695); R. F. Collins, "The Representative Figures of the Fourth Gospel": *DR* 94/95 (1976-1977) 26-46, 118-132, 287-291 (en 37-40, 45-46); T. K. Seim, "Roles of Women in the Gospel of John", en L. Hartman / B. Olsson (ed.), *Aspects on the Johannine Literatur* (Uppsala 1987) 56-73 (en 72); I. R. Kitzberger, "Mary of Bethany and Mary of Magdala. Two Female Characters in the Johannine Passion Narrative. A Feminist, Narrative-Critical Reader-Response": *NTS* (1995) 564-586 (en 574-578).

(20,31), si bien faltan los rasgos joánicos de otros lugares de este evangelio. La presencia de rasgos tradicionales es un indicio de la voluntad del evangelista por atenerse a la fe común de las demás iglesias cristianas⁴¹.

b) "Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios que ha venido al mundo".

La figura del Mesías es presentada en el evangelio de san Juan como el personaje concreto al que se dirigen las esperanzas del hombre del Antiguo Testamento y de los judíos contemporáneos de Jesús o del evangelista y de cuya venida depende la realización de las promesas mesiánicas. Casi siempre se encuentra el título con artículo determinado, "el Cristo" (ὁ Χριστός); al evangelista le interesa la realidad histórica del personaje llamado "el Cristo" y las promesas vinculadas a él. Sin embargo, su aparición y la realización de las promesas mesiánicas sobrepasan todas las ideas tradicionales de los judíos. Tanto Jesús como el evangelista han aceptado el título de "Mesías" (1,41; 4,25-26; 20,31), pero en el cuarto evangelio queda referido a las coordenadas de la cristología joánica de la preexistencia (cf. 1,17 dentro del prólogo), del envío del Hijo por el Padre (cf. 7,26-29; 10,24-38) y de la exaltación en la cruz (cf. 12,32-34). La noción joánica está más enriquecida con las connotaciones que se han añadido al título "el Cristo" al hallarse en los contextos que se refieren a la preexistencia, al envío del Hijo o, simplemente, al título "Hijo de Dios"⁴².

También el título "Hijo de Dios" ha experimentado en Juan, como en otros autores del Nuevo Testamento (cf. p. ej. Mt 26,63-66 y par.; Rom 8,3.29; Gál 1,16; 2,20; 4,4.6), un esclarecimiento cristológico. "Hijo de Dios" en Jn 11,27 sobrepuja el significado de la cristología prepaolina de Jesús entronizado como Hijo de Dios a raíz de su resurrección (Rom 1,3-4). Aunque "Hijo de Dios" en Juan (1,34 l. v.; 1,49; 3,18; 5,25;

⁴¹ M. J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form* (Kampen 1996) 43, opina que "tales confesiones de fe (cf. 12,27; 12,13) son en cierto sentido ambiguas; el cristiano postpascual sabe que Jesús es el Hijo de Dios preexistente, que ha venido del Padre y ha vuelto a él (cf. p. ej. 16,28); el título 'Mesías' o 'Cristo' se debe interpretar en el mismo sentido". A mi parecer, carece de sentido hablar de ambigüedad en esas confesiones de fe: la fórmula es postpascual, y el evangelista pone en boca de Marta (11,27) o de los discípulos (16,28) la confesión postpascual de la comunidad cristiana (20,31).

⁴² Cf. J. Blank, *Das Evangelium nach Johannes* (Geistliche Schriftlesung 4,1b; Düsseldorf 1981) 270.

10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31) presenta una tradición distinta de "el Hijo" (3,16.17.35.36; 5,19.20.21.22.23.26; 6,40; 8,35.36; 14,13; 17,1), su empleo por el evangelista hace que adquiera un significado más amplio y profundo en el cuarto evangelio. En conexión con "el Cristo" (1,41.45; 11,27; 20,31) o "el Rey de Israel" (1,49), "Hijo de Dios" aparece en una perspectiva mesiánica que parte del Antiguo Testamento (2 Sm 7,14; Sal 2,7; cf. también 4QFlor 1,11-13). El hecho de que el evangelista Juan haya mantenido este aspecto mesiánico/salvífico es un argumento en contra de interpretaciones gnósticas o gnostizantes. Dado que el centro de gravedad de la cristología del evangelista se encuentra en la relación singular del Hijo con su Padre, que presupone su preexistencia (1,1-18; 8,58; 17,5.24) y unidad esencial con él (10,30), así como en el envío del Hijo al mundo, no podía menos de ser atraído el título tradicional "Hijo de Dios", por decirlo con una imagen, a la órbita de la cristología típicamente joánica del "Hijo" (cf. 3,16.18; 5,20-23.25; 10,36.37). Jesús es acusado por los judíos de "hacerse Dios" (10,33.36; cf. 5,18) o "Hijo de Dios" (19,7). Jesús en cuanto "Hijo de Dios" es Mesías en un sentido más profundo⁴³.

"Hijo de Dios" está en relación, en el evangelio de san Juan, con afirmaciones acerca de que Jesús da la vida (3,18) y resucita a los muertos (5,21.25-26; 6,40). Además, Jesús en cuanto Resurrección y Vida (11,25b) dispone de poder divino (10,36-27). En la fórmula de fe, al final del evangelio, la fe en Jesús como el Cristo e Hijo de Dios está relacionada con la consecución de la vida divina en su nombre (20,31). Es, pues, evidente que también en 11,27 tiene la expresión "Hijo de Dios" ese significado profundo⁴⁴.

La locución *ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος* se puede traducir al español de formas diversas, lo cual depende del punto de vista del traductor; en español, como en otras lenguas europeas, las formas verbales expresan preferentemente tiempo, mientras que en el griego antiguo sólo el indicativo y expresa tiempo; lo importante en los demás modos es el aspecto verbal. Así, pues, la forma participial *ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος* debe ser examinada no desde el punto de vista de nuestra denominación "participio de presente", como si el significado más importante fuera el tempo-

⁴³ Cf. R. Schnackenburg, "Zur johanneischen Christologie", *o. c.*, 285-286 (cf. nota 3).

⁴⁴ Cf. J. Kremer, *o. c.*, 70.

ral (p. ej. "el que viene o está viniendo ahora"), sino del aspecto y, sobre todo, del contexto semántico del cuarto evangelio y de la tradición sinóptica. Naturalmente, no es éste el lugar para hacer una investigación detenida sobre ó ἐρχόμενος en el Nuevo Testamento⁴⁵.

Los especialistas en griego clásico, como E. Schwyzer, F. Rodríguez Adrados, o neotestamentario, como Blass / Debrunner / Rehkopf y M. Zerwick, advierten que el participio de por sí, como los demás modos a excepción del indicativo, no expresa tiempo, sino aspecto o forma de la acción verbal ("Aktionsart"); la relación de tiempo depende de las acciones concomitantes o del contexto⁴⁶.

En los sinópticos la locución ó ἐρχόμενος en boca del Bautista (Mt 3,11), de sus discípulos (Mt 11,3; Lc 7,19-20), de las multitudes el día de ramos (Mt 21,9; Mc 11,9; Lc 19,38) o de Jesús mismo (Mt 23,39; Lc 13,35) se refiere al Mesías, cuya venida significa la realización de las esperanzas mesiánicas; en Mt 23,39 tiene un sentido escatológico más acentuado, mientras que en 3,11 aparece relacionado con el juicio venidero. La expresión no puede considerarse como título cristológico, pues eso sería posible, a lo sumo, en Mt 11,3; Lc 7,19-20, ya que en 3,11 no es simplemente ó ἐρχόμενος, sino ó δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, y en los otros casos es una cita de Sal 118,26.

Tampoco en Juan se trata de un título propiamente tal, puesto que aparece con adiciones sintagmáticas algo diversas (1,15,27; 3,31; 6,14; 11,27), sin llegar a perfilarse claramente como título propio. El sintagma ó εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος sirve en 11,27 para especificar los títulos "Cristo" e "Hijo de Dios". Su significado ha de buscarse en la línea del origen divino de Jesús y de su misión por el Padre, como aparece en 3,31 (cf., además, 1,9; 3,19; 5,43; 7,28; 8,14.42; 9,39; 10,10; 12,46.47; 16,28; 18,37). El aspecto importante es la *permanente relación de origen* en que se encuentra Jesús en cuanto "el Cristo" joánico y "el Hijo de Dios". No estamos, pues, muy lejos de la fórmula de fe de 1 Jn 4,2 (πάν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστόν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) y 2 Jn 1,7

⁴⁵ Cf. J. F. Toribio Cuadrado, "El viniente". *Estudio exegético y teológico del verbo ἐρχεσθαι en la literatura joánica* (Marcilla 1993); cf. la recensión de M. Silva: *NT* 37 (1995) 303-305.

⁴⁶ Cf. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, vol. II (München 1988) 256-260, 297-299; F. Rodríguez Adrados, *o. c.*, 436, 441, 628-629; Blass / Debrunner / Rehkopf, *o. c.* § 318, 339; M. Zerwick, *o. c.* § 261 (§ 195).

(οἱ μὴ ὁμολογούντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί) ⁴⁷. Después de la revelación de Jesús en los vv. 25-26 y de la confesión de Marta, en plena conformidad con la cristología del evangelio, resulta convincente nuestra explicación.

Teniendo cuidado de no perder de vista esa relación permanente del origen de Jesús, podemos añadir el componente temporal que necesitamos al traducir al español: "que ha venido al mundo" o "debía venir al mundo", refiriéndonos al envío del Hijo por el Padre o a la encarnación ⁴⁸. El mundo es aquí, como en otros lugares del cuarto evangelio, el mundo caído y sumergido en el pecado, al que se ofrece la redención (1,5.9.10; 3,16-17 12,47).

V. CONCLUSIÓN

A lo largo del evangelio, el evangelista ha ido esparciendo confesiones o actos de fe en Jesús como el Mesías (1,41.45.49; 4,25-26.29), el Hijo de Dios preexistente (1,15.18.34.49), el Cordero de Dios (1,29.36), el Salvador del mundo (4,42), el Santo de Dios (6,69), el Hijo del hombre (9,35-38). La confesión de Marta marca el punto culminante de la serie de actos o fórmulas de fe en el contexto del ministerio público de Jesús ante el mundo, cuando está para llegar su "hora" (12,23). Su confesión, junto con la revelación de Jesús (vv. 25-27), constituye la cima cristológica-

⁴⁷ Aunque T. Schramm: EWNT II, 143, no ha estudiado la expresión ὁ ἐρχόμενος en Juan, recalca la dimensión vertical de ἔρχεσθαι en el cuarto evangelio, relativa al origen y envío de Jesús por el Padre. R. Schnackenburg, "Zur johanneischen Christologie", *a. c.*, 283-284, menciona ese mismo contexto de sentido vertical (cf. 3,31), dentro del cual debemos colocar la locución ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος (Jn 11,27).

⁴⁸ U. Schnelle, "Die johanneische Schule", en F. W. Horn (ed.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments. Festschrift G. Strecker* (Berlín / New York 1995) 198-217 (en 207-209), se refiere a la opinión de G. Strecker, según la cual la expresión ἐρχόμενον ἐν σαρκί (2 Jn 1,7) tendría valor de futuro y aludiría a la venida parusíaca de Cristo. Según G. Strecker, el presbítero de 2 Jn sería el fundador de la comunidad joánica, el Juan mencionado por Papías, en cuanto distinto del apóstol Juan, imbuido de ideas apocalípticas, *quiliastas*. La base de semejante hipótesis, es decir, la traducción de ἐρχόμενον ἐν σαρκί como futuro, es ciertamente posible, pero no obligatoria, según lo expuesto acerca del aspecto y tiempo del participio: más probable es entender la frase en el sentido de 1 Jn 4,2 (Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα), refiriéndola a la respuesta antidoceta del autor o autores de las cartas joánicas.

ca del relato de la resurrección de Lázaro y refleja de forma concisa la fe cristiana tradicional no sólo del cuarto evangelio, sino de todo el Nuevo Testamento: Jesús es el Mesías e Hijo de Dios, enviado por el Padre al mundo para salvarlo (cf. Gál 4,4; 1 Jn 4,9; cf. también Mc 12,6 y par. con los motivos del envío del Hijo; Mt 16,16 con los títulos, pero sin esos motivos). La fórmula joánica adquiere dentro del cuarto evangelio ciertas connotaciones típicas de la cristología joánica.

Es innecesario hacer depender la fórmula de fe, así como toda la cristología joánica, de un supuesto "dualismo gnóstico" (L. Schottroff) o "gnostizante" (R. Bultmann a causa de su inconsecuencia de no extender su afirmación antignóstica de 1,14 a todo el evangelio; J. Becker). La confesión de Marta no puede ser degradada en modo alguno como una fe mesiánica que permanece, como la de Nicodemo, en el nivel de la fe judía tradicional acerca del Mesías.

Al final de los discursos de despedida encontramos una expresión de fe de los discípulos en respuesta a la revelación de Jesús acerca de su venida al mundo y su vuelta al Padre (16,27-30). Ni tal revelación ni tal respuesta tienen ya lugar dentro del escenario del mundo, sino en el cenáculo, en el aislamiento de Jesús y los discípulos respecto al mundo. Esa revelación de Jesús y la respuesta creyente de los discípulos pueden valer como comentario a 11,25-27. Pero donde la equivalencia resulta más perfecta es al término del evangelio en 20,31. El evangelista se ha limitado aquí a cambiar la expresión "que ha venido o debía venir al mundo" en atención a sus lectores u oyentes: "para que creyendo tengáis en él la vida eterna". La venida de Jesús al mundo se ha concretado en la fe y en la vida eterna dentro de la Iglesia.