

## La función docente del Mesías en el Cuarto Evangelio

Según la tradición evangélica, Jesús durante su vida pública tendía a evitar el ser aclamado como "Mesías" (Mc 1, 34; Mt 16, 20; Lc 4, 31; Cp. Jn 6, 15). Este hecho viene denominado en la literatura exegética "el secreto mesiánico". Pero hay que reconocer que esta tradición no es universal: el Cuarto Evangelio —el único que ofrece la forma semítica "Mesías" como trasfondo del griego "Cristo" (Jn 1, 41; 4, 25)— presenta a Jesús admitiendo una confesión de mesianidad por parte del pueblo (Jn 4, 26). ¿Por qué?

Esta es la pregunta que vamos a tratar de responder en este artículo. La respuesta parece encontrarse en el hecho de que el Cuarto Evangelio descubre en el título "Cristo" un aspecto "revelador" más que un aspecto de "poder", que podía prestarse fácilmente a una interpretación equivocada; mejor dicho, el "poder" del Mesías consiste eminentemente en su "poder revelador" (Jn 17, 2 s.; Cp. Mt 28, 18. 20; 11, 27 p.). A este aspecto revelador del Mesías joánico dedicaremos la primera parte del artículo, mientras en la segunda veremos cómo Juan se encuentra en línea con una corriente Judeo-Samaritana, que no prescinde del aspecto "docente" del Mesías.

\* \* \*

La mayoría de las referencias al problema mesiánico en el Cuarto Evangelio tienen un carácter polémico, pues cuando éste se escribió, "las autoridades judías se habían puesto ya de acuerdo para que quede expulsado de la sinagoga quienquiera que confesara a Jesús como Mesías" (1). Lo que para los Judíos era inexplicable, hasta el

---

(1) Jn 9, 22; Cp. 16, 2; 12, 42. Para el tema de la exclusión de la Sinagoga, Cf. K. L. CARROL, *The Fourth Gospel and the Exclusion of Christians from the Synagogues*, BJRL 40 (1957) 19-32; R. E. BROWN, *The Gospel according to John I* (New York 1966) LXXXV, 374-380.

punto de constituir motivo de escándalo (Cp. 1 Cor 1, 23), con respecto a Jesús como Mesías era su ascendencia humana (Jn 7, 27. 41bs), en contraste con su poder de obrar milagros (Jn 7, 26. 31; 10, 24 s.; Cp. 3, 2; Mt 26, 36p.) y, sobre todo, su fin en una muerte ignominiosa (Jn 12, 34). La respuesta del Evangelista a esta segunda dificultad es una llamada a abrirse a la Luz (Jn 12, 36), aceptando el sentido de la muerte de Cristo (Jn 12, 23 s. 27b. 28a. 32 s.), en un empeño existencial (Jn 12, 25 s.). A la primera dificultad Juan responde a los Judíos diciéndoles que ellos realmente desconocen la ascendencia de Jesús, al no admitir su conexión inicial con el Padre, quien es el manantial primero de su Vida y de su Ser Enviado (Jn 7, 28 s.) para Revelar como Palabra de Dios (Jn 1, 1-5), Hijo de Dios. En ambas respuestas, Juan está insinuando ya el carácter revelador de la venida de Jesús como Mesías.

Esta misión reveladora de Jesús aparece como la función principal del Mesías en el Cuarto Evangelio; y no sólo en sus páginas centrales, sino también en el Prólogo (Jn 1, 17) y en la Conclusión (Jn 20, 31), donde la mano del Evangelista y su teología resaltan más fuertemente.

Si nos fijamos en el concepto que los otros escritos neotestamentarios presentan del Mesías, descubrimos que en este término emerge la opinión corriente de un rey davídico (2). Esto se nota claramente incluso en el último estadio de la predicación evangélica: en las narraciones de la infancia (Mt 1, 1. 16. 17 s.; 2, 4; Lc 1, 32. 69; 2, 4. 11). En los estadios anteriores, la muerte de Cristo (Lc 24, 26. 46; He 3, 18; 17, 3) aparece ligada a su posible pretensión del título de Mesías (3), pero —en línea con el concepto corriente del Mesías davídico— debe terminar en una victoria sobre sus enemigos (Mt 22, 42), llegando a conseguir el título de “Señor” (Lc 2, 11. 26; Cp. 22, 67 s. He 2, 36; 4, 26; Cp. 11, 17; 2 Cor 2, 4; Fil 2, 11), que representa la faceta postresurreccional del título “Mesías”.

Este aspecto de poder, tradicionalmente conectado con el Mesías, no está ausente del Cuarto Evangelio (Cp. Jn 2, 13-22; 5, 27; 6, 15), pero aquí aparece esencialmente relacionado a su aspecto revelador (Cp. Jn 2, 21 s.; 12, 48b). Como se nos dice en la primera conclusión del Libro, las señales recogidas en el Evangelio tienen por fin iluminar la fe de que Jesús es el Mesías || el Hijo de Dios, para que en esta fe se comunique su vida (Jn 20, 31). Nadie negará que

(2) Cp. Mc 12, 35. Para una presentación de los problemas sobre el término “Mesías” en Mc, Cf. el apéndice de B. DIDERICHSEN, *Markusevangeliet. De aeltste Kendte fortællinger om Jesus fra Nazaret*, Copenhagen, 1970.

(3) Mt 16, 20 s.; 27, 17-22; Mc 15, 32; Lc 23, 2. 35-39; Jn 19, 19. G. CRESPEY, *Recherche sur la signification politique de la mort du Christ*, LumVie 20 (1971) 89-109.

las señales son obras-de-poder y que como tales aparecen estrechamente ligadas a la actividad mesiánica de Jesús, tanto en el Cuarto Evangelio (Jn 7, 31; 10, 24 s.), como en la tradición Sinóptica (Mt 11, 2; Mc 1, 34). Juan, sin embargo, insiste en el carácter revelador de las señales, que se centran en Jesús y lo muestran como el Mesías || el Hijo de Dios (Jn 20, 31; Cp. 1, 34; Mt 16, 16; Mc 8, 29; 14, 61; Lc 9, 20; 1 En 105, 2; 4 Ers 7, 28 s.; 13, 52; 14, 9).

Para el Cuarto Evangelio no hay nadie que haya hecho las señales que ha hecho Jesús (Jn 15, 24) y, por tanto, al Evangelista no se le propone el problema de si hay dos Mesías; para el Cuarto Evangelio el único Mesías es Jesús, pero no tanto por su ascendencia judía (Jn 7, 42; Cp. v. 27. 41. 52), cuanto por su ascendencia divina (Jn 7, 29). Juan Bautista, a pesar de su ascendencia sacerdotal y profética, claramente rechaza de sí el título de Mesías (Jn 1, 20; 3, 28) y el consiguiente derecho a realizar la purificación escatológica (Jn 1, 25; Cp. Lc 3, 15 s.).

Si el pueblo judío en algún momento se preguntó si Juan Bautista era realmente el Mesías (Lc 3, 15), esta sospecha no vino creada por la ascendencia de Juan o por su poder, pues Juan no realizó ningún milagro (Jn 10, 41; cp. 7, 31), sino por su "enseñanza" (Jn 1, 7. 23; Lc 3, 14 s.; Cp. Justino, Dial., 88. 7). Y precisamente el poder intelectual o profético de Jesús para leer en el interior de la Samaritana es lo que le hará preguntarse a ésta si Jesús es realmente el Mesías (4).

En la mentalidad popular, la función del Mesías revestía cierto carácter intelectual y profético, cierto carácter "revelador", cuya consecuencia inmediata era que el Mesías habría de revelarse en su capacidad para proponer la Palabra de Dios. Por eso, cuando Jesús anuncia que "ha llegado el momento —y es éste— en el que los adoradores fieles adorarán al Padre en Espíritu y en Verdad", la Samaritana reconoce las implicaciones mesiánicas de esta afirmación y responde: "Yo estoy cierta de que el Mesías (5), es decir, el Ungido (6), ha de venir; cuando venga, él nos explicará (7) todo". Enton-

(4) Jn 4, 29; Cp. 1, 48; 16, 30 con relación al v. 19. En Mt 26, 28 a Jesús como "Mesías" se le pide que "profetice", indicándose con este término la revelación de algo oculto.

(5) La falta de artículo puede reflejar la forma aramea enfática: "Sé que M<sup>š</sup>lāh viene...".

(6) Para el sentido de "Maestro itinerante", Cf. LAGARDE, P., *Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung des Nomina* (Göttingen 1889) 93-109. Cp. et. Lc 13, 33; He 10, 38.

(7) El verbo *anaggellein* significa "recordar, rememorar, contar"; lat. "renunciar, referre, redire". P. Jotón reconoce este uso como correcto en He 14, 27; 2 Cor 7, 7, etc. y, sobre todo, en Jn 16, 13-15 y Jn 1, 5, pero a propósito de Jn 4, 25 escribe: "Ici il est vrai, le contexte ne suggère aucune nuance re, mais il ne l'exclut pas. En mettant ici *anaggelei* plutôt que *angelei* dans la bouche de la Sama-

ces Jesús se revela: "Yo soy; el que te está hablando" (Jn 4, 23-26). Con esta revelación, el diálogo llega a su cenit.

Estos pocos versos dejan suficientemente claro que la función del Mesías es "explicar todo". Jesús cumple esta misión con su palabra (*lalôn*): El dice las palabras de Dios y narra sus obras (Jn 3, 34), que es lo que El conoce (Jn 3, 11). Su misión en la tierra es dar a conocer "todo" lo que ha oído de su Padre (Jn 15, 15). Es tan esencial este aspecto de su misión, que a partir de él puede definir toda su Persona como "la Verdad" (Jn 16, 7; 14, 6), porque si los hombres permanecen en la Revelación que El hace, conocerán la Verdad (Jn 8, 32); por eso los auténticos fieles serán los que adoren al Padre en el Espíritu del Hijo, permaneciendo en su Revelación. El Mesías abre una era nueva (Jn 4, 23) con su revelación (Jn 4, 25), pues la revelación procede de él como del Nuevo Templo (Miq 4, 1 ss.).

También en Jn 1, 41, el Evangelista usa la forma semítica "Mesías" para definir a Jesús y también en este momento le presentará con su carácter revelador.

Es el momento en el que los discípulos de Juan pasan a ser discípulos de Jesús (Cf. Mt 8, 18-22; Lc 9, 57-60; He 2, 21 s.) y esta nueva situación se logra solamente siguiendo la Voz y la Luz de Jesús (Jn 10, 4. 27; 8, 12). Los discípulos de Juan no están satisfechos del todo; buscan todavía "algo" o "alguien" (8) y saben que su Maestro, al ver al Espíritu *posarse* sobre Jesús en el Bautismo, ha llegado a la conclusión de que El es quien bautiza con el Espíritu de la Verdad, y que, por tanto, es el Hijo de Dios (9), el Cordero de Dios (10).

---

ritaine, Jean a pu vouloir suggérer que, dans la pensée de cette femme, le Messie, comme les prophètes, ne parlerait pas de son propre chef, mais *redirait* ce qu'il recevrait de Dieu" (*Le verbe anaggelô dans Saint Jean*, RecSR 28 (1938) 234 s.). Pero es más probable que en la mente de la Samaritana estuviera presente la imagen del Taheb (cf. infra) como la de quien ha de clarificar la Ley de Moisés (Cf. I. DE LA POTTERIE, *Le Paraclet*, "Assemblées du Seigneur" 47 (1963) 46). A. Cowley escribió ya en 1895: "The recently published Syriac Gospels from Mount Sinai have 'he will give all things'; perhaps a confusion between *ytn* and *ytny*. It is tempting to conjecture *ytyb* with an allusion to the ethymology of the name *Tahb*" (*The Samaritan Doctrine of the Messiah*, "Expositor", 171, 2). Cp. Jn 1, 17; 17, 8.

(8) Jn 1, 38. Para la lección variante, cf. el aparato crítico y los comentarios.

(9) Jn 1, 33 s. El tono mesiánico de este título se deduce de otros pasajes evangélicos (cp. Jn 1, 50; 20, 31) y su función reveladora viene calcada del modelo profético veterotestamentario. Cf. C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 254 s. Para el paralelismo Mesías||Hijo de Dios en la 1 Jn cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe* (Freiburg i. B. 1963) 256. Los secretarios de Qumrán identifican también al Hijo de David con el Hijo de Dios (4 Q Flor 11).

(10) Jn 1, 33. 41 parece igualar el título "Cordero de Dios" con el de "Mesías". Cfr. C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 290; Cp. et. 1 En 89, 45; 1 Pd 1, 19; Ap 5, 6; 17, 14; 22, 3. Ap 21, 23 hace resaltar la relación entre el Cordero de Dios y la luz del Pueblo de Dios.

Ante el testimonio de Juan de que Jesús es el Cordero de Dios, los discípulos reaccionan "siguiéndole", con el deseo de saber algo de El. Y comienzan llamándole "Rabbi", un título que vendría a significar "Maestro" (11). De este Maestro quieren saber "dónde habita" (12), pues esperan aprender algo de El.

Las primeras palabras de Jesús en el Cuarto Evangelio son una invitación a "venir y ver" (13); fórmula que equivale a "venir y oír" (14), y "venir y aprender" (15), y después de aquella permanencia con Jesús en una conversación reveladora, los discípulos llegan a esta conclusión: "Hemos encontrado al Mesías" (16).

Y el Evangelista tiene interés por decirnos lo que él entiende por Mesías: el Ungido (Jn 1, 41). En el momento en que fue escrito el Cuarto Evangelio ya no cabía duda de que la unción con la que Jesús había sido ungido, para llegar a ser Mesías, era el Espíritu Santo (Lc 4, 17; cp. 1, 35; 3, 22; 4, 17; He 10, 38; Cf. Jn 2, 27; 4, 13),

(11) Toseftá 'Idi'ut 3, 4. Para el empleo de este título en la época neotestamentaria, cf. R. BROWN, *The Gospel according to John I* (New York 1966) 74 s.; cp. II (New York 1970) 991 s.; 1.010 Hay que notar que en el Cuarto Evangelio este título se usa preferentemente en la 1.ª parte, en el "Libro de las Señales", que trata de la misión de Jesús en su vida pública como "Maestro" con sus obras y palabras; en el "Libro de la Gloria", que trata de la Revelación de Jesús por la Cruz, prevalece el título "Señor", de acuerdo con la teología acuñada en Fil 2, 8-11. Para el concepto de discípulo, cf. R. MORENO, *El discípulo de Jesucristo, según el Evangelio de S. Juan*, EstBi 30 (1971) 269-312.

(12) Este verbo en la literatura joánica con frecuencia tiene un matiz teológico que apunta el carácter revelador de Jesús (Jn 5, 38; 6, 27; 8, 31; 15, 7; 1 Jn 1, 8; 2, 10. 14. 24. 27; 3, 9. 19; 5, 10; 2 Jn 2, 9). Sobre todo cuando viene usado con *para* y dativo, como en Jn 1, 39; así en Jn 4, 29 los samaritanos, que "por el testimonio de la mujer" han decidido "ir a Jesús" (cap. Jn 3, 21; 5, 40; 6. 35. 37-45, etc.), le piden que se "quede" con ellos, le piden su oráculo, y, tras la "palabra" de Jesús-Mesías, llegan a confesar que El es el "Salvador del Mundo" (Jn 4, 42; 5, 34; cp. 3, 17; 10, 9; 12, 47); en Jn 14, 25 recuerda Jesús que mientras ha "permanecido" con sus discípulos, les ha entregado la Revelación, que debe ser profundizada por el Espíritu que "ha permanecido" junto a los Apóstoles en la persona de Jesús (Jn 14, 17; nótese el presente; cp. 1, 33) y que un día estará (*dosei, estai*; nótese el futuro) también en ellos. Cf. E. HOSKYNs, *The Fourth Gospel* (London 1947<sup>2</sup>) 179.

(13) Esta expresión se usa en la terminología rabínica para subrayar el significado de un texto; en el contexto evangélico hace alusión a una "experiencia", recalcando su importancia. El sentido teológico del *ir* a Jesús, para recibir su revelación se insinúa en Jn 3, 2. 21; 6, 35. 40. 44 s.; 4, 30. 40. La principal garantía del mesianismo revelador de Jesús en el Cuarto Evangelio es que El "conoce su puesto" (Jn 8, 14; 7, 27; cp. 19, 7-11; 3, 31).

(14) P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* (München 1924) 371. Para la relación entre "ver" y "oír" en el Cuarto Evangelio, cf. C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Évangile de Saint Jean* (Roma 1967) 231-234.

(15) W. BACHER, *Die Exegetische Terminologie der Jüdischen Traditionsliteratur I* (Leipzig 1899) 8.

(16) Jn 1, 41. En esta expresión y en toda la perícopa resuena el tema sapiencial del encuentro con la Sabiduría (Sb 6, 12. 16; cf. M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana* (Paris 1956) 78-80).

que tiene carácter sapiencial y profético ya en la tradición judía (17) y en el Cuarto Evangelio está íntimamente ligado a la función reveladora de Jesús (18).

La presentación de Jesús como Mesías el Evangelista la va clarificando en los sucesivos encuentros de los primeros discípulos con Jesús. Como Andrés al final de su primera conversación con Jesús, también Felipe llega a una conclusión respecto a la personalidad de Jesús, inmediatamente después de su encuentro: "Hemos encontrado al hombre referido por Moisés en la Torah y por los Profetas: es Ješua bar Yosef" (Jn 1, 45). La similitud literaria entre Jn 1, 45 y Jn 1, 41 a base de la expresión "hemos encontrado" da fundamento para pensar que "el hombre referido por Moisés en la Torah y por los Profetas" es una ulterior presentación y explicitación de la personalidad del "Mesías" y consiguientemente de su función. A esta conclusión llega el discípulo de Jesús después de una conversación reveladora, cuyas características pueden reflejar la explicación que Jesús hace del Mesías en el camino de Emaús, a partir de Moisés y de los Profetas (Lc 24, 27).

Es difícil para nosotros llegar a señalar con precisión qué pasajes vetero-testamentarios estaban en la mente de Juan, cuando presentó a Jesús-Mesías como el referido por Moisés en la Torah y por los Profetas. Pero, por el uso que el Cuarto Evangelio hace del A. T., queda claro, en primer lugar, que Moisés escribió sobre Jesús y que ambos tienen una función reveladora, pues a ambos hay que recibirlos con fe (19).

El texto del Pentateuco al que probablemente se refiere el Evangelista es Dt 18, 15-19, en el que se anuncia la venida de un profeta como Moisés, en cuya boca estará la palabra de Dios para ser comu-

(17) Is 11, 1 s.; 42, 1; 61, 1; Nm 17, 11; Sb 9, 11; 10, 10; Sl 25, 4 s.; Is 63, 14 LXX. Para la interpretación del término *mšyh hrw* [h en 11 Q Melk 18, cf. J. CARMIGNAC, *Le document de Qumrán sur Melkisédeq*, RevQum 7 (1970) 365 s. Para la ecuación Espíritu Santo = Espíritu de profecía, cf. P. SCHÄFFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Litteratur* (München 1972) 137-142.

(18) Jn 1, 33; 3, 5. 33-36a; 4, 10-14. 23; 6, 63; 7, 38 s.; 14, 17-26; 15, 26; 16, 13 s. Jerónimo cita un texto del Evangelio de los Hebreos en el que se presenta a Jesús como la esperanza de todos los profetas, porque en El se encuentra "fons omnis Spiritus Sancti" (PL 24, 148). Que Jesús fue ungido para un ministerio profético lo reconoce I DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ*, NRT 80 (1958) 230. Para el concepto de Cristo Mesías como el profeta escatológico, ungido por el Espíritu para transmitir la Sabiduría de Dios, cf. K. BERGER, *Zum Traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, NTS 17 (1971) 391-425.

(19) Jn 5, 46 s. Para la superación de la revelación de Jesús sobre la de Moisés, cf. Jn 1, 17 s. Un gesto de Moisés —la elevación de la serpiente en el desierto— (Num 21, 8 s.; cp. Targum) viene además referido a la actividad reveladora de Jesús (Jn 3, 14 s.; cp. 19, 37). La misma teología aparece a propósito del Maná = Revelación en Jn 6, 27-32. 45. 53.

nicada. Esta teología es muy propia del Cuarto Evangelio (20), y en la época del N. T. se esperaba ya esa personalidad profética, que no era una figura del pasado, sino alguien que aún había de venir, pues pertenecía a la era escatológica (1 Q Test 4, 1-8). Teniendo en cuenta que el texto deuteronomico había sido ya aplicado a Jesús en la tradición prejoánica (He 3, 22; 7, 27), podemos concluir con seguridad que el Profeta, a quien hace referencia el Cuarto Evangelio como figura descriptiva paralela al Mesías (Jn 1, 21-25; cp. 4, 19, 25), "el Profeta que había de venir al mundo" (Jn 6, 14 s.; cp. 7, 52), es precisamente aquél de quien escribió Moisés en la Torah (21).

Juan une el testimonio de los Profetas al testimonio de Moisés en 19, 36 (22) y el testimonio profético (Zc 12, 10) viene a corroborar la presentación de Jesús como el Mesías-Rey-Revelador, a quien se accede solamente en una visión de fe (Jn 19, 37). Para Juan (12, 39 s.), como para los Sinópticos (Mt 13, 13 ss.; Mc 4, 12; Lc 8, 10; cf. et. He 28, 26 s.), los profetas dan testimonio de la incredulidad que ha de encontrar la Revelación escatológica del Siervo de Jahveh (Is 6, 9 s.), en la que se revela el poder de Dios a través de su Ungido (23). La literatura profética, vista a la luz de la fe en el Cuarto Evangelio, da testimonio de la actividad de Jesús, que la presenta como el manantial del que brota la revelación (24), y los que la reciben se sentirán "enseñados por Dios" (25).

Felipe invita a Natanael a "venir y ver" este Mesías Revelador, anunciado por Moisés y los Profetas, y le lleva a Jesús. La reacción de Natanael, cuando experimenta el poder profético y visionario de Jesús (26), será una confesión de su mesianidad. Aunque comienza llamándole Rabbí como los otros discípulos, después de su conver-

(20) Jn 3, 34; cp. 27 s.; 5, 24, 38; 6, 39 s. 45; 7, 12; 8, 26, 40, 47, 55; 9, 31; 14, 10-24; 15, 15; 17, 8, 14-17; 18, 37. Compárese especialmente Jn 12, 48 (Cp. et. 5, 30) con el Targum Neofiti a Dt 19, 19 (cp. et. Tj I), donde la misma Palabra es la que juzga (cp. Jn 16, 11; 6, 63; 12, 31). M. E. BOISMARD, *Les citations targoumiques de 4<sup>e</sup> Evangile*, RB 66 (1959) 574-578.

(21) El Evangelista habla también de la Torah en el sentido amplio de toda la Escritura en 10, 34 con referencia a los Ketubim (Sal 82, 6; cp. Lc 24, 44 s.) y también aquí insinúa la misión reveladora de Cristo, en quien está depositada eminentemente toda la Palabra de Dios (Cp. Jn 1, 1 s. 14; Cl 2, 3, 9).

(22) Ex 19, 10 LXX; cf. 12, 46; Nm 9, 12; cp. et. Sal 34, 21. Para la unión de dos textos bíblicos, cumpliendo el requisito del doble testimonio (Dt 19, 15), cf. J. MÁNEK, *Composite Quotations in the New Testament and their Propose*, CommViat 13 (1970) 181-188. Cp. et. Lc 9, 30.

(23) Jn 12, 38-40; Rm 10, 16; Is 53, 1. Cp. J. COPPENS, *La relève du Messianisme royal*, EphTheolLouv 47 (1971) 117-143.

(24) Is 12, 3; 43, 19 s.; 44, 3; 55, 11; Jr 2, 13; 17, 13; Zc 14, 8 formando el trasfondo de Jn 7, 37 s.; cp. et. Pr 18, 4.

(25) Jn 6, 45; cf. Is 54, 13; cp. Jr 31, 34; cp. et. Is 4, 9; CD 9, 29B; Sl Sal 7, 32.

(26) Jn 1, 48; 2, 23 ss.; 6, 13. Para el poder de penetración del Mensajero de Dios y las fórmulas de revelación de personas en el Evangelio de Juan, cf. M. DE GOEDT, *Un schème de révélation dans le 4<sup>e</sup> Evangile*, NTS 8 (1961) 142-150.

sación llega a definir el carácter de este Maestro con los mismos términos de Juan Bautista (Jn 1, 34), llegando a proclamarle como el Hijo de Dios (Jn 1, 49), el Mesías Revelador. El carácter mesiánico de la confesión de Natanael queda reforzado, cuando explica su concepto de Jesús como el "Rey de Israel" (27). Este título en la teología joánica tiene un claro matiz revelador (28), pues el mismo Jesús define su función real diciendo que ha venido "para dar testimonio de la Verdad" (Jn 18, 37; cp. 1 Cor 1, 6; 1 Tim 6, 13).

La exaltación del Mesías-Rey de Israel en la tradición joánica coincide con la exaltación del Hijo del hombre y por eso el Evangelista promete una visión del carácter revelador de Jesús como Hijo del Hombre (29), que ha de mostrarse indiscutiblemente como el supremo representante de la Revelación. El primer logion joánico sobre el Hijo del Hombre lo presenta ya acompañado de los ángeles (Jn 1, 51), pero no en las nubes, sino en la tierra, donde los discípulos han de gozar de una experiencia (= visión) del Hijo del Hombre en permanente contacto con el cielo (30), que lo cualifica para entregar la Revelación (Jn 3, 11-13), como "Maestro enviado por Dios" (Jn 3, 2).

(27) Juan está en línea con la tradición que le precede en aplicar este título a Jesús: cf. Jn 12, 33; Mt 23, 29 = Lc 13, 36; Mt 21, 9; Mc 11, 9 ss.; Lc 19, 38; cp. Sl 11, 8, 25 ss.; 20, 10; cp. et. Jn 12, 14 s.; Mt 21, 4; cp. Gn 49, 11; Zc 9, 9; Sof 3, 14 ss.

(28) En Jn 6, 15. 14 la figura del Rey mesiánico se intercambia con la del Profeta escatológico. Juan ha meditado probablemente con frecuencia en la figura del Rey según el A. T. como Maestro de Justicia (Jr 23, 5 s.) y como Pastor de quienes aceptan su Revelación (Ez 34, 23 s.; Jn 10, 1-18) y por eso insiste en el título "Rey de los Judíos" (cp. Mc 15, 32; Lc 23, 2: Mesías || Rey) proclamado a toda la Oikoumene desde el trono de la Cruz, a cuya revelación atrae a todos (Jn 19, 19; 12, 32). Por eso no se entiende a Jesús en el Cuarto Evangelio, si no se entiende el título de Mesías; cf. J. V. PIXLEY, *La esperanza mesiánica en el Antiguo Testamento*, Revista Bib. 37 (1971) 99-110. Sobre la cristología juanea, basada en este título, ha sido recientemente defendida una tesis doctoral en el P. I. B. por S. Sabuga (Bi 53 (1972) 162), que será publicada por la Ed. Herder. Cp. et. W. GRUNDMANN, art. *Xriô* etc. TWNT 9 (1972) 561, 565.

(29) Juan coincide con la tradición sinóptica en aplicar este título a Jesús, pues su actividad no la proyecta en el futuro (Mc 14, 62; 13, 26, etc.), sino que, evolucionando la escatología realizada en la experiencia (= Sem. "ver" Mt 26, 64), fija su función en la tierra como Revelador escatológico (Jn 9, 35), que ejerce su función de forma definitiva desde la Cruz como Mesías (Jn 12, 34; 8, 28; 6, 62), comunicando por su verdad (Jn 17, 3) activa (Jn 17, 26) la vida eterna (Jn 3, 14 ss.) y allí actualiza el Juicio (Jn 5, 27; cp. Dn 7, 13-22; I En 69, 27) por la fuerza de su Revelación (Jn 3, 19).

(30) Esto se expresa claramente y literariamente con el "cielo abierto y los ángeles subiendo y bajando". El colocar primero la subida y después la bajada en contra del movimiento normal en esta situación representa una figura literaria, conocida también a los autores clásicos, llamada *hysteron proteron*. En este caso de Jn 1, 51 coincide con TJ II Gn 28, 11 (cp. Gn R 70, 12): "He aquí que los santos ángeles de Dios subían y bajaban y le miraban" (a Jacob). La teología de fondo en este pasaje es que en el Rostro de Cristo reverbera la Revelación (1 Pd 1, 12; 2 Cor 4, 6; cf. 3, 8), incluso para los ángeles (cf. Heb 1, 4. 6. 14; Cl 1, 20; Ef 1, 10; 3, 10).

Para Juan ni siquiera Moisés —cuya ascensión es proverbial en la tradición judeo-samaritana— ha subido al verdadero cielo. Por eso puede concluir su Prólogo con esta proclamación programática: “todos hemos recibido de su plenitud gracia sobre gracia; pues mientras la *Torah* fue enseñada por Moisés, la gracia de la *Verdad* ha llegado por Jesús, el *Mesías*. Nadie ha visto jamás a Dios; el único Hijo de Dios, que penetra en el interior del Padre, le ha dado a *conocer* (Jn 1, 16 s.).

\* \* \*

En las líneas que preceden hemos visto que para el Cuarto Evangelio la misión principal de Jesús como Mesías es la de revelar. Ahora nos podemos preguntar si el Evangelista “crea” cuando adscribe esta función docente al Mesías, o, más bien, continúa la tradición judía y cristiana que le precede respecto a la actividad del Mesías. En este caso, el rasgo típico de la teología joánica consistirá en la insistencia en este carácter revelador del Mesías, que invade toda la actividad de Jesús.

Por lo que respecta a la tradición, anterior al Cuarto Evangelio, notamos que ya Pablo define al *Mesías Crucificado* como “poder de Dios” y “*Sabiduría* de Dios” (1 Cor 1, 24) y llega a hablar incluso de la “Ley del Mesías” (31), reflejando una tradición común a la escuela joánica, que menciona la “doctrina del Mesías” (2 Jn 9), sus “mandamientos” (32) o su “mandamiento” (33). Pero el paralelo más próximo a la concepción del Cuarto Evangelio, lo encontramos en Mt 23, 10: “No llaméis a nadie ‘Maestro’, pues uno sólo es vuestro Maestro, el Mesías” (34).

El trasfondo de esta función docente del Mesías se remonta probablemente al carácter legislativo y judicial del Rey Davidico, el encargado de proclamar la Ley de Dios (2 Re 23, 1 s.) y de mantenerla en el pueblo (2 Sam 8, 15). La cualidad real que pide Salomón es “la sabiduría de Dios para administrar justicia” (1 Re 3, 28) y esta sabiduría se equipara a la Palabra del Mesías en TIs 28, 5 s.: “Entonces el Mesías del Señor del universo servirá de diadema de alegría y de corona de gloria para el Resto de su Pueblo y de palabra (Memar)

(31) Gl 6, 2. El valor de la *Torah* como liberadora (cp. Jn 8, 32) en Pablo se concreta en Jesús como Mesías (cf. E. RIVKING, *The Meaning of Messiah in Jewish Thought*, UnSemQuartRev 26 (1971) 383-406); él sustituye la *Torah* de Dt 30, 12 s., reinterpretada en la línea del Targum Neofiti, por Cristo y su Palabra predicada en la Iglesia (Rm 10, 6-8; 1 Cor 15, 4 s.; Ef 4, 9).

(32) Jn 14, 15, 21; 15, 10; 1 Jn 2, 3 s.; 2 Jn 6.

(33) Jn 13, 34; 15, 12; 1 Jn 2, 7 s.; 4, 21; 2 Jn 5, s.

(34) Cp. Mt 24, 24, donde “falso mesías” aparece en paralelismo con “falsos profetas”, y Mt 26, 28, donde se exige al “Mesías” la prueba de la “profecía”. Cp. et. Jn 3, 2.

de decisión justa para quienes se sientan en el tribunal" (cp. Sal 72, 1 s.; cp. et. T Sal 2). Isaías anunciará la actividad del descendiente de David —"consejero admirable"— como la de una aparición de gran Luz entre tinieblas con su justicia eterna (Is 9, 2. 6 s.), y esta profecía vendrá aplicada en la tradición sinóptica a la primera predicación de Jesús (Mt 4, 16; cp. Lc 4, 18). La función real como "luz", que puede ser una derivación del concepto del descendiente como "nueva luz" en la familia (Sal 132, 17), se ha aplicado en la literatura rabínica a la "lámpara del Rey Mesías", que brilla desde la Casa del Señor (LvR 31, 11), como irradiando la luz del oráculo divino (cp. 2 Cor 4, 6).

También al figura del Siervo de Yhwh, sobre la que viene calcada la actividad de Jesús, se presenta en Isaías como "luz para las naciones, salvación hasta el extremo de la tierra" (35). Y el Targum al Cuarto Canto del Siervo de Yhwh, que hace de él una figura gloriosa, trasponiendo el elemento doloroso a Israel o a las naciones paganas (36), insiste en el carácter docente de su misión redentora: "El Señor se ha complacido en acrisolar y purificar el Resto de su Pueblo, para limpiar su alma del pecado: experimentarán el Reino de su Mesías... y los que practican la Torah del Señor prosperarán en Su Beneplácito. El los librárá de la esclavitud de las naciones... Por su sabiduría justificará al justo, con el fin de someter muchos a la Torah" (T Is 53, 10 s.). Esta transposición a una misión docente de la tradicional actividad mesiánica parece descubrirse también en 4 Esr 13, 38: "Mi Hijo argüirá a las naciones... por su impiedad... y los destruirá con la Torah, comparable al fuego" (37). Más claramente aún el Targum de Jeremías recalca la función iluminadora del Mesías, cuando pone en boca de Dios esta promesa: "El Mesías de Israel se revelará en medio de ellos y Yo haré que muchos se acerquen, para que El les pueda enseñar mi culto" (38).

(35) Is 49, 6; Cf. et. 42, 6; cp. Lc 2, 32; 4, 18; Is 61, 1 s.; 58, 6. Para la figura mesiánica del Siervo de Yhwh como "Maestro de la Torah", cf. W. D. DAVIES, *Torah in the Messianic Age* (Philadelphia 1952) 31-38. Cp. et. J. COPPENS *Le Messianisme Israélite*, EphTheolLouv 48 (1972) 8, 12, 31.

(36) W. MANSON, *Jesus the Messiah* (London 1943) 168-171. El elemento de gloria en el Canto arameo del Siervo ha podido influir también en la teología joánica de la Pasión, como camino de gloria.

(37) Cp. 2 Bar 72, 2 s.; Sl Sal 17, 32; Sal 72, 11; Dn 7, 14; Is 11, 1-4 y Dn 2, 33 s. Para la relación de la Torah con el fuego, cf. Ex 20, 10 TP; Ex 20, 1 s. 18; PZD 124, Piyut Hazir 7; Clemente de Alejandría (PG 9, 252 C); Cp. TPEx 12, 42.

(38) T Jr 30, 21 (cp. Jn 6, 44). Con esta imagen del Mesías coincide el Jesús joánico, que se presenta como el Mesías que enseña el verdadero culto a la mujer de Sikem (Jn 4, 19-24); esta concepción está en línea con la imagen del rey israelita, que puede legislar en materia de culto (2 Sm 24, 25; 7, 2; I Cro 22, 29; 2 Re 12, 5-9; 22, 37 etc. Sal 110, 4 cp. M. DELCOR, *La portée chronologique de quelques interprétations du Targum Neóphyti*, JournStudJud 1 (1971) 118 s.).

En la primera parte de este artículo aparecía la figura docente de Jesús calcada sobre la de Moisés a partir de Dt 18, 15-19. La actuación de Moisés ha servido, sin duda, para reforzar los rasgos docentes de la actividad mesiánica, pues ambos —Moisés y el Mesías— aparecen juntos al frente del Rebaño escatológico y guiados por el Memrá de Yhwh en el poema de las Cuatro Noches (39). Por eso no nos debe extrañar encontrar en el Cuarto Evangelio el contraste entre la Ley de Moisés y la Revelación de Jesús-Mesías (Jn 1, 17) y la referencia al Maná, símbolo de la Ley, como tipo de la Revelación de Jesús (40), que es también antitipo del Pozo abierto por Moisés en la Roca del Desierto (41).

Pero dejando lo que pudiera considerarse sólo como trasfondo de la actividad docente del Mesías, nos podemos preguntar si en la época contemporánea a los escritos del N. T. la figura del Mesías venía considerada en su actividad docente. C. H. Dodd probablemente lo negaría: "There is no hint in our Jewish authorities of any equation of the Messiah with Wisdom... Not the Messiah, but the Torah, or Wisdom is God's medium of self-revelation to man" (42). P. Billerbeck, sin embargo, refiere una restricción que hacen las autoridades judías después del año 300, afirmando que sólo los Gentiles necesitarán la enseñanza del Mesías en el mundo venidero, pues los Israe-

(39) TPEx 12, 42. Sobre este Poema contemporáneo a los escritos neotestamentarios (Cp.) ha escrito su tesis doctoral R. DE DÉAUT, *La nuit pascale* (Roma 1963); el autor del presente artículo le dedica también unas páginas en una obra suya de próxima aparición en la Colección Analecta Biblica: *Las Tradiciones de la Nube en la Biblia y en el Judaísmo primitivo*. El Poema refleja un círculo —quizás el esenio—, en el que la esperanza del Mesías y de la renovación escatológica por la Ley (Cp. Jr 31, 31-34; Heb 8, 8-13) van íntimamente unidos; el aspecto revelador de este Mesías se insinúa en su conexión con el Hijo del Hombre (Cp. P. GRELOT, *Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament*, "Recherches Bibliques" VI: *La venue du Messie* (Louvain 1962) 31 ss.), cuyo carácter celeste le autentifica como transmisor de la revelación (cf. Bar 3, 29; 4 Esr 4, 8; Pr 30, 3; Sal 9, 16; 18, 16. Nótese que verso arameo dbr, que explica en este poema la misión del Mesías como "conductor", se emplea en Mt 18, 9 (P) para su función docente).

(40) Jn 6, 32. Para el Maná como Símbolo de la Ley cf. Dt 8, 3; Sb 16, 20; Neh 9, 20, etc.; cp. Mt 4, 4 pp.; su simbolismo se deriva aplicando la regla Siddur šeneḥelaq (Cf J. LUZARRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, EstBi 30 (1971) 186) a Ex 16, 15b-16a (cp. et. 16, 31 s.): "Este es el pan que Yhwh te ha dado a comer. Esta es la Palabra que ha ordenado Yhwh". Este simbolismo está insinuado también en 1 Cor 10, 2 y atestiguado por Filón (Fuga 138; cf. et. Leg all 3, 173) y los escritos rabínicos (Mek Ex 13, 17; Gn R 70, 5); a su aparición en la época mesiánica se alude en 2 Bar 29, 8 (Cp. Ap 2, 17), Frag Sib 3, 49 (Cp. Lc 14, 15), Or Sib 7, 149; cf. L. GINZBERG, *Legends of the Jews* (Philadelphia 1908-1938) I, 9; VI, 22. Para el trasfondo targúmico de una interpretación personal del maná (= Moisés/Jesús), cf. G. VERMES, *He is the Bread (Neotestamentica et Semitica. Studies in honour of M. Black*, Edinburgh, (1969) 256-263.

(41) Jn 4, 14; cf. 7, 39; 14, 16; 1 Cor 10, 4; Jn 19, 34 y TJINm 20, 2-12. La identificación de la Torah con el Pozo se hace expresa en CD 6, 4.

(42) C. H. Dodd, *The interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1963) 93.

litas serán directamente instruidos por Dios (43); esta restricción aparece claramente como un teologúmenon posterior sobre los privilegios de Israel, que en textos anteriores aparece también sujeto al ministerio de la Palabra mesiánica, como aparece en los Salmos de Salomón, escritos en la época intertestamental: El Mesías “destruirá las naciones impías con la palabra de su boca (cp. Ap 1, 17b; 19, 15a)... y reunirá un pueblo santo, que guiará con justicia, y él mismo juzgará a las tribus del pueblo... El juzgará los pueblos y las naciones con la sabiduría de su justicia... y él glorificará al Señor en un lugar visible para toda la tierra... y todas las naciones vendrán del extremo de la tierra para ver su gloria (cp. Jn 10, 16; 11, 52; 5, 22-27; 12, 31 s.; 17, 1-4. 24)... y será sobre ellos un Rey justo, enseñado por Dios (didaktos hypo Zeou; cp. Jn 6, 45) y no habrá injusticias en sus días entre ellos, pues todos serán Santos y su Rey será el Mesías del Señor... todas las naciones le temerán, pues no cesará jamás de lanzar su palabra sobre la tierra; él bendecirá a su pueblo con sabiduría y alegría... Corregirá a los que mandan y expulsará a los pecadores con palabra fuerte... Dios le hará sabio con el Espíritu de inteligencia, con fuerza y con justicia... Esta será la grandeza del Rey de Israel, a quien el Señor conoce (cp. Mt 11, 27p): El le levantará sobre la Casa de Israel, para que la corrija. Sus palabras serán más acrisoladas que el oro precioso, escogido; en las asambleas él será quien juzgue a los pueblos, a las tribus de los pueblos ya santificados” (Sl Sal 17, 24b-26. 29. 30b. 31a. 32. 35. 36b. 37c. 42a). Para el autor de este himno, el ministerio de la palabra es una de las actividades características del Mesías como Rey del Pueblo de Dios.

También 1 En 49 (44) está dedicado al Poder y la Sabiduría del Elegido, cuyos actos dimanaban de sus atributos, concibiendo al Mesías dotado de un gran poder sapiencial y cuya justicia en el juicio está basada en su perfecto conocimiento de las cosas, reflejando una teología presente en Jn 5, 22. 30; 2, 24 s.; 16, 30 (45). Y en 2 Ba 39, 7 s., de la 2.<sup>a</sup> mitad del s. I d. C., se compara al Mesías con la fuente y la vid, símbolos de la revelación de su Reino (cp. Jn 4, 14; 7, 38; 15, 1) diciendo Dios en 2 Ba 40, 1: “Mi Mesías denunciará todas las impiedades del enemigo”.

Esta línea de pensamiento concuerda con la creencia qumrámica, según la cual la Verdad de la Venida del Mesías destruye al Menti-

(43) *Kommentar* II, 438. Cf. GnR 98, 9. 11; cp. et. Jn 6, 45; Is 54, 13; Jr 31, 33 s.

(44) R. H. Charles data 1 En 37-71 entre el 94 y 64 d. C. (*The Apocrypha and Pseudoapocrypha of the Old Testament*, Oxford 1913, II, 171), mientras otros datan el capítulo 49 entre el 95 y el 79 a. d. C.; cf. G. R. DRIVER, *The Judaean Scrolls* (Oxford 1965) 463.

(45) Cf. et. 1 En 48, 1; 51, 3. Para la secuencia “gloria-poder-revelación” en 1 En 49, 2 s. cp. Jn 17, 1-3.

roso y sus seguidores (46), como puede apreciarse en IQSb 5, 20-29 (47).

El concepto del Mesías entre los sectarios de Qumran se forma a base de una refundición de diversas figuras mesiánicas y de sus funciones como el Ungido de Aarón y de David, el Maestro Justo, el Intérprete de la Ley y el Profeta (48). Este fenómeno ocurre también en el Cuarto Evangelio (49), donde todas las funciones mesiánicas vienen aplicadas a Jesús, aunque no se confundan las funciones entre sí: se trata de una convergencia de todas en Cristo, más que de una asimilación mutua. Por el contrario, en la literatura intertestamental la figura del Mesías tiende a desdoblarse en dos, como consecuencia de poderes eclesiásticos y civiles del Rey Mesías. Ambos aspectos del poder mesiánico se encuentran en los hijos de Levi según Jub 30, 18 y 31, 13-17, que probablemente reflejan la época de los Asmoneos. Las primeras ideas acerca de un doble Mesías aparecen en el testamento de los XII Patriarcas, donde el Mesías Davidico está subordinado al Sacerdotal (50); esta doctrina evoluciona en el Manual de Disciplina y en la Literatura Rabínica, mientras la unicidad del Mesías se mantiene en el N. T. y en los documentos de la Comunidad sectaria de Damasco (51). El aspecto sacerdotal del Mesías parece ser el fundamento de su función docente (52), reconocida también en los escritos qumránicos (53).

Los documentos zadokitas, sobre todo, parece que presentan en la época neotestamentaria un claro concepto de la función docente del Mesías en ambiente judío. Aunque C. K. Barret pueda tener razón cuando escribe que "it must not be assumed that the Teacher of Righteousness in the zadokite Fragments and the New Palestinian MSS is the Messiah" (54), sin embargo, no se excluye que el Mesías en estos fragmentos pueda ser considerado como Maestro. Así en CD 5, 21-6. 1 (= Z 8, 2) se dice que "la tierra quedó desolada, porque

(46) Cf. W. H. BROWNLEE, *Messianic Motifs of Qumran and the New Testament*, NTS 3 (1956) 23. Cp. Jn 5, 36, 34; 16, 8-11; 1 Jn 3, 8; Ap 19, 15. 21. Para el aspecto militar del Mesías en los escritos del Mar Muerto, cf. K. SCHUBERT, *Die Vorstellung vom Messias im A. T.*, Bib Liturg 44 (1971) 88.

(47) Cf. et. 1 QH 3, 10. Para el aspecto mesiánico de este Himno, cf. W. H. BROWNLEE, o. c., 26; J. CARMIGNAC-P. GUILBERT, *Les Textes de Qumran I* (Paris 1961) 195.

(48) G. R. DRIVER, o. c., 482-486.

(49) G. P. WETTER, *Der Sohn Gottes* (Göttingen 1916) 12.

(50) T Rub 6, 7-12; T Sim 7, 2; T Lev 8, 13; T Naf 8, 2 s.; T Gad 8, 1; T. Jos 19, 11.

(51) G. A. DRIVER, o. c., 470.

(52) J. T. MILIK, *Dix ans de découverts dans le désert de Juda* (Paris 1957) 84, cf. et. F.-M. BRAUN, *Jean le théologien II* (Paris 1964) 244 s.

(53) G. R. DRIVER, o. c., 475 s.

(54) C. K. BARRET, *The Gospel according to St. John* (London 1955) 200. Cita a H. H. ROWLEY, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, sin dar la referencia exacta; quizás se está refiriendo a las págs. 53 y 55.

los malos tramaron rebelión contra los mandamientos de Dios (dados) por Moisés y también por su Santo Mesías" (55), donde se descubre un paralelo a la doctrina neotestamentaria —ya mencionada— de la Ley de Cristo y sus mandamientos. Para la Secta de Damasco, las palabras de Dios, pronunciadas por el Mesías, se identifican con el Espíritu de Dios, que se comunica por ellas (cf. Jn 3, 34; 6, 63; 7, 38 s.; 16, 3) y así en CD 2, 12 (= Z 2, 10) se promete para la época mesiánica que Dios "por su Mesías les dará a conocer su Espíritu Santo" (56). Es obvio que el claro paralelismo de este pasaje con la visión cristiana expresada en Jn 14, 17; He 1, 4 s. y Tit 3, 6, no basta para justificar la hipótesis de un origen cristiano de estos manuscritos (57) y hay que reconocer además que, aunque en el estado actual del texto se considera al Mesías como el vehículo del conocimiento de Dios, el texto presenta una columna que impide reconocer el sentido literal de todo el verso (58).

(55) La lectura del texto es  $\text{bmšyhw}$ , que se mantiene también en CD 2, 12 (Z 2, 10); el cambiar en ambos lugares a  $\text{bmšyhy}$ , como pretende E. Lohse (*Die Texte aus Qumran*, München 1964, 68. 70) no parece muy recomendable. La unión de Moisés y el Mesías la hemos constatado ya en el "Poema de la Cuatro Noches", y la lectura del "santo Ungido" en este contexto recuerda a Aarón, nombrado inmediatamente después. El plural haría referencia a sus descendientes o a los profetas (Cf. Sal 105, 15; 1 QS 1, 3; 1 QM 11, 7); una referencia a un doble Mesías parece debe excluirse en estos fragmentos (Cf. G. R. DRIVER, o. c., 470; R. DEICHGRÄBER, *Zur Messiaserwartung der Damascusschrift*, ZAW 78, 1966, 331-343).

(56) Este verso está herizado de dificultades. La traducción dada sigue a R. H. Charles (o. c. 804), que coincide fundamentalmente con S. Schechter (*Fragments of a Zadokite Work* (New York 1970, 33, 65), y A. Fitzmayer en su reedición de esta obra de Schechter (New York 1970) no presenta objeción alguna a esta lectura ( $\text{bmšyhw}$ ), aunque la cambia al plural en su paralelo de CD 6, 1. Preferen también el singular G. Vermes (*Les Manuscrits du désert de Juda*, Tournai 1953, 161) y M. Burrows (*The Dead Sea Scrolls*, New York 1955, 350). Mientras T. H. Gaster da una traducción ambigua, que en la nota explica de los sacerdotes (*The Dead Sea Scriptures*, New York 1964, 112, 7). El corregir el texto al plural con Y. Yadin (*Three Notes on the Dead Sea Scrolls* (IEJ 6, 1956, 158), C. Rabin (*The Zadokite Fragments*, Oxford 1958, 8) y E. Lohse (o. c. 68) parece una emienda innecesaria.

(57) Cf. C. ROBIN-J. L. TEICHER, *On a puzzling passage in the Damascus Fragments*, JJS 6 (1955) 53-55.

(58) Mi interpretación del texto es que "Dios" ha suscitado para sí hombres llamados por nombres, para dejar un resto a la tierra y para llenar la faz del universo con su descendencia  $\text{wywdy}^m \text{byd mšy} \text{wrw} \text{h} \text{qdšw w} \text{w} \text{p} \text{w} \text{š} \text{šmw} \text{w}$  (w)  $\text{šmwtyhm}$  = "y les enseñará por medio del Mesías y su Espíritu Santo y los visionarios de Verdad y por el pronunciar de Su Nombre y de sus nombres; pero a los que odió los hizo errar". Interpreto  $\text{wydy}^m$  como futuro en contraste con un hecho pasado ("suscitó") y un presente ("ahora oídme") que viene inmediatamente después de este verbo; el Mesías aparece en este fragmento como una figura del futuro (Z 9, 10B). El único cambio en el texto hebreo es la inserción de una w entre  $\text{šmw}$  y  $\text{šmwtyhm}$ , que puede haber desaparecido por haplografía. Para el concepto del "pronunciar del nombre", cf. J. D. TEICHER, *Puzzling passages in the Damascus Fragments*, JJS 5 (1954) 140; C. RABIN, *Zadokite Documents*, 9, 13, 3; R. H. CHARLES, o. c., 804, 10. Cf. et. Gn 48, 16; Ex 6, 3; 9, 16; Sal 91, 4; Fil 2, 9; Ap 2, 17; 3, 5. 8. 12; 13, 1; 19, 12; 22, 14; Mq 2, 11; 3, 4; 4, 1. 27; 6, 6. Para una información más completa del lector, presento otros modos de traducir el

En la misma dirección de los Zadokitas se mueve la Comunidad Karaita, donde el Mesías viene concebido como el Restaurador del espíritu de Israel (59), y también algunos escritos rabínicos, donde se lee: "La Torah que uno aprende en este mundo es nada comparada con la Torah del Mesías" (M. Qoh 12, 1); "El Santo —bendito El— interpreta a todos los justos los fundamentos de una Nueva Torah que el Santo —bendito El— les dará por medio del Rey Mesías" (Yalq Is 26).

No sólo al Mesías judío, sino también a la figura paralela del Taheb samaritano se le adscribe en las fuentes una función docente. Por eso, a propósito de Jn 4, 25, R. Brown comenta acertadamente: "It is interesting that Jesus who does not give unqualified acceptance to the title of Messiah when it is offered to him by Jews, accepts it from a Samaritan. Perhaps the answer lies in the royal nationalistic connotations the term had in Judaism, while the Samaritan Taheb (although not devoid of nationalistic overtones) had more the aspect of a teacher and lawgiver" (60).

Los Comentarios en general afirman esta característica del Taheb Samaritano, pero sin confirmarla en las fuentes (61). Mi intención es:

texto: "And through His anointed He made them know His Holy Spirit, and He is true, and the explanation of their names" (Schechter, Suprimiendo šmw como ditografía, leyendo wprws en vez de wpbrws e interpretando whw' como aplicado al Espíritu Santo de verdad. Sin embargo, rwh en hebreo es femenino). "And through His Messiah he shall make them know His Holy Spirit, and He is true, and in the true interpretation of his name are their names" (Charles). "Il leur fit connaître par Son Oint son esprit saint. Il est verité et par so nom sont déterminés leurs noms" (Vermes). "And he has imparted to them knowledge through His Christ, his Holy Spirit, who is the Truth their name ("Christians") is derived from the name by which He is called ("Christ")" (Teicher). "And He caused them to know by his anointed His Holy Spirit and a revelation (hwh) of truth; and in the explanation of his name are their names" (Burrows). "And to these has He ever revealed His Holy Spirit at the hands of His anointed and has ever disclosed the Truth; and He has clearly specified who they were" (Gaster). "...and to make (or: he made) known to them by the hand of his anointed ones His Holy Spirit and shew them (or: demonstration of) truth. And with exactitude he set out their names" (Rabin en 1954, leyendo hwzy). "And He made them know —through the hand of His anointed (ones) with the Holy Spirit, and (through) His seers of Truth— their exact names" (Yadin). "...and to make (or: and He made) them known by the hand of those anointed with His Holy Spirit and the seers of truth, and with exactitude He set out their names" (Rabin en 1958). "Und er belehrte Sie durch die Gesalbten seines heiligen Geistes und die Seher der Wahrheit und mit Genauigkeit legte er ihre Namen fest" (Lohse). "Und er belehrte sie durch Seine(n) Gesalbten der heiligen Geistes und durch Seher der Wahrheit. Und mit Genauigkeit (sind) ihre Namen (aufgezeichnet)" (O. J. R. SCHWARZ, *Die erste Teil der Damascusschrift und das Alte Testament*, Diest 1965, 10).

(59) L. NEMOY, *Karait Anthology* (New Haven 1952) 275.

(60) R. BROWN, o. c., 172 s.

(61) R. Bultmann, sin dar ninguna referencia a la literatura samaritana, mantiene que el Taheb era esperado como un Profeta y el Maestro de Dt 18, 18 (*Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1964, 142). Cp. J. MACDONALD, *The Theology of the Samaritans* (London 1964) 363.

aquí completar esa deficiencia a base del más importante documento samaritano, el Memar Marqah (= la enseñanza de Marqah), copiado a fines del s. III o principios del IV d. C., pero cuyo material se remonta a los ss. I y II de nuestra era (62). Como ejemplo de material primitivo en la enseñanza samaritana se puede considerar precisamente la función docente del Mesías-Taheb, pues se encuentra expresamente en Memar Marqah y en el N. T. y aquí precisamente en boca de una Samaritana (Jn 4, 25). Basta una superficial comparación de los documentos Samaritanos con otros escritos judíos y con el N. T. para convencerse que por lo que respecta al concepto del Mesías los tres grupos tienen un fondo común y que la concepción samaritana del Taheb como Maestro no depende del concepto cristiano del Mesías.

Según Marqah, la venida del Taheb inaugura la era escatológica en la que su función más importante es revelar la verdad y por esa revelación purificar el mundo, hacer la crisis del mundo: "¡Ay del pecador que ha obrado el mal con toda su fuerza! El Taheb vendrá pacíficamente y revelará la Verdad y purificará el mundo" (Mq IV, 11: cp. Jn 15, 3. 12. 15; Lc 19, 42). La liberación que entonces tendrá lugar está descrita según el modelo del primer Exodo, en el que la palabra de Dios fue el elemento liberador (63): "llegue en paz el día de la liberación, pues la verdad está para manifestarse en el mundo. Llegue en Paz el Taheb e ilumine la tiniebla que se ha hecho grande en el mundo. Llegue en Paz el Taheb y disperse los enemigos que han provocado a Dios. Llegue en Paz el Taheb y santifique la ofrenda en Bethel. Llegue en paz el Taheb y separe los elegidos de los réprobos" (64).

Este matiz escatológico de la venida del Taheb aparece aún más claramente en Mq II, 9: "¡Ay de los apóstatas, por lo que les está preparado! ¡Dichosos los buenos en su recompensa! Cuando el Taheb venga, revelará la verdad y Dios resucitará a los muertos, que llegan de los cuatro puntos del mundo" (Cf. Mc 13, 26 s.; cp. Mt 24, 31). En línea con estas ideas de Marqah, el Cuarto Evangelio conecta la resurrección de los muertos con el poder revelador del Mesías (Jn 5,

(62) *Idem*, o. c., 42; cp. *idem*, *Memar Marqah* (Berlin 1963) I, V.

(63) Sb 18, 14 Jn 8, 38; este texto joánico está colocado en la fiesta de los Tabernáculos, que es un memorial de la salida de Egipto (Sifra Emor 12, 17, 11 PRK 457 PZL 134 RLv 23, 43) y Marqah enseña que Israel quedó libre en la llanura de Sukkot (Mq 38a; ed. M. Heidenheim); por eso en esta fiesta se leía la Ley de la Liberación (Dt 31, 10). Sobre Jn 8, 38 ha defendido una tesis doctoral en la Universidad Gregoriana J. O. Tufi y deseamos sea publicada pronto.

(64) Mq I, 9. Este texto indentifica la tiniebla con el rechazo a la luz (cf. Jn 1, 9 s.; 3, 19; cp. 1 Jn 2, 8) y en él se descubre también la función restauradora del culto que desempeñará el Taheb en su actuación, a la que puede aludir Jn 4, 25. La separación escatológica de buenos y malos, operada por el Taheb, viene aludida en Mt 13, 49; 25, 32; cp. Ez 34, 17 Jn 5, 28 s.

24 ss.) y, por eso, cuando Marta alude a una resurrección futura y Jesús la proclama presente en su persona y en su palabra, pidiendo una adhesión a esta postura, Marta responde complessivamente: "Yo creo que Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios (= Enviado de Dios), que ha llegado al mundo" (Jn 11, 25 ss.).

El Taheb samaritano es también quien perfecciona la enseñanza de Moisés, haciéndola profundizar; para ello se necesita recibirla en un corazón puro, convertido; la fidelidad al Taheb es lo que decide en el Juicio de Dios: "Moisés bajó trayendo dos tablas escritas por el dedo de Dios. El dijo también otras palabras, todas ellas anuncios para los buenos. El Taheb vendrá en paz y poseerá las moradas de los buenos y manifestará la verdad. ¡Oíd y escuchad! ¡Permaneced en la verdad, purificad vuestras intenciones! Porque el Señor juzgará a su pueblo (Dt 32, 36)... Ellos no serán afligidos en juicio, pues han caminado en la vía de la justicia" (65).

El contexto de la literatura Samaritana a estos textos proporciona un material abundante para iluminar la función del Mesías neotestamentario y su actividad, pero las líneas citadas habrán bastado para dejar claro que el Taheb samaritano tenía también una función docente (66).

\* \* \*

Y así llegamos a la conclusión de este artículo. En su primera parte hemos tratado de descubrir la función principal del Mesías joánico que es la de Maestro y Revelador, que por su verdad trae la vida, la salvación mesiánica (Jn 20, 31), pero no en términos gnósticos de sólo conocimiento, pues empeña a la acción (Jn 15, 11-15) (67). En la segunda parte hemos considerado una serie de textos que confirman la idea de que la función docente del Mesías estaba ya palpitando en el ambiente en el que surgió el Cuarto Evangelio.

(65) Mq IV, 12. Cp. Jn 14, 2-6. 23; 15, 9 s.; 3, 18.

(66) Para el concepto samaritano del Taheb como Profeta-Revelador de lo Desconocido, cf. et. Fl. Jos. Ant. XVIII, 85 y el Himno de Abisha ben Pinejás, muerto en 1376; cf. M. HEIDENHEIM, *Die samaritanische Liturgie* (Leipzig 1887) 88 s.; A. COWLEY, o. c., 162 s.; cp. et. A. MERX, *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner* (Giesen 1909), 9. También el Durran, un libro de oraciones adscrito generalmente a Amram Durah de fines del s. III, dice que el Taheb había de tener "discípulos" (cf. J. MACDONALD, *Theology*, 364), presentándole así como Maestro. Para una selección de otros textos sobre el Taheb, cf. M. GASTER, *Samaritan Eschatology I* (The Search Publishing Co., 1932) 221-277.

(67) El vocabulario joánico de tipo sapiencial era lo que atrajo a los gnósticos, quienes lo vaciaban de su contenido de acción y de sus consecuencias. La línea sapiencial en forma ortodoxa viene también desarrollada en las Odas de Salomón, que en este punto coinciden con tendencias presentes en Qumrán; cf. J. CHARLESWORTH, *Les Odes de Salomon et les manuscrits de la Mer Morte*, RB 77 (1970) 522-549.

El mérito de éste consiste, sin embargo, en haber profundizado en este aspecto docente del Mesías, presente ya en las fuentes judías y samaritanas. Y esto lo hace siguiendo una línea teológica que está de acuerdo con el sistema de valores de la comunidad joánica: "Rabbi, nosotros sabemos que tú has venido como maestro de parte de Dios" (Jn 7, 12; cp. Mt 23, 10). Por eso Juan nunca describe la desaparición de Jesús resucitado, pues —una vez vuelto— sigue presente en la Comunidad y sigue "hablando" en el Espíritu (Jn 14, 26; 16, 13 s.). El Cuarto Evangelio concluye con una "palabra" de Cristo, un macarismo escatológico, que es una llamada para entregarse al Mensaje del Mesías (Jn 20, 29).

J. LUZARRAGA, S. J.