

LA ESTRUCTURA HERMENEUTICA DEL EVANGELIO DE JUAN: REFLEXIONES Y PLANTEAMIENTO *

En una publicación relativamente reciente apuntaba el conocido exegeta joánico R. Schnackenburg lo siguiente: «Pese a todos estos estudios¹, el problema hermenéutico fundamental de la exposición joánica del evangelio necesita un tratamiento detallado»². No se pretende con este breve estudio hacer un análisis detallado de un problema que hace años espera no sólo un tratamiento que no se ha hecho, sino sobre todo una línea de salida al *impasse* en que se halla prácticamente desde el comienzo de la época crítica³.

* El trabajo que sigue es una versión reelaborada y anotada de una conferencia tenida a los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto (nov. 1986). Agradezco cordialmente a F. Manresa las reflexiones hechas al texto original, que han ayudado notablemente a madurar un tema tan cercano a la Teología Fundamental.

¹ Schnackenburg cita los trabajos de F. HAHN, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, en K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63), Freiburg-Basel-Wien 1974, 11-77, y de F. MUSSNER, *Ursprung und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie*, en L. SCHEFFCZYK (ed.), *Grundfragen der Christologie*, Freiburg i.B. 1975, 77-113: *Das Johannesevangelium* (HtKNT IV,4), Freiburg 1984, nota 22 de la p. 44 (el trabajo de Schnackenburg apareció originalmente en la obra editada por M. DE JONGE, *L'évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Leuven 1975).

² *Ibid.*

³ No deja de resultar sorprendente que ni el vasto comentario de Schnackenburg ni el de R. E. Brown tengan entrada del tema «hermenéutica» en los índices de materias al final de sus respectivas obras. Pero es también indicativo que la cuidada bibliografía de E. MALATESTA, *St. John's Gospel, 1920-1965* (AB 32), Rome 1967, no haga referencia en ningún capítulo al tema de la «interpretación». Sin duda existen

Sin embargo, inevitablemente, se trata de un tema con una historia de cierta importancia tras de sí⁴. A pesar de ello me voy a permitir dejar de lado un recorrido que resultaría complicado en cualquier caso y que apenas si sería relevante para esta breve aportación. Porque se trata, más que de otra cosa, de una historia implícita. No hay trabajos que la hayan retrazado⁵ y, por consiguiente, resulta bastante complejo iluminarla. Voy a prescindir, por tanto, de hacer referencia a aspectos que resultan globalmente muy conocidos⁶.

El trabajo va a ser breve y voy a ceñirlo a dos apartados. Primero presentaré tres aspectos que me parece definen por dentro la estructura hermenéutica del Evangelio de Juan (EJ). Pasaré luego a formular el tema, en cierto sentido, a nivel de tesis. La exposición acaba con dos reflexiones a modo de preguntas o cuestiones planteadas a la luz de lo dicho.

trabajos sobre el tema (cf., por ejemplo, F. MUSSNER, *Die johanneische Sichtweise und die Frage nach dem historischen Jesus* (QD 28), Freiburg i. B. 1965; del mismo R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium als hermeneutische Frage*: NTS 13 [1966/67] 197-210; cf. la obra de T. Onuki, citada *infra* en la nota 26), pero, como decimos más adelante, el planteamiento hermenéutico ha de ser desentrañado de algunas de estas obras, porque no está planteado explícitamente. En cualquier caso, la opinión de Schnackenburg citada al comienzo es ciertamente una opinión autorizada.

⁴ La cual resultaría simplemente apasionante. Pero no está hecha. Por ejemplo, no deja de ser bien significativo que el trabajo muy meritorio de D. M. Smith sobre el comentario de R. Bultmann (*The Composition and Order of the Fourth Gospel. Bultmann's Literary Theory*, New Haven 1965) se limite (como dice el subtítulo) a un análisis crítico de la teoría literaria de Bultmann y, en cambio, no entre directamente en la cuestión hermenéutica, siendo así que se trata sin duda de uno de los aspectos más importantes del comentario.

⁵ A lo que decimos en la nota anterior se puede añadir que los grandes mojonos de la interpretación joánica en la época crítica (p.e., K. G. Bretschneider [1820], F. C. Baur [1844 y 1864], W. Wrede [1903], A. Loisy [1903 y 1921], R. Bultmann [1941], E. Käsemann [1966], etc.) serían susceptibles de un análisis desde el punto de vista no sólo de su interpretación concreta del EJ, sino sobre todo de la estructura hermenéutica que detectan o parecen implicar en el cuarto evangelio. Pero este trabajo está por hacer (con excepciones que no hacen más que confirmar este principio general).

⁶ Para poner dos ejemplos especialmente significativos: apelar al modelo hegeliano que utiliza explícitamente F. C. Baur no dice todavía nada directamente del esquema subyacente a su interpretación del EJ; hablar de la filosofía de Heidegger no aporta ninguna luz a la interpretación que Bultmann hace del EJ, por más que la referencia a Heidegger sea significativa desde un punto de vista hermenéutico. Este tipo de generalidades no representa aportación real de ningún tipo. Se trata de aspectos a estudiar mucho más despacio. Por ello prescindimos aquí de hacer referencias muy poco útiles.

I. TRES ASPECTOS FUNDAMENTALES

1. *El problema del doble nivel del evangelio*

El carácter doctrinal del EJ es un dato prácticamente unánime de la historia de la exégesis joánica. Si se quiere, el mero hecho de que la exégesis antigua lo calificara como obra del «teólogo» ya es un dato indicativo en este sentido. Pero, además, la exégesis crítica lo ha tenido siempre como un evangelio difícil de definir, precisamente a causa de sus peculiaridades lingüísticas y de su enigma interno⁷. Por otra parte, y dejando al margen opiniones relativamente esporádicas⁸, la lejanía del EJ respecto de los hechos que presenta resulta también un aspecto adquirido en la exégesis joánica⁹. Precisamente por ello ésta se ha esforzado en encontrar un *humus* idológico, que clarifique tanto el sentido del peculiar lenguaje de esta obra como también su estructura ideológica interna. En una palabra, el intento de dar con lo que

⁷ Si el título del estudio de R. EISLER, *Das Rätsel des Johannesevangeliums*: *Eranos-Jahrb.* 3 (1935) 323-511, nos resulta ya muy lejano, sin embargo ha sido frecuentemente repetido (cf., por ejemplo, el volumen de la colección *Wege der Forschung*, *Johannes und sein Evangelium*, Darmstadt 1973, la introducción de K. H. Rengstorf, p. IX-XXVIII). Por otra parte la forma como R. Kysar ha definido el EJ resulta no sólo más cercana, sino incluso más significativa: *John, the Maverick Gospel*, Atlanta 1976. De hecho, hasta hace relativamente pocos años, se continuaba apelando a una postulada dependencia del EJ respecto de los sinópticos. Pero la independencia del EJ respecto de los sinópticos ha ido ganando más y más adeptos [cf. *ActBibl* 11 (1974) 248-249 y 21 (1984) 45]. Que estamos ante una cuestión sumamente problemática lo ha subrayado agudamente D. M. SMITH, *John and the Synoptics: Some Dimensions of the Problem*: *NTS* 26 (1980) 425-444.

⁸ Por ejemplo, la de J. A. T. ROBINSON, *The Priority of John*, London 1985, obra póstuma y altamente provocativa que sigue fundamentalmente la tesis de su obra anterior, *Redating the New Testament*, London 1976, pero tampoco aquí consigue convencer.

⁹ Este aspecto resultaba patente en la propuesta de F. C. BAUR, *Die Komposition und der Charakter der Johannesevangeliums*, 1844; cf. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThKNT IV), vol. I, p. 188, nota 3; pero revivió con nueva fuerza tanto en la propuesta de A. LOISY, *Le Quatrième Evangile*, Paris 1903, como en la interesante contribución de W. WREDE, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums*, Tübingen 1903. A pesar de parecer que esta línea de interpretación había perdido su fuerza en 1957 (J. A. T. ROBINSON, *The 'New Look' on the Fourth Gospel*, en *Studia Evangelica* I, Berlín 1959, p. 338-350), ha vuelto a adquirir actualidad e interés en nuestros días: E. GRÄSSER, *Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium*: *NTS* 11 (1964/65) 74-90; H. LEROY, *Rätsel und Missverständnis*, Bonn 1968; J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York 1968, etc. Para una justificación de este aspecto, cf. *Act Bibl* 11 (1974) 243-289, sobre todo p. 247-261, y también *Act Bibl* 21 (1984) 36-81.

podríamos llamar el *Sitz im Leben doctrinal* del evangelio joánico ha sido desde el comienzo de la época crítica una tarea central de la exégesis, supuesto sobre todo que los análisis de la *Formgeschichte* no logran incidir en el compacto núcleo joánico¹⁰.

Dentro de esta línea hay que situar una aportación de la exégesis reciente que tiene hondas raíces en la historia de la interpretación del EJ¹¹. Se trata de la propuesta formulada en 1968 por J. L. Martyn, pero recogida y aceptada por muchos otros exegetas joánicos, de leer el EJ como una obra que refleja dos niveles: el nivel de la vida de Jesús y el de la vida de la comunidad joánica. El punto de apoyo más citado es el tema de la expulsión de los cristianos joánicos de la sinagoga farisea. Se arguye que la medida disciplinaria judía a que se refiere el texto del EJ (9,22; 12,42-43, y 16,2) sólo puede datar de la reunión judía de Jamnia (ca. 90 d.C.) y, por consiguiente, su referencia al tiempo de Jesús resulta un anacronismo patente. De aquí la propuesta hermenéutica: el EJ es una obra que refleja al mismo tiempo los sucesos de la vida de Jesús y los que caracterizan la vida de la comunidad¹².

Este doble nivel deja bien claro que «la habitación del Verbo entre nosotros» y el hecho de que «hayamos contemplado su gloria» no pueden ser sucesos que tuvieron lugar sólo en el pasado, ni constituyen tampoco para el EJ un tiempo ideal, cuando el reino de Dios se hizo presente en la tierra. Los sucesos sobre los que versa el testimonio del EJ hacen referencia a dos niveles. Y, según el punto de vista del EJ, su valor para los dos niveles constituye, en sí mismo, el contenido de la buena nueva de esta comunidad¹³.

¹⁰ La lógica interna de esta tendencia es muy clara: si no hay forma de situar la obra en el marco del cristianismo naciente precisamente a causa de un estilo y una estructura ideológica bien diversas (cf. lo que decimos sobre los sinópticos en la nota 7), en cambio puede ser más prometedor hallar paralelos en otro tipo de cultura. Las propuestas, como resulta de sobra conocido, son no sólo múltiples, sino muy divergentes: van del judaísmo palestino hasta la gnosis mandea, pasando por el judaísmo rabínico, la literatura de Qumran, el helenismo platónico y la literatura hermética.

¹¹ Trazar el trasfondo de la propuesta de J. L. MARTYN, *History and Theology* (citada en la nota 9), nos llevaría demasiado lejos: cf. los trabajos de W. Wrede y E. Grässer citados en la nota 9 *supra*. La segunda edición de la obra de Martyn (1978) sólo ha añadido unas pocas notas a la primera. En cambio hay que recordar que este autor ha ampliado su teoría en una serie de artículos que se han publicado ahora en un solo volumen: *The Gospel of John in Christian History*, New York 1979 [cf. ActBibl 21 (1984) 53-54].

¹² La propuesta ha sido aceptada y ampliamente utilizada en la moderna exégesis joánica, cf. ActBibl 21 (1984) 53-54. Los matices críticos que se le han hecho (cf. la nota 14 más adelante) no invalidan el aspecto que hoy queremos subrayar.

¹³ J. L. MARTYN, *History and Theology*, p. 142. Se trata de la conclusión de la obra.

Esta hipótesis ha despertado un interés más positivista que hermenéutico (de hecho las mayores críticas a la misma se han hecho sobre todo a la exactitud de la atribución de ciertos sucesos de la comunidad a un contexto histórico que a algunos se les presenta como muy cuestionable)¹⁴. Y, sin embargo, la propuesta tiene mayor importancia hermenéutica que histórica. Quisiera mostrar primero esto y luego pasar a una consideración más de fondo.

Según el punto de vista de esta lectura del EJ en dos niveles, uno sería el nivel de la vida de Jesús, otro en cambio el que hace referencia a las preguntas y problemas de la comunidad en que se escribe la obra. Por tanto, el testimonio que tenemos en el EJ haría referencia y valdría para los dos niveles. Y este valor constituiría, en sí mismo, el contenido de la buena nueva de esta comunidad.

Conviene analizar un poco más de cerca esta afirmación fundamental. Que tenemos dos niveles en el EJ resulta una constatación suficientemente clara e importante. Que el testimonio del EJ vale para los dos niveles es algo más. Porque ello ha de tener una justificación. ¿Cuál es esta justificación?

Conviene recordar que en la misma línea, pero con anterioridad, ya ya había hablado X. Léon-Dufour de la posibilidad de encontrar en el EJ un doble momento de intelección¹⁵. El momento que haría referencia al interlocutor de Jesús y el momento que corresponde al lector del evangelio. Se trata de una propuesta sensiblemente idéntica. Con una salvedad: Léon Dufour subraya más bien que se trata de un momento de comprensión distinto. Por consiguiente, la propuesta resulta más directamente hermenéutica. Porque el acento está en que el EJ puede ser comprendido como presentación de los sucesos de la vida de Jesús, pero también como reflejo y plasmación de los momentos más importantes de la vida de la comunidad. El acento de la propuesta de Léon Dufour, como ha evidenciado en ulteriores aportaciones suyas¹⁶, está

¹⁴ Mayormente la crítica de J. A. T. ROBINSON, *The priority*, p. 72-93. Sin embargo, el problema, como muy bien anota R. KYSAR, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, Minneapolis, Minnesota 1975, p. 275, es más bien de madurez cristológica que de tipo cronológico. Que la expulsión de los cristianos de la sinagoga farisea pueda ser un dato históricamente anterior (cf. K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Der historische Ort des Johannesevangeliums als Schlüssel zu seiner Interpretation*, Neukirchen 1981, p. 48-61), no afecta al contenido de nuestro argumento.

¹⁵ *Le signe du temple selon Saint Jean*: RSR 39 (1951) 155-175. La tesis de este artículo la amplió a una lectura de todo el EJ un poco después: *Actualité du quatrième évangile*: NRT 76 (1954) 449-468.

¹⁶ *Towards a symbolic Reading of the Fourth Gospel*: NTS 27 (1981) 439-456,

en dos tipos de lectura y comprensión del EJ y no tanto en dos niveles separables o autónomicamente independientes el uno del otro (cosa que Martyn tampoco propugnaba directamente).

Por consiguiente, según esta propuesta de lectura e interpretación del EJ, estamos ante una obra que puede entenderse de dos formas distintas aunque referidas la una a la otra. El lector original del evangelio captaba aquello que le afectaba directamente: la sorprendente iluminación del sentido de la vida y de la fe de la comunidad al leerla a la luz de la vida de Jesús. Esta es la razón por la que X. Léon Dufour habla más explícitamente de lectura simbólica del EJ¹⁷.

Cabe que nos preguntemos qué es lo que con ello se implica: ¿quiere decir que la habitación del Verbo entre nosotros tiene el mismo valor «ahora» que tuvo «entonces»? ¿Quiere decir más bien que la habitación del Verbo entre nosotros se dio solamente «entonces» y en cambio «ahora» sólo puede ser recordada. ¿O quiere decir finalmente que la comunidad puede hablar «ahora» de la habitación del Verbo entre nosotros y creer que «entonces» también se dio, aunque no pudo ser captada?

La misma formulación de estas preguntas deja entrever que estamos amoldando la problemática hermenéutica a un horizonte temporal que, de hecho, es asumido como intocable. O, lo que es lo mismo, nuestras preguntas hacen patente que nos movemos muy torpemente en el terreno de la interpretación: la «distancia» que separa los hechos de Jesús y la vida de la comunidad parece que no puede superarse en modo alguno. La historia adquiere un valor de absoluto y la estructura temporal condiciona esencialmente la validez del esquema joánico. Según la misma el esquema en dos niveles correspondería a que el tiempo de Jesús, por una parte, y el tiempo de la comunidad, por otra, son dos tiempos distintos, que tienen una consistencia propia y que no pueden ser identificados sin más. Que este es el horizonte de la obra lucana creo que podemos afirmarlo sin temor (las matizaciones necesarias no afectan a la validez del esquema general¹⁸). Sin embargo, cabe que nos preguntemos:

sintetizado y programáticamente expuesto en su última obra: *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Madrid 1983, p. 328-333.

¹⁷ Siendo el simbolismo uno de los aspectos más constantes de la exégesis joánica, sin embargo todavía espera un tratamiento que le haga justicia. La obra de G. STEMBERGER, *La symbolique du bien et du mal selon Saint Jean*, Paris 1970, resulta interesante pero muy insuficiente. El comentario de J. MATEOS-J. BARRETO, *El Evangelio de Juan*, Madrid 1979, hace aportaciones de interés en este sentido, pero le falta la fundamentación de un simbolismo que, tal como es presentado (con base de alegorismo alejandrino y filológico-gramatical), resulta muy conceptual y poco cristológico, es decir, poco joánico.

¹⁸ La obra de H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (1956), sigue siendo un punto de referencia obligado, a pesar de las matizaciones que se consideren necesarias.

este marco temporal que parecen presuponer nuestras preguntas, ¿corresponde al que utiliza el EJ? ¿No estamos suponiendo demasiado al aplicar el esquema lucano a la estructura interna del EJ? Conviene aclarar este punto, porque aquí está en juego no sólo la legitimidad de hablar de un doble nivel, sino también el sentido, alcance y legitimidad de este doble nivel.

2. *El EJ y el tiempo (la historia)*¹⁹

La única forma de responder a la pregunta por la legitimidad de la presentación joánica es intentar desentrañar la valoración de la magnitud «tiempo» en el EJ. Se trata de analizar si el tipo de concepción temporal que subyace a la obra no tiene algo que ver con el modelo de niveles superpuestos o incluso identificados. Este tema se puede analizar con mayor o menor detalle. Aquí, lógicamente, interesa sólo su aspecto global. Para ello tenemos un concepto típicamente joánico que puede ayudarnos a calibrar cómo valora el tiempo (si se quiere, más ampulosamente, «la historia») el EJ: se trata del tema de la «hora».

Bastará recordar algunos de los aspectos más sobresalientes del tema. Como es bien sabido, la hora de Jesús es un tema que recorre todo el EJ: 2,4; 7,30; 8,20; 12,23; 12,27; 13,1; 17,1. Pero, además, la presentación joánica está marcada por frecuentes referencias a «horas» concretas: 1,39; 4,6; 4,52-53; 19,14... Finalmente, hay afirmaciones acerca de «una hora» que se acerca y que ya está aquí («ésta es la hora y es ahora»: 4,23; cf. 4,21; 5,25; 5,28; 12,27; 16,2; 16,4; 16,25; 16,32). ¿Qué quiere expresar el EJ con el tema de la hora? Conviene recordar sobre todo que el EJ habla en términos de la hora de Jesús, de su hora o de «esta hora». Ciertamente que no estamos ante un concepto directamente cronométrico. El EJ no dice nunca cuál es la hora de Jesús. Ni siquiera se puede afirmar sin más que la hora de Jesús es la hora de su glorificación. La hora no es importante en sí misma. Es Jesús quien la hace verdaderamente relevante. Por ello hay que subrayar que no se recuerdan los momentos cronológicos de la vida de Jesús porque fueran importantes en sí mismos. Si lo son, ello se debe a que han sido marcados cristológicamente por la presencia de Jesús²⁰.

Cf., por ejemplo, K. LÖNING, *Lucas, teólogo de la historia de salvación*, en J. SCHREINER (ed.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, Barcelona 1973, p. 236-268.

¹⁹ Se resume aquí muy drásticamente lo que decía en *El cuarto evangelio y el tiempo*. Notas para un estudio de la concepción del tiempo en el cuarto evangelio: EE 57 (1982) 129-154.

²⁰ Esta formulación es suficientemente aceptable en sí misma, pero puede verse, además, lo que dice en este sentido J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Freiburg i. B. 1964, p. 134-143.

Podemos decir, por consiguiente, que el tema de la hora de Jesús es un tema cristológico. Es Jesús quien determina el contenido de la hora, no al revés. Y el contenido de la hora se da más bien en términos cristológicos. En este sentido, la hora forma un todo con la existencia terrena de Jesús, al mismo tiempo que constituye un acabamiento y consumación... La hora es el momento cristológico en que, en su obediencia hasta la muerte, se manifiesta en toda su grandeza lo que es toda la vida de Jesús: fidelidad al Padre, cumplimiento del mandamiento del Padre, realización de su voluntad²¹.

Ahora bien, con ello se está expresando algo muy importante: que Jesús está por encima del tiempo. Por tanto, la presencia de Jesús en la tierra (lo que antes hemos descrito con Martyn como la habitación del Verbo entre nosotros) ya es la salvación, aunque los hombres no puedan comprenderlo. Pero también la presencia actual del Verbo en la comunidad resulta igualmente definitiva. No hay otras «etapas» salvíficas. Jesús es la presencia de la «gloria»²².

Hay que remarcar que con ello el tiempo de Jesús (su «hora») fue «entonces» y es «ahora». Es sobre todo la comunidad joánica que puede decir «viene la hora y *es ahora*», porque es ella la que ha podido contemplar la «gloria» (cf. 1,14). Ahora bien, esta superación del tiempo entendido cronológicamente resulta decisiva en el momento en que nos preguntamos por los dos niveles y por su consistencia. Pero antes de retomar el tema de los dos niveles hagamos una breve referencia a un tema clásico de la exégesis joánica, íntimamente enlazado con lo que venimos diciendo: la llamada escatología de presente.

El hecho de que Jesús, en la presentación narrativa del EJ, ofrezca la vida «aquí y ahora» ha resultado siempre un dato sorprendente. No vamos a insistir en las características de este peculiar trazo del EJ. Lo único que nos interesa subrayar aquí es que ello es posible porque en

²¹ D. MOLLAT, *Introduction à l'étude de la Christologie de Saint Jean*, Ad usum privatum auditorum, Rome 1970, p. 92.

²² Este concepto fundamental del EJ ha sido estudiado en relación con el tema de la hora por W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster 1970, p. 75-99. Hay que decir, con todo, que a pesar de las matizaciones introducidas por Thüsing en esta segunda edición, p. 297-337 (fruto sobre todo de las críticas de J. BLANK, *Krisis*, y E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966), sin embargo sigue ofreciendo un esquema excesivamente dicotómico (o, como dice él mismo, de dos polos: encarnación y exaltación) en la cristología joánica. Lo cual influye en su visión del tema del tiempo: para Thüsing el tiempo («la historia») continúa teniendo una cierta preeminencia sobre la Cristología. Lo cual no acaba de cuadrar con la presentación que hacemos, que sigue más bien la línea de J. Blank y de E. Käsemann. Cf. la nota siguiente.

el EJ es la cristología el horizonte de la escatología y no al revés²³. La plenitud del Jesús joánico es definitiva, y si Jesús dice que «llega la hora y es ahora», ello se debe a que la hora que llega es El mismo. Pero no porque se haya realizado un esquema de «promesa-cumplimiento» que garantice la verdad del mensaje salvífico joánico, sino precisamente porque con él todos los esquemas meramente cronológicos quedan superados.

Si lo que venimos diciendo es cierto (es decir, conforme a lo que quiere decir el EJ), entonces el fundamento último del doble nivel es el mismo Jesús joánico. O, si se quiere, es la peculiar cristología joánica la que permite el encabalgamiento entre el tiempo del Jesús y el tiempo del lector. Es, en definitiva, la identidad confesada entre el Jesús presente y el Jesús terreno lo que hace posible hablar conjuntamente y a la vez de Jesús de Nazaret y del Señor presente. Por ello, si queremos entender el entramado hermenéutico de esta obra, hemos de decir una palabra de la cristología joánica.

3. *Jesús en el EJ*

En un aspecto de tanta importancia del EJ vamos a limitar nuestra exposición a lo que interesa para nuestro tema de hoy. En concreto queremos mencionar brevemente unos cuantos aspectos esenciales.

En primer lugar, la centralidad de Jesús. Se trata de un dato proverbial y plenamente adquirido que la centralidad de Jesús tiene en el EJ unas características sin paralelo en el NT (con la posible excepción de la carta a los Hebreos). Que Jesús, en el EJ, no sólo no predique el reino, sino que no se refiera para nada a otra enseñanza que la que ilustra la realidad de su persona, resulta un indicador suficientemente elocuente de una cristología que polariza en torno a sí todos los aspectos de la obra. En este sentido no ha de resultar sorprendente que nos hallemos en el núcleo central del mensaje del EJ.

Demos un paso más: la característica más importante de esta cristología es su peculiar globalidad. Tanto las imágenes que ilustran la vida terrena de Jesús (el cumplir la voluntad del Padre, el realizar su obra y llevar a cabo su mandamiento) como las que intentan definir más profundamente su realidad más íntima (el enviado, el hijo, y no solamente el sorprendente realizador del título «hijo de Dios») son imágenes

²³ Esta es la tesis de J. Blank y de E. Käsemann en las obras citadas en la nota anterior y que representa una aportación más decisiva que la que hizo P. Ricca, en su conocida obra, *Die Eschatologie des vierten Evangeliums*, Zürich 1966 (como es bien sabido P. Ricca fue discípulo de O. Cullmann, cuya tesis sobre el tiempo bíblico resulta bien conocida, *Christus und die Zeit*, Zollikon 1946).

globales que no distinguen etapas o aspectos. La cristología joánica tiene siempre un cierto carácter global de totalidad y de plenitud. En el Jesús joánico no tenemos ninguna *teleiôsis*, porque resulta tan perfecto y acabado al comienzo como al final del evangelio. Pero, además, el Jesús joánico no ha de esperar a la cruz y a la exaltación para alcanzar su *status* de salvador definitivo, porque ya ofrece la salvación desde el comienzo. Por decirlo en términos bien conocidos: el *Lógos* que ha venido ya puede ofrecer la luz y la gloria desde su aparición²⁴.

Ahora bien, ello es posible porque, como hemos indicado, en el EJ no tenemos fundamentalmente una presentación cronológica de Jesús y de su obra. Tenemos más bien la presentación del Jesús creído y confesado por la comunidad como Señor y como Dios (20,28; cf. 1,1 y tal vez 1,18). Este es el Jesús que presenta el EJ desde el comienzo al final, desde su aparición como el *Lógos* hasta su marcha al Padre²⁵. En este sentido la confesión comunitaria no sólo no es el punto de llegada del EJ: es el punto de partida indispensable para poder comprender su mensaje. Porque Jesús es objeto de interés para la comunidad sólo en la medida que es creído y confesado. Ahora bien, lo peculiar del EJ es que se pone ante el lector a un Jesús confesado de forma narrativa. La presentación joánica apela fundamentalmente a una de las etapas que marcan el contenido de la confesión: la etapa del Jesús terreno. Por esto tenemos en el EJ una presentación evangélica y no un tratado cristológico ni tampoco un manual de mística cristiana²⁶.

Sin embargo, si esta presentación narrativa se limitara a reproducir los datos de la tradición sobre Jesús, si hiciera una simple reproducción material de gestos y palabras de Jesús, entonces el EJ no expresaría todo lo que es Jesús para la comunidad. Por tanto, ni se legitimaría su función de revelador del Dios invisible (1,18) ni se explicitaría su *status* actual de hijo exaltado a la derecha del Padre (cf., por ejemplo, 8,35 y 14,3). Por esto la confesión comunitaria confiesa a Jesús también como *Lógos* preexistente (por inadecuada que sea esta formulación) y como Señor exaltado. De lo contrario no lo confesaría como Señor

²⁴ J. O. TUÑÍ, *Creure en Jesús (Jn 12,11)*. Reflexions sobre l'objecte del *pisteúein* en l'evangeli de Joan: *Revista Catalana de Teologia* 9 (1984) 331-358.

²⁵ Todo esto ha sido desarrollado con mucho mayor detalle en la obra en prensa *Jesús y el evangelio en la comunidad joánica*. Una introducción a la lectura cristiana del Evangelio de Juan, Sígueme, Salamanca 1987.

²⁶ Este punto ha sido agudamente subrayado por T. Onuki, contra E. Käsemann, en *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium*. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen Dualismus, Neukirchen 1984, sobre todo p. 201-212.

de la comunidad. O, si se quiere, precisamente porque lo confiesa como Señor de la comunidad no lo puede presentar sólo como «el terreno». Ahora bien, subrayémoslo, para hablar del Jesús revelador (el preexistente) y del Jesús salvador (el exaltado), la comunidad apela fundamentalmente al Jesús terreno. De aquí un encabalgamiento de «etapas». Un encabalgamiento que ni puede ignorar la complejidad de Jesús (las «etapas» no pueden desaparecer o ser borradas, porque la condición temporal no es negada en modo alguno, sino, como hemos dicho, superada)²⁷ ni tampoco esconder el punto de partida de la presentación: la fe y la confesión comunitarias. Pero, al mismo tiempo, un encabalgamiento que en realidad hace del Jesús terreno un momento inextricable de la cristología²⁸ y de hecho lo constituye en verdadero centro de la confesión.

Esta es la razón por la que Jesús, en el EJ, es siempre el mismo. No hay sucesos que le afecten y que hagan avanzar esta cristología. Jesús tiene una plenitud que no ha de esperar a conseguir un *status* superior para ofrecer la vida. Jesús lo es todo desde siempre («yo soy»).

Por ello una presentación de Jesús en etapas no acabaría de ajustarse a la realidad del Jesús joánico. Porque, para el EJ, Jesús, en la medida que es el Señor de la comunidad y en la medida que es confesado como Dios, no puede dividirse en etapas. La confesión de la comunidad no puede dirigirse al Jesús exaltado haciendo abstracción de su terrenalidad. Hay una mutua interpenetración²⁹ de las etapas constitutivas del Jesús joánico. Hay una mutua interproyección de las mismas³⁰. Y todas juntas forman la identidad de Jesús: Jesús el *Lógos* es ya el encarnado y el exaltado («hemos contemplado su gloria»: 1,14; cf. 2,11 y 11,40). Y el Jesús terreno es siempre el preexistente («he bajado del cielo para hacer la voluntad del que me envió»: 6,38; cf. 4,34; 5,30; 6,51...), pero también el exaltado («cuando hayáis exaltado al hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy...»: 8,28; cf. 3,14-15; 12,32).

Como ha subrayado la exégesis reciente, el EJ ha utilizado sobre todo una figura bíblica y neotestamentaria para expresar esta «implicación cristológica». Se trata de la figura del «hijo del hombre»³¹. Para

²⁷ Superada pero no suprimida. Es aquí donde la categoría hegeliana de «Aufhebung» resulta al mismo tiempo sumamente correcta pero intraducible.

²⁸ «Die Christologie ist aber auch nicht zu verstehen ohne die Christugeschichte», J. BLANK, *Krisis*, p. 347.

²⁹ Categoría usada por T. ONUKI, *Gemeinde und Welt*, p. 202-212.

³⁰ Dada la —relativa— consistencia de las etapas cristológicas en la presentación de W. THÜSING (*Die Erhöhung*), esta categoría le resulta sumamente importante para expresar la unidad de la Cristología, cf., por ejemplo, p. 204-311.

³¹ «Die Christologie ist nun aber auch nicht zu verstehen ohne die Christugeschichte.

el EJ, el «hijo del hombre» es tanto el preexistente («y cuando veáis al hijo del hombre subir allá donde estaba antes»: 6,62; cf. 3,13) como el encarnado («beber la sangre y comer la carne del hijo del hombre»: 6,53; cf. «y cuando *vosotros* hayáis exaltado al hijo del hombre»: 8,28) y el exaltado («conviene que el hijo del hombre sea exaltado»: 3,14; cf. 12,32.34). Pero hay muchas otras categorías que ayudan a captar las diversas vertientes de esta magnitud cristológica única: baste recordar todos los conceptos «teológicos» que se aplican al Jesús joánico, como «vida», «gloria», «verdad», etc.³²

Hasta aquí un somero recorrido por los aspectos que más van a ayudarnos a una explicitación de la estructura hermenéutica que subyace a la presentación joánica. Volvamos ahora a nuestro doble nivel inicial y saquemos las consecuencias que se deducen de lo que hemos dicho hasta aquí.

II. LA ESTRUCTURA HERMENÉUTICA DEL EJ

Si, como hemos visto, el punto de partida de la presentación cristológica joánica es la fe y la confesión de la comunidad, entonces resulta que esta fe y esta confesión cristológicas (y hablar de fe y confesión no es un tópico; cf. 12,42-43)³³ son un aspecto intrínseco de lo que podemos llamar la cristología joánica. A la luz de esta constatación, suficientemente importante en sí misma, la consistencia y la autonomía de los dos niveles queda englobada y asumida en la realidad cristológica, que constituye una magnitud que abraza y engloba no sólo el tiempo de Jesús, sino también el tiempo de la comunidad. Esto es lo que debemos explicar más despacio.

No ha de resultar sorprendente a quienes estén familiarizados con la (relativamente) reciente reflexión hermenéutica el que apelemos a un

Wir haben dafür den Begriff "christologischen Implikation" geprägt, und wir verstehen darunter die nicht auflösende Einheit von Person und Geschichte in Jesus Christus. Jesus Christus begreift nach Johannes die verschiedenen Stadien des 'Christus-Wegs' als Ganzes in sich... Als Inbegriff dieser christologischen Implikation erschien uns vor allem der Titel 'Menschensohn' geeignet», J. BLANK, *Krisis*, p. 347; cf. también p. 92-185 y 328. T. Onuki ha recogido y re trabajado esta categoría en un contexto más hermenéutico en su obra *Gemeinde und Welt*, cf. sobre todo p. 207-213.

³² Cf. algunas reflexiones en este sentido en los trabajos: *Pasión y muerte de Jesús en el cuarto evangelio: papel y significación*: Revista Catalana de Teología 1 (1976) 393-419, especialmente p. 413-417, y también *El cuarto evangelio y el tiempo* (citado en la nota 19 *supra*), p. 145-150.

³³ *Creer en el amor (1 Jn 4,16a). Relación entre creer y amar en la 1 Jn*, publicado en la obra en colaboración *El secuestro de la verdad*, Santander 1986, p. 53-81.

esquema de H. G. Gadamer para ilustrar mejor la intencionalidad de la presentación joánica³⁴. Como es bien conocido, habla este autor de una fusión de horizontes como clave de interpretación de textos del pasado a la luz del presente. Esta fusión de horizontes formaría un tercer horizonte (el de la comprensión e interpretación) que daría la clave de lectura de las obras alejadas temporalmente del lector. Otros aspectos de la propuesta de Gadamer pueden ser omitidos aquí³⁵.

Que lo que tenemos en el EJ es una fusión de horizontes puede haber quedado claro con lo que hemos dicho antes. Los dos niveles corresponden fundamentalmente a los dos horizontes. Uno está distanciada (Jesús de Nazaret), el otro es presente (Jesús confesado). Ahora bien, aquí hay que recordar que, según lo indicado, la justificación última de esta fusión de horizontes, el de la vida de Jesús y el de la vida de la comunidad, sería la fe cristológica.

Demos un paso más: si la confesión de Jesús como Señor y como Dios es de alguna manera el meollo de la cristología y la cristología constituye el verdadero núcleo del EJ, entonces hay que reconocer que el tercer horizonte formado por la fusión de los otros dos es el texto mismo del EJ³⁶. En él tenemos la comprensión de la comunidad que habla al mismo tiempo de Jesús de Nazaret y del Señor de la vida presente. Y este doble nivel «fusionado» constituye una dimensión nueva, un nuevo horizonte que se presenta al lector para que, a su vez, ponga en marcha el ejercicio de la interpretación. El EJ es, en este sentido, una determinada comprensión de Jesús. Por ello se puede hallar en él al Jesús terreno y al Jesús presente. Y de hecho, en la medida que la comunidad confiesa (precisamente a través del EJ) la identidad de ambos, esta confesión es parte inextricable de la naturaleza misma del EJ. Es la confesión cristológica la que constituye el núcleo fundamental del EJ. Es este núcleo lo que el EJ ofrece al lector «para que también crea» (20,30-31; cf. 19,35)³⁷.

³⁴ *Verdad y Método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Salamanca 1977 (original de 1960), sobre todo p. 370-377 y 453-454. Quien primero aplicó el esquema de Gadamer al EJ fue F. MUSSNER, *Die johanneische Sehweise*, Freiburg i. B. 1965; luego ha sido ampliamente utilizado por T. ONUKI, *Gemeinde und Welt, passim*. Uno se pregunta si el tratamiento de Mussner no era demasiado apologético y perdía fuerza precisamente a causa de esta impostación. En cualquier caso mi utilización del esquema de Gadamer ha tenido un proceso de maduración distinto. Véanse los trabajos citados en las notas 19, 24 y 32 *supra*.

³⁵ Por ejemplo, el tema de la tradición como marco de la fusión de horizontes (*Verdad y Método*, p. 331-377), que podría ser objeto de mayor atención también en el caso del EJ. Pero la problemática de la tradición en el EJ se enfrenta con la colosal dificultad de la unidad de estilo del EJ que lo hace especialmente difícil.

¶ Pero entonces no es posible una distinción adecuada entre Jesús y la comunidad, porque la comunidad no está interesada en Jesús al margen de la confesión. Por consiguiente, el EJ es al mismo tiempo el Jesús confesado y la comunidad confesante. Porque sin confesión no hay cristología joánica. Por ello la realidad más profunda del EJ la ofrece la *identidad confesada* entre Jesús de Nazaret y el Jesús presente. Si se quiere, el EJ ofrece al lector una comprensión creyente de la realidad de Jesús. Lo cual constituye, evidentemente, una interpretación.

¶ Por consiguiente, el meollo del EJ lo constituye una operación hermenéutica (una interpretación) que es la esencia de la confesión. La confesión de Jesús como Señor y como Dios (20,29) se lleva a cabo mediante la comprensión de la identidad del Señor presente con el Jesús terreno, lo cual es una operación de interpretación. Lo más importante es que, según lo que hemos dicho, esta operación hermenéutica es constitutiva de la misma cristología joánica. Para decirlo en términos más directamente epistemológicos: la fusión de horizontes que constituye el núcleo del EJ no admite una distinción adecuada entre Jesús y la comunidad; pero, además, la base de esta fusión es la misma cristología. Al margen de esta operación es imposible captar el contenido esencial del EJ³⁸.

¶ Hay que decir, por tanto, que la epistemología que subyace a esta obra no puede ilustrarse a base de la teoría del conocimiento platónico-aristotélica. La epistemología que parte de la distinción entre sujeto y objeto no puede aplicarse a una obra que se funda en una necesaria implicación entre sujeto y objeto. Estamos más bien en una epistemología en la que la distinción entre sujeto y objeto no aporta luz a la naturaleza de los hechos. No sólo no aporta luz, sino que resulta un obstáculo para captar la naturaleza misma del EJ³⁹.

En cualquier caso esta problemática la hemos de dejar abierta a una ulterior clarificación.

³⁶ Esto no lo dice Gadamer porque habla de la interpretación de textos antiguos desde una perspectiva contemporánea. En cambio Onuki habla de los horizontes dentro del EJ, pero tampoco afirma que el tercer horizonte sea el texto del EJ.

³⁷ Cf. un tratamiento de este punto en el trabajo citado en la nota 24 *supra*.

³⁸ El acento en el carácter de operación hermenéutica (o también simbólica) lo ponen tanto X. LÉON-DUFOUR, *Towards*, como T. ONUKI, *Gemeinde und Welt*.

³⁹ Esta observación debería ser analizada más despacio de lo que permiten los límites de este trabajo. Digamos, sin embargo, que no es difícil retrazar el esquema hermenéutico de Gadamer a Heidegger. Ciertamente que el planteamiento heideggeriano que funde sujeto y objeto se hizo patente no sólo *Sein und Zeit* (1927: en el análisis de la estructura del juicio), sino sobre todo en *Von Wesen der Wahrheit* (1943), y también en *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947). En este sentido se percibe una mayor cercanía de los esquemas hermenéuticos modernos respecto de la estructura bíblica

Antes de concluir esta breve presentación conviene decir una última cosa. El EJ ha atribuido la operación hermenéutica que constituye el meollo del EJ a una realidad que no sólo supera al hombre, sino que lo enlaza con el mundo de Jesús: el Paráclito. Es sólo a partir del don del Espíritu Santo que el hombre podrá recordar lo que Jesús hizo y dijo (14,26; cf. 16,13), y sólo entonces podrá comprender el sentido no sólo de la vida de Jesús, sino también el misterio de su persona («cuando hayáis levantado al hijo del hombre, entonces comprenderéis que 'yo soy'...»: 8,28; cf. 7,39). El Paráclito es el que posibilita la confesión que es al mismo tiempo recuerdo (14,26; cf. 2,21-22; 12,16) y comprensión (el evangelio lo llama conocimiento; cf. 16,13 y 8,31-32). El carácter de don de esta operación hermenéutica no deja lugar a dudas y constituye su naturaleza más profunda. Con ello alcanzamos la naturaleza de la fe como don (6,44.65 y 3,27) y como don que conlleva una tarea (3,21; cf. 1 Jn 2,6 y 1 Jn 5,2). La fe no es simplemente un recuerdo ilustrado de Jesús⁴⁰. La fe se ha de traducir en confesión práctica (amor) para alcanzar su plenitud⁴¹. Una fe que no se traduce en confesión (amor) no es verdadera fe y, por consiguiente, rompe la dinámica de la fe como comprensión de la propia vida. Esto ha de quedar sólo apuntado, pero no puede olvidarse en ningún caso, porque pertenece a la dinámica de la fe joánica que sin ello no llega a la confesión⁴². Con ello se cierra el círculo hermenéutico que constituye el núcleo de la experiencia cristiana según el EJ.

Digamos, finalmente, que esta estructura hermenéutica del EJ resulta un punto de referencia indispensable para entender lo que se acostumbra a llamar la naturaleza testimonial del EJ. Tanto el testimonio de Jesús (3,11; 3,32; 5,19; 5,30; 8,26; 8,28...) como el testimonio del

de lo que hemos explicitado en este trabajo. Pero este tipo de reflexiones superan el ámbito de nuestro estudio.

⁴⁰ Hay aquí un aspecto fundamental de lo que llamamos el cristianismo primitivo. Tanto Pablo como Juan han desarrollado el tema del Espíritu en relación con la fe (la óptica lucana es, en este punto, distinta). En ellos se percibe —con diversos acentos, más dinámico en Pablo (el Espíritu es sobre todo fuerza), más didáctico en Juan (el Espíritu es fundamentalmente luz, conocimiento)— esta profunda caracterización de la fe como don que sorprende y hace vivir recibiendo y dando. Unas reflexiones en este sentido pueden encontrarse en: *Amar como Jesús. Sentido del mandamiento del amor en el cuarto evangelio: SalTer* (octubre 1982) 717-728.

⁴¹ Cf. *Creer en el amor* (1 Jn 4,16a), citado *supra* en la nota 33.

⁴² Resulta importante subrayar que nos hallamos ante un esquema que incluye la praxis como momento fundamental de la estructura hermenéutica. Por ello el carácter misionero del EJ queda plenamente fundado. Y se desvanecen las dudas que pudiera haber acerca del posible talante sectario de este grupo (como parece asumirse en no pocos autores contemporáneos: E. Käsemann, W. A. Meeks, M. de Jonge, etc.).

Paráclito (15,26; cf. 16,7-11) se concretan en el testimonio de los discípulos (15,27; cf. 14,12 y todo el capítulo 17). Pero entonces el testimonio de Jesús y el testimonio de los discípulos son el único y mismo testimonio: el que tenemos en el EJ, que es, por tanto, un testimonio en dos niveles⁴³. Con lo cual puede resultar patente que tener presente la estructura hermenéutica que hemos esbozado es una condición indispensable para que la obra alcance el objetivo por el que se escribe: «para que creáis».

Dos cuestiones finales

Para acabar quisiera hacer dos reflexiones que se plantean más como preguntas y que de hecho van dirigidas a los biblistas, aunque pueden ser de interés también para otras áreas teológicas que incluyen directamente la teología fundamental. La primera hace referencia al origen y filiación del esquema hermenéutico joánico. La segunda establece una somera comparación con el esquema hermenéutico de los sinópticos.

1) Acerca del trasfondo cultural del esquema propuesto.

Se acostumbra a asumir que el esquema hermenéutico que hemos delineado y que parece subyacer a la presentación joánica se acerca peligrosamente a la *Gnosis*. Lo cual, según algunos, descalificaría la interpretación joánica⁴⁴. Sin embargo, uno se pregunta aquí varias cosas. Primero, si esta clasificación sería una descalificación del EJ. Porque el hecho de asumir esquemas culturales distintos no lleva consigo una asunción de todos los elementos que los caracterizan⁴⁵. Pero esta cuestión la hemos de dejar simplemente abierta, sin poder entrar en ella, porque nos llevaría muy lejos. Sin embargo, hay aquí una segunda cuestión que quisiéramos por lo menos enunciar más despacio. ¿Resulta tan claro que estamos ante un esquema atemporal? ¿No es el esquema joánico un esquema hermenéutico de estricta filiación bíblica? Digamos una palabra en este sentido.

⁴³ Véase, por ejemplo, lo que decimos en la conclusión de la obra *El testimonio del evangelio de Juan*. Introducción al estudio del cuarto evangelio, Salamanca 1982, p. 211-215.

⁴⁴ Resumimos aquí algunos de los datos que constituyen la última parte del trabajo *El cuarto evangelio y el tiempo* (nota 19), p. 150-154.

⁴⁵ Este aspecto resulta de especial importancia para la exégesis del EJ. No por el hecho de usar esquemas gnósticos se cae necesariamente en las consecuencias lógicas de los sistemas gnósticos de los siglos II y III. La distinción entre Gnosis y gnosticismo propuesta por el conocido coloquio de Mesina (publicado por A. BIANCHI, *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967), resulta aquí especialmente relevante.

En primer lugar, una palabra acerca de la concepción del tiempo que hemos detectado en el EJ. ¿No hay datos bíblicos que apuntan en un sentido parecido? Para poner algunos ejemplos: tanto las glosas proféticas añadidas a textos muy antiguos (algunas, como es bien sabido, hasta cuatrocientos años después de la muerte del originador de una determinada corriente profética) como la anacrónica atribución de hechos posteriores a los Patriarcas (Abraham es el primero en celebrar la fiesta de las tiendas) son indicios de una concepción del tiempo muy distinta del férreo esquema de tiempo lineal que suele atribuirse no sólo a la Biblia, sino también a las tradiciones judías⁴⁶. Los ejemplos pueden multiplicarse. Bastará recordar el esquema temporal del *Seder* pascual: «en todas las generaciones nos hemos de mirar como si nosotros hubiéramos salido de Egipto»; «el Santo, bendito sea, no sólo nos redimió a nosotros, sino también a nuestros padres...»; «bendito seas, Señor, Dios nuestro, Rey del universo, que nos redimiste a nosotros y redimiste a nuestros padres en la salida de Egipto»⁴⁷.

Pero vayamos a un ejemplo más cercano: la proclamación deuteronómica ha sido invocada a menudo como trasfondo de diversas concepciones del EJ: el tema del mandamiento, el tema de la palabra interiorizada y próxima al corazón del hombre, los prodigios realizados por Yahvé en la salida de Egipto, el tema de la relación entre Dios y los hombres tematizado a través de la imagen del amor de Padre e hijo, etcétera⁴⁸. Sin embargo, lo que queremos subrayar aquí no son paralelos más o menos verbales entre una y otra obras, sino más bien un aspecto mucho más profundo, de alcance hermenéutico: el *hoy cúltilo* del Dt resuena fuertemente en todo el libro, pero sobre todo en la sección central. El sentido del mismo no es tanto una actualización del pasado, sino más bien un trasladar a la comunidad al entorno de los hechos proclamados: «para que recuerdes todos los días de tu vida el día en que saliste de Egipto» (16,3). Lo fundamental de este esquema de recuperación del pasado no es tanto el movimiento cronológico (o incluso topográfico): no se trata de saber si los lectores «van» o más bien son los hechos salvíficos los que «vienen». Lo fundamental es que los gestos de Yahvé en favor del pueblo que se realizaron «antaño» afectan a la comunidad en su aquí y ahora. Son hechos salvíficos para una

⁴⁶ La crítica más aguda a esta simplificación del tiempo bíblico se encuentra en J. BARR, *Biblical Words for Time* (STB 33), London 1962.

⁴⁷ Cf. *El cuarto evangelio y el tiempo*, p. 152, nota 86.

⁴⁸ *Ibíd.*, notas 81-84.

comunidad que los experimenta muchos años después de que éstos tuvieran lugar⁴⁹.

Por otra parte, el esquema no funciona sólo en una dirección. Hay otros esquemas que funcionan con la misma agilidad. Por ejemplo, el esquema soteriológico del segundo Isaías, en el que los sucesos restauradores se prometen en forma de hechos iniciales. Lo que se promete para el futuro pertenece de hecho al pasado: la creación⁵⁰.

Los esquemas esbozados (y otros que aquí no interesan)⁵¹ tienen en común mucho más de lo que se piensa: los hechos salvíficos afectan al lector. No quedan al margen de su vida, sino que están inextricablemente presentes en su «aquí y ahora». Este es el punto central. El esquema temporal no es único. No se trata de un pasado que se hace presente. También se trata de un presente que se hace pasado. Pero el problema no es «ir» o «volver», porque uno y otro esquema están todavía demasiado ligados al espacio y al tiempo como categorías intocables, absolutas. En cambio, lo que se está diciendo en estos esquemas es que ni el espacio ni el tiempo son intocables. Sólo hay una cosa absoluta: la acción de Yahvé en favor del pueblo.

En el fondo esta presentación tan esquemática es suficiente para subrayar su innegable parentesco con la presentación del EJ. Porque también en el EJ lo fundamental no es si el lector es trasladado al entorno de Jesús de Nazaret o más bien si es Jesús de Nazaret el que «viene». Lo fundamental pertenece, en definitiva, a la realidad inmanipulable de Yahvé, que es quien se hace presente de una forma inusitada precisamente en Jesús (recordemos, entre otros, el tema del *Lógos*). Es la esfera de la «gloria», lo que nunca se ha visto, lo que no puede ser alcanzado por el esfuerzo humano.

Con ello hemos dado con un punto de referencia claro para el esquema hermenéutico del EJ. Estamos en un terreno bíblico y, por tanto, el esquema que marca la validez de los sucesos salvíficos no difiere del que tenemos en el mundo de las tradiciones judías. La filiación judía

⁴⁹ Aspecto especialmente subrayado en un estudio que debía constituir el trasfondo del análisis del concepto de 'mandamiento' en el cuarto evangelio (análisis que no se ha publicado hasta ahora): J. O'CONNELL, *The Concept of Commandment in the Old Testament*: TS 21 (1960) 351-403.

⁵⁰ No podemos entrar aquí en detalles y aspectos que resultan matices especialmente importantes de lo que decimos. Sin embargo, no deja de ser fundamental que Dios, en cuanto Señor de la historia, la preside siempre como creador. Esta doctrina será plenamente recogida en el NT. En este sentido la continuidad intrínseca del proyecto salvífico queda justificada.

⁵¹ Cf. lo que dice en este sentido D. DAUBE, *The Exodus pattern in the Bible*, London 1963, p. 11-15.

del EJ queda de este modo por lo menos confirmada⁵². Y el peculiar lenguaje de esta obra no parece pueda ofrecer una estructura de mayor peso hermenéutico que el que hemos detectado en nuestras reflexiones.

2) Acerca del género literario «evangelio».

Otra cosa que podemos preguntarnos a la luz de lo dicho es si no tenemos en los evangelios sinópticos un esquema de fondo muy parecido. Para no entrar en detalles innecesarios y con el peligro de ser no sólo parcial, sino incluso reduccionista, me voy a referir al evangelio de Mc. Porque lo que voy a decir tiene más importancia si se acepta (con las matizaciones del caso) la hipótesis de las dos fuentes⁵³.

El esquema hermenéutico de Mc se expresa y bascula sobre el llamado secreto mesiánico⁵⁴. En él se hallan fusionados los dos tiempos que refleja Mc: el de Jesús y el del lector. ¿No estamos ante una estructura interna idéntica, aunque no llegue a explicitarse tanto como en el EJ?⁵⁵. La cristología de Mc, ¿no es estrictamente paralela a la que hemos presentado para el EJ?

Pero dentro ya de la cuestión hermenéutica. Se ha dicho que el final de Mc remite al lector a una relectura de toda la obra a la luz de la clave que se ha dado en la muerte de Jesús y en la confesión del centurión⁵⁶. La vuelta a la Galilea es en el fondo una llamada a volver a co-

⁵² Esto queda aquí sólo anunciado, pero, como es lógico, debería desarrollarse más despacio. Cf. *La salvació ve dels jueus (Jn 4,22)*. Valoració del Judaisme segons el quart evangeli: que va a aparecer este año en el volumen conmemorativo de los veinticinco años de Jornades de Biblistes Catalans (Barcelona 1987).

⁵³ El hecho de la prioridad de Mc respecto de Mt y Lc es lo que interesa subrayar. Cosa que hoy en día es compartida por un amplio sector de la exégesis neotestamentaria y que, por tanto, no creemos necesario justificar.

⁵⁴ Normalmente se alude a W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis im Markusevangelium*, Berlin 1903, y también a G. MINETTE DE TILLESSE, *Le Secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968, como estudios fundamentales en este sentido. Desde un punto de vista hermenéutico es más importante la contribución de H. CONZELMANN, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition: ZThK 54 (1957) 277-296*, sobre todo p. 293-296.

⁵⁵ La explicitación vendría en Jn de la mano de la figura del Paráclito, verdadero inspirador de la tradición joánica. Véase en este sentido lo que dice R. SCHNACKENBURG, *Die johanneische Gemeinde und ihre Geisterfahrung*, publicado por primera vez en el Festschrift H. Schürmann, *Die Kirche des Anfangs*, Leipzig 1977, p. 277-306, y también lo que subraya U. B. MÜLLER, *Die Parakletenvorstellung im Johannesevangelium: ZThK 71 (1974) 31-77*, especialmente p. 50-51. Cf. también lo que decimos en la obra citada en la nota 25.

⁵⁶ Este aspecto resulta hoy especialmente claro y se considera como adquirido en la exégesis marcana. Puede verse una presentación muy penetrante en: X. ALEGRE, *Marcos o la corrección de una ideología triunfalista. Para una lectura de un evangelio beligerante y comprometido: Revista Latinoamericana de Teología 2 (1985) 229-263*.

menzar el seguimiento de Jesús en una relectura del mismo evangelio que tenga en cuenta por lo menos dos cosas: en primer lugar, que el seguimiento de Jesús ha de pasar necesariamente por la cruz; pero, además, que sólo a través de la cruz puede comprenderse el sentido de su vida y, por tanto, del seguimiento cristiano como formulación pospascual de la fe⁵⁷.

Como hemos visto, el EJ ha seguido un camino muy cercano: sólo a través de la exaltación será posible comprender plenamente el misterio de Jesús. Y ello se debe por lo menos a un doble motivo: sólo entonces habrá alcanzado su plenitud el misterio de Jesús, pero, además, sólo entonces se concede al creyente el Espíritu, que es la explicación teológica de la fe. A la luz de este brevísimo escorzo se puede comprender que también el EJ se ha de leer por lo menos dos veces. Si no se cuenta con un misterio de Jesús realizado no es posible entender el sentido de la cristología. Porque, además, la clave de todo está en el Paráclito que sólo viene después de la muerte de Jesús⁵⁸.

El paralelo interno es sumamente sugerente: la óptica pospascual ha penetrado en ambos casos los materiales de las respectivas tradiciones. Y ha producido la misma superposición: la vida de Jesús es experimentada como centro de la vida de la comunidad. Por ello lo que tenemos en Mc y en Jn es a la vez la vida de Jesús iluminando con la fe comunitaria la propia vida de la comunidad e insertándola al mismo tiempo en la propia experiencia comunitaria. Lo que ocurre es que el EJ ha explicitado mucho más el entramado hermenéutico que subyace a esta presentación. Es una obra más madura o, si se quiere, más consciente del carácter de don de la propia experiencia creyente (el Paráclito). Quede esto aquí apuntado como tema a desarrollar más despacio y con mayor detalle en otra ocasión⁵⁹.

⁵⁷ De nuevo se trata de un aspecto fuertemente subrayado por la exégesis actual: X. ALEGRE, *Un silenci eloqüent: la paradoxa del final de Marc*. «I no digueren res a ningú perquè tenien por (Mc 16,8)», Llició inaugural del Curs acadèmic 1984-1985, Facultat de Teologia de Barcelona, Barcelona 1984.

⁵⁸ No deja de ser significativo que estos últimos años hayan dedicado múltiples estudios tanto a los discursos de despedida de Jesús en el EJ como al Paráclito. Cf. lo que decimos en ActBibl 21 (1984) 72-73.

⁵⁹ La cercanía de Mc y Jn llama poderosamente la atención desde hace años (R. TREVIANO, *Comienzo del evangelio*. Estudio sobre el prólogo de Marcos, Burgos 1971), pero resulta especialmente sugerente que estas dos obras hayan llegado a un esquema hermenéutico común dentro de su patente diversidad. Porque es posible que hayan desembocado en el mismo por caminos claramente independientes (por lo menos esto es lo que parece deducirse de la independencia de Jn respecto de los sinópticos y de Mc, a pesar de algunas opiniones en contra: C. K. Barrett, F. Neirynk, M. Sabbe...).

Una última palabra para concluir. Si el acercamiento del EJ tanto al mundo bíblico (judío) como al evangelio de Mc se considera suficientemente sólido, ¿no cabría una profundización de esta coincidencia en lo que algunos han llamado tentativamente el «género literario evangelio»⁶⁰. La filiación bíblica del mismo podría ser una clave altamente esclarecedora. Y al mismo tiempo habría que ver, si aceptamos la hipótesis de las dos fuentes, si los evangelios de Mt y Lc han respetado el esquema hermenéutico fundamental o no⁶¹. Caso de no ser así, entonces su lectura debería emprenderse con unos presupuestos hermenéuticos distintos. Y clasificar estas obras junto a Mc y Jn resultaría no sólo problemático, sino incluso ilegítimo.

J. ORIOL TUÑÍ, S.J.

Facultad de Teología
Barcelona

⁶⁰ Cf., por ejemplo, J. M. ROBINSON, *On the Gattung of Mark (and John), en Jesus and man's hope. A Perspective Book*, vol. I, Pittsburg 1970, p. 99-129, y, del mismo autor, *The 'Gattung' Gospel*, en la obra co-producida con H. KÖSTER, *Trajectories through early Christianity*, Philadelphia 1971, p. 266-268.

⁶¹ El problema es que parece que no lo han respetado. Aquí cabría una valoración hermenéutica de los llamados «evangelios de la infancia de Jesús». Porque, sobre todo, a través de estos relatos entramos en una presentación muy diversa de Jesús. Pero esto sólo puede quedar apuntado aquí.

BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. ABELLÁN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada 1939, XXIV+210 p. (Agotado.)
2. C. SÁNCHEZ ALISEDA, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*, Granada 1942, 274 p., ISBN 84-600-6585-5.
3. J. JIMÉNEZ FAJARDO, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*, Granada 1944, 168 p., ISBN 84-600-6586-3.
4. M. NICOLÁU, *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.J., en Coimbra (1561)*, Granada 1945, XX+220 p. (Agotado.)
5. M. SOTOMAYOR, *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*, Granada 1962, XXII+266 p. y 50 ilustraciones, ISBN 84-600-6587-1.
6. C. POZO, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*, Granada 1962, VIII+336 p., ISBN 84-600-6588-X. (Agotd.)
7. J. A. DE ALDAMA, *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*, Granada 1963, XXXII-316 p., ISBN 84-600-6589-8.
8. M. RAMOS, *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*, Granada 1964, XXX+222 p., ISBN 84-600-6590-1.
9. J. NAVARRO SANTOS, *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Avila. Su enfoque teológico*, Granada 1964, XV+370 p., ISBN 84-600-6591-X.
10. E. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Alvarez de Paz, S.J.*, Granada 1966, XVI+202 p., ISBN 84-600-6592-8.
11. FRANCISCO SUÁREZ, *Lecciones de Fide*, edición crítica del Dr. KARL DEURINGER, Granada 1967, 320 p., ISBN 84-600-6593-6.
12. A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*, Granada 1967, XL+388 p., ISBN 84-600-6594-4.
13. *Diakonia Pisteos. Volumen homenaje al R. P. José Antonio de Aldama, S.J.*, Granada 1969, XXIV+307 p., ISBN 84-600-6595-2.
14. J. M. DÍAZ MORENO, *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*, Granada 1972, 517 p., ISBN 84-600-6596-0.
15. LUIS MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca*, tomo II, Granada 1973, XXIV+500 p., ISBN 84-300-6008-1.
16. M. SOTOMAYOR, *Sacrófagos romano-cristianos de España*, Granada 1975, 246 p., 57 láminas, ISBN 84-400-8582-6.
17. JERÓNIMO NADAL, *Scholia in Constitutiones S.I.*, edición crítica, prólogo y notas de Manuel Ruiz Jurado, Granada 1976, XXXII+516 p., ISBN 84-600-0642-5.
18. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Targum y Resurrección*, Granada 1978, XIV+224 p., ISBN 84-600-1342-1.
19. M. CUESTA LEYVA, *Salvación y cruz*, Granada 1980, XII+108 p., ISBN 84-85653-41-6.
20. PEDRO HERRERA, *Grandeza y miseria de Andalucía*, Granada 1981, LXVIII+700 p., ISBN 84-85653-44-0.

PEDIDOS:

FACULTAD DE TEOLOGÍA
Apartado 2002
18080 GRANADA