

LA BIBLIOTECA
DE LA ASSOCIACIÓ BÍBLICA
DE CATALUNYA
C/ SANT JORDI, 100
08002 BARCELONA
TEL. 361 11 11
23 12 1981

13'10

EL CUARTO EVANGELIO Y EL TIEMPO

Notas para un estudio de la concepción del tiempo en el cuarto Evangelio *

1. INTRODUCCIÓN

Resulta casi superfluo subrayar la importancia del concepto de tiempo en las diversas teologías de los escritos del Nuevo Testamento. Pues si bien es verdad que la cuestión de la historia y, más en concreto, de la historicidad de los relatos del Nuevo Testamento ha polarizado la atención de los exegetas (y, por tanto, la pregunta sobre las diversas concepciones del tiempo queda muchas veces desfigurada), no deja de ser también cierto que la cuestión del tiempo y los esquemas temporales en las teologías del Nuevo Testamento sigue teniendo una importancia de primer orden¹.

Para recordarlo, aunque sea sólo de paso, bastará tener presente dos cosas. En primer lugar, la espera de la próxima venida de Jesús que está explícita en algunos documentos (por ejemplo, en la 1Tes y también en muchos fragmentos de la tradición evangélica), como también en el impacto que tuvo el retraso de la Parusía en la presentación

* Este trabajo fue leído como ponencia en la 20 Jornades de Biblistes Catalans (diciembre 1981) y se ha publicado en catalán en el Boletín de la Associació Bíblica de Catalunya. Aquí se ofrece una traducción castellana.

¹ La obra más interesante que he podido consultar en este sentido es la de G. DELLING, *Das Zeitverständnis des neuen Testaments*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1940. Se pueden ver también los artículos del mismo autor en el TWNT: *khrónos*, *kairós*, *hōra*.

del Cristianismo (por ejemplo, en el cambio que percibimos en muchos fragmentos lucanos respecto de los paralelos de Mc). En esta misma línea hay que recordar como un hito importante en la historia de la exégesis del Nuevo Testamento la llamada escuela escatológica².

Hay un segundo aspecto de especial relevancia: la utilización del esquema temporal como molde teológico. En la interpretación del Nuevo Testamento el esquema promesa-cumplimiento ocupa un lugar de primera línea. Y, sobre todo, cuando se tienen en cuenta las relaciones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, este esquema es utilizado ordinariamente³. Pero, además, ha llegado a ser clásico el trabajo de Hans Conzelmann sobre la teología del tiempo y de la historia en los escritos lucanos. Conzelmann muestra la importancia capital de este concepto en orden a comprender la Teología de Lucas⁴. No conviene que nos alarguemos aquí, pero resulta interesante la comprensión de la historia que algunos creen haber detectado en la teología de Mt⁵, y no podemos pasar por alto tampoco la evolución de la Teología de la escuela paulina, que en este punto va desde la espera próxima de la 1Tes a la conformidad y adaptación que dejan entrever las llamadas cartas pastorales, pasando por la visión majestuosa de las cartas de la cautividad⁶. Por otra parte, también la 2Pe ha concedido al problema de la espera de la Parusía una importancia notable⁷.

La pregunta que nos hacemos aquí es muy sencilla: ¿cómo situamos el cuarto Evangelio en este conjunto? Por lo menos esta pre-

² Cf. W. G. KÜMMEL, *Das neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, K. Alber, Freiburg/München 1958, 286-309.

³ Recordemos algunas obras conocidas en esta línea: W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu* (AThANT 6), Zürich 1953; J. MARSH, *The Fullness of Time*, SCM Press, London 1952; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, Evangelischer Verlag, Zollikon 1946, etc.

⁴ *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17), Tübingen 1954 [hay traducción castellana: *El centro del tiempo* (Actualidad Bíblica 34), FAX, Madrid 1974]; conviene tener presentes las críticas a Conzelmann, cf. E. RASCO, *La Teología de Lucas* (Analecta Gregoriana 201), Roma 1976; ver también las interesantes observaciones de K. LÖNING, *Lucas, teólogo de la historia de la salvación*, en J. SCHREINER (ed.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1973, 236-268.

⁵ G. STRECKER, *Das Geschichtverständnis des Matthäus*: EvTh 26 (1966) 57-74; cf. R. WALKER, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium* (FRLANT 91), Göttingen 1967.

⁶ Un resumen de la problemática implicada en H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des neuen Testaments*, Kaiser Verlag, München 1968, 186-192; ver también R. PESCH, *Salvación futura y futuro de la salvación*, en J. SCHREINER (ed.), *Forma y propósito...* (nota 4) p. 363-371.

⁷ Véase, por ejemplo, el citado artículo de R. PESCH (nota 6) p. 376-378.

gunta es la que tenemos planteada ordinariamente en los comentarios y en los estudios dedicados a esta problemática dentro del conjunto de la exégesis joánica. Una cosa diferente es si estos estudios y comentarios abordan la cuestión desde la misma óptica desde la que queremos hacerlo nosotros. Por otra parte, la pregunta no es meramente académica, tal como veremos al final de estas páginas.

2. LA ESCATOLOGÍA DEL CUARTO EVANGELIO Y EL TIEMPO

Si bien el tema de la escatología del cuarto Evangelio es un tema «obligado» en cualquier trabajo relacionado, aunque sea ligeramente, con lo que se llama «el corazón de la Teología joánica»⁸, en cambio no he logrado encontrar ningún estudio específico sobre el tema de la concepción del tiempo en el cuarto Evangelio⁹. Por ello empezaremos el trabajo con la cuestión de la escatología. En efecto, en ella encontraremos probablemente la puerta que nos conducirá hacia el tema que queremos desarrollar.

Empezaremos con una breve panorámica de las diversas soluciones dadas al problema de la escatología del cuarto Evangelio, para ver cómo podemos enfocar la pregunta sobre el sentido del concepto de tiempo dentro de la teología joánica.

2.1. Breve síntesis de estudios y opiniones

Este punto es conocido y ha captado la atención de muchos exegetas¹⁰. Entre los trabajos sobre el tema, muchos han intentado pre-

⁸ Presentar una bibliografía mínimamente completa de este aspecto sería una tarea desproporcionada para el presente trabajo. Los estudios indispensables son: R. BULTMANN, *Die Eschatologie des Johannes Evangeliums*, en su obra *Glauben und Verstehen I*, Mohr, Tübingen 1933, 134-152 (el original es de 1928, publicado en: *Zwischen den Zeiten* 6 (1928) 4-22); L. VAN HARTINGSVELD, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums, Eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Van Gorcum's Theol. Bibliotheek 36, Assen 1962; P. RICCA, *Die Eschatologie des vierten Evangeliums*, Gotthelf Verlag, Zürich 1966; J. BLANK, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie*, Lambertus Verlag, Freiburg im B. 1964; E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Mohr, Tübingen 1967; D. E. AUNE, *The cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, Brill, Leiden 1972, 45-135. Para una visión de conjunto, véase más adelante la nota 11.

⁹ Ni la detallada bibliografía de E. MALATESTA, *St. John's Gospel 1920-1965* (Analecta Bíblica 32), Rome 1967, ni la de A. MODA: *RiBi* 22 (1974) 53-88, ofrecen nada importante en este sentido. Es posible que el amplio boletín de H. THYEN tenga presente este punto, pero todavía no ha sido completado: cf. *ThR* 39 (1974) 1-69; 222-252; 289-330; 42 (1977) 211-270; 43 (1978) 328-359; 44 (1979) 97-135.

¹⁰ Resulta especialmente interesante la aportación de G. RICHTER, quien además

sentar las diversas soluciones de forma más o menos sintética¹¹. Sin querer ser demasiado originales, ofrecemos una que sea a la vez breve y suficientemente matizada.

El problema queda claramente planteado en la tensión entre las afirmaciones del Evangelio que favorecerían una visión de escatología de futuro y las que parecerían subrayar una escatología de presente (o también, según otros, una escatología ya realizada). Los textos son bien conocidos (5,24-25.28-29; 6,30.40.41.54; 11,23-24; 12,48) y podemos ahorrarnos el trabajo de leerlos o comentarlos aquí.

2.1.1. *Soluciones unilaterales.* Tanto por un lado como por otro, los representantes están bien definidos en sus posiciones. L. van Hartingsveld se inclina a pensar que las afirmaciones sobre la escatología de presente (llega la hora y es *ahora...*) son promesas y han de entenderse como claramente subordinadas a la escatología de futuro que es la propia del Evangelio¹². Al otro extremo tenemos la conocida posición de R. Bultmann: la escatología del Evangelio es una escatología realizada y, por tanto, las afirmaciones sobre el futuro (el último día) han sido añadidas al Evangelio por un redactor piadoso que ha querido redondear la visión unilateral de la obra¹³.

2.1.2. *Soluciones sincretistas.* La mayoría de los exegetas se inclina a reconocer en el Evangelio de Juan una clara preponderancia de la escatología de presente o realizada. A pesar de esto, todos buscan el modo de integrar dentro de esta visión un esquema temporal de futuro. Es la posición de la mayor parte de los exegetas del cuarto Evangelio, aunque las variantes que tendríamos que añadir, si quisiéramos matizar, subdividirían este apartado en un abanico amplísimo¹⁴.

de resumir las opiniones de otros, toma posición ante las teorías más importantes: *Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium*, en el volumen que recoge las aportaciones de RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, F. Pustet, Regensburg 1977, 346-382 (el trabajo es de 1975).

¹¹ Aparte de las obras citadas en la nota 8: C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, SPCK, London 1955, 56-58; R. E. BROWN, *The Gospel according to John* (Anchor Bible 29), Doubleday, New York 1966, p. cxv-cxxi; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, vol. 2, Herder, Barcelona 1980, 523-538; R. KYSAR, *The Fourth Evangelist and his Gospel*, Ausburg Publishing House, Minnesota 1975, 207-214.

¹² Hay que tener presente, con todo, la dura crítica de J. BLANK en *Krisis* 350-353: Anhang: Zu L. van Hartingsveld, Die Eschatologie des Johannesevangeliums.

¹³ Aparte del artículo citado en la nota 8 *supra*, hay que tener muy en cuenta las ulteriores aportaciones de R. BULTMANN, tanto en su *Theologie des neuen Testaments* (volumen 2 de 1951) como en *Das Evangelium des Johannes* (Meyer 1941). Ver también el artículo *Johannesevangelium*, en RGG (³1959) 840-850.

¹⁴ Aquí no podemos bajar a más detalles. Representantes de esta línea son:

2.1.3. *Soluciones evolucionistas.* Dado que el Evangelio se ha formado a lo largo de muchos años, los diferentes momentos tienen diversos acentos. En este sentido, muchos de los autores enmarcados en el apartado anterior podrían entrar en éste. Hay, sin embargo, algunos que han desarrollado más explícitamente sus puntos de vista en este sentido: M. E. Boismard¹⁵ y G. Richter¹⁶. En el estudio de este último sobre la escatología del cuarto Evangelio se pueden detectar cuatro estadios dentro de su progresiva elaboración y, por tanto, cuatro concepciones escatológicas diversas: una escatología tradicional que corresponde al primer estadio, caracterizada por un horizonte de futuro y una presentación apocalíptica; en un segundo momento, la escatología del evangelista, derivada de su Cristología descendente que subraya la salvación actual; el tercer estadio se caracteriza por una inclinación unilateral hacia una Cristología doceta que subraya el actualismo; la última etapa la constituye el redactor antidoceta, representado sobre todo en la 1Jn, que también ha retocado el Evangelio: por una parte, para remarcar los rasgos futuros y apocalípticos que ya caracterizaban la primera etapa, y por otra, para atar más firmemente la fe en la salvación actual en la figura histórica de Jesús¹⁷.

2.1.4. *Soluciones específicas.* Algunos autores han buscado lo que hay de específico en la concepción escatológica del cuarto Evangelio, aun reconociendo la dificultad planteada por la tensión entre los dos aspectos citados. Son bien conocidas en este sentido las soluciones propuestas por P. Ricca y J. Blank¹⁸. Tanto uno como otro subrayan la subordinación de la escatología a la Cristología y hablan respectivamente de una escatología personalizada en Jesús¹⁹ y de una escatología historicada (también, naturalmente, en la persona histórica de Jesús²⁰). Hay sin duda elementos muy interesantes, tanto en una po-

C. H. DODD, C. K. BARRETT, R. E. BROWN, R. SCHNACKENBURG, B. LINDARS... para citar autores de comentarios bien conocidos.

¹⁵ M. E. BOISMARD, *L'évolution du thème eschatologique dans les traditions johanniques*: RB 68 (1961) 507-524; *Deux exemples d'évolution régressive*: Lumière et Vie (1980) 65-74.

¹⁶ O.c. *supra* en la nota 10.

¹⁷ *Ibid.*, p. 360-381. Véanse, por ejemplo, los matices de R. E. BROWN, *The Gospel...* (cf. *supra* nota 11), p. cxx-cxxi.

¹⁸ Obras citadas *supra*, nota 8.

¹⁹ «Wenn man daher die Eschatologie des Johannesevangeliums irgendwie definieren will, muss man daran denken, dass der Orientierungspunkt des ganzen eschatologischen Problems für ihn die Person Jesu ist. Wir schlagen deshalb vor, die johanneische Eschatologie eine 'personalisierte' Eschatologie zu nennen», o.c., p. 90.

²⁰ «Die mit Johannes entschlossen zu Ende gedachte Eschatologie als in Jesus

sición como en la otra, pero habría que ver si el esquema temporal de presente-futuro no ha influido demasiado en ambas interpretaciones y, por tanto, si no estamos ante una especificidad mucho más teórica que real.

2.2. *Algunas reflexiones sobre estas soluciones*

Conviene que nos preguntemos si ante esta breve panorámica no se dan por supuestas algunas cosas que convendría cuestionar a fin de poder entrar en un estudio del tema de la temporalidad del cuarto Evangelio con una clara conciencia de respeto por la concepción que pueda vislumbrarse en el mismo, sin imponerle una determinada visión, asaz condicionada por esquemas o clichés aceptados muy acríticamente.

2.2.1. *Relación entre la tradición y el cuarto Evangelio.* No podemos dar por supuesto el sentido tradicional del cuarto Evangelio por el mero hecho de encontrar en él unos conceptos temporales determinados. Si el Evangelio nos habla en términos y conceptos tradicionales no se sigue de ahí, automáticamente, que el sentido de tales términos y conceptos haya de ser forzosamente el tradicional. Antes bien, a la luz de las reinterpretaciones del Evangelio convendría que cuestionásemos seriamente el sentido de estas formulaciones y conceptos. Si, por ejemplo, el Evangelio nos habla del último día (6,39.40.41.54; 11,24; 12,48), no podemos pensar automáticamente que el hecho de utilizar este concepto quiere decir que lo hayamos de interpretar en el sentido de la apocalíptica (y de otros muchos autores del Nuevo Testamento). Ahora bien, todos los exegetas citados en el breve resumen anterior presuponen un sentido tradicional en las afirmaciones del cuarto Evangelio sobre el último día. Aun aquellos que, como Bultmann, apelan a una manipulación del texto (atribuido a un redactor) para conseguir una visión unitaria y consistente. Parece, en cambio, que conviene tener claramente abierta la posibilidad de que con conceptos tradicionales se estén expresando contenidos no tradicionales o, por lo menos, diferentes.

2.2.2. *El cuarto Evangelio y la «historia salutis».* Existe otro presupuesto común a muchos de los autores citados antes: el tiempo (la

Christus ereignishaft vollendete Eschatologie liess sich nicht anders gewinnen als den Rückgriff auf die johanneische Christologie... Christologie und Eschatologie gehören zusammen... Die Christologie ist nun aber auch nicht zu verstehen ohne die Christusgeschichte», o.c., p. 346-347.

historia) es una categoría asumida teológicamente por el autor del cuarto Evangelio en la conocida línea de la «historia salutis»²¹. Con este presupuesto se está diciendo que los datos, que en otros autores forman parte del conjunto de la «historia salutis», aquí sólo pueden ser utilizados dentro de este marco hermenéutico. Para decirlo con otras palabras: cuando el cuarto Evangelio habla de Abraham y de su visión del día de Jesús (8,56), sólo se puede interpretar esta figura a la luz del esquema promesa-cumplimiento. Por lo tanto, conforme a este segundo presupuesto, los datos de la «historia» son automáticamente datos con un contenido teológico, en tanto que datos temporales. Ahora bien, no parece que se pueda dar por supuesto que el autor del cuarto Evangelio quiera que entendamos la historia necesariamente en este sentido. Al menos hay que demostrar que *éste* es precisamente el sentido de *estos* datos en *este* Evangelio.

2.2.3. *La progresiva elaboración del cuarto Evangelio.* Es verdad que el Evangelio de Juan fue gestándose poco a poco y, por tanto, que hay diferentes etapas dentro de su visión teológica²². En algunas ocasiones yo mismo lo he defendido como un recurso para dar sentido a visiones aparentemente irreconciliables²³. Pero esto no implica que no sea legítimo y aun necesario buscar el sentido del escrito como un todo. Al fin y al cabo, el poner en un mismo plano concepciones en tensión o en oposición dialéctica lleva a una mutua interacción. Existe un condicionamiento mutuo de concepciones aparentemente contradictorias cuando se ponen juntas. Y, de hecho, el Canon nos presenta obras. Lo que la Iglesia canoniza al hablar de Inspiración no son las historias de la gestación progresiva de las obras, por más que esta gestación y esta historia sean a veces datos fundamentales, sino las obras, los libros son los inspirados²⁴. Con esta última reflexión nos

²¹ Algunos autores aplican el esquema directamente al cuarto Evangelio, por ejemplo O. CULLMANN, *L'évangile johannique et l'histoire du salut*: NTS 11 (1964/65) 111-122; cf. también id., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtlichen Existenz im neuen Testament*, Tübingen 1965 (hay traducción castellana: *La Historia de salvación*, Península, Barcelona 1967); cf. D. MOLLAT, art. *Jugement*: DBS (1959), col. 1384.

²² Véase un resumen de las teorías más interesantes en R. E. BROWN, *The Community of the Beloved disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, G. Chapman, London 1979, 171-182 (J. L. MARTYN, G. RICHTER, O. CULLMANN, M. E. BOISMARD, W. LANGBRANDTNER).

²³ Por ejemplo en el artículo *Motivacions ètiques de la 1Jn: la 1Jn i el Jesús històric*: RCaT 4 (1979) 285-308; véase también *El Testimoniatge del quart Evangeli*, vol. I, Claret, Barcelona 1980.

²⁴ Cf. N. LOHFINK, *Über die Irrtumlosigkeit und die Einheit der Schrift*: *Stimmen der Zeit* 174 (1964) 161-181 (véase la traducción castellana en *SelTeol* 4, 1965, 170-178).

oponemos directamente a G. Richter, quien afirma que no se puede pedir a una obra un sentido teológico unitario «a priori»²⁵. Parece más bien que, aunque no podemos pedir a una obra un sentido teológico unitario «a priori», sí se lo podemos pedir a las obras del Canon, en virtud del mismo Canon. Algunos filósofos lo formularían diciendo que el «todo» es antes que las partes²⁶.

A pesar de que algunas de las cuestiones brevemente indicadas pedirían un tratamiento más extenso y que algunas de ellas tienen obvias implicaciones de cara al método y a la interpretación, son suficientes para nuestro trabajo introductorio acerca del sentido del tiempo en el evangelio joánico. Intentaremos abordar el estudio procurando prescindir de una determinada toma de posición en los tres puntos indicados y hallar así el sentido específico que se desprende del estudio de la cronología del cuarto Evangelio.

3. EL TIEMPO EN EL CUARTO EVANGELIO

Conviene empezar por una breve encuesta sobre los conceptos temporales utilizados en el cuarto Evangelio. Después interpretaremos los datos recogidos y veremos qué sentido tienen y qué papel otorgamos a la concepción del tiempo que se puede entrever en ellos.

3.1. *La cronología del Evangelio: datos y sentido fundamental*

Cuando se habla del Evangelio de Juan, normalmente no se tiene en cuenta la existencia de una gran cantidad de datos cronológicos. En efecto, el cuadro temporal que ofrece el cuarto Evangelio no sólo sorprende por sus detalles aparentemente insignificantes, sino también por un buen número de datos de tipo temporal muy precisos y sin relieve especial. Citaremos los más relevantes²⁷.

²⁵ «Ein 'wirklich geschichtliches Verständnis' des JE kann sich nach meiner Überzeugung nicht der Einsicht verschliessen, dass es die *Joh Eschatologie* gar nicht gibt, sondern nur *verschiedene eschatologische Anschauungen im JE...*», G. RICHTER, o.c., p. 347.

²⁶ Desde un punto de vista bíblico no deja de ser un hecho claro que documentos que se encuentran ahora integrados en otros (por ejemplo, la segunda fuente sinóptica) difícilmente hubieran entrado en el Canon si hubiesen existido al margen de los documentos que ahora los engloban.

²⁷ No he encontrado una lista completa de todos los datos cronológicos del evangelio. La mayoría de los comentarios, al tratar de la relación entre el cuarto Evan-

En primer lugar tenemos un buen grupo de indicaciones cronológicas que podríamos llamar adverbiales y que ordinariamente no se tienen en cuenta. En el Evangelio hay preguntas sobre «cuándo» suceden las cosas (*póte*=6,25; 10,24); la narración da por supuesto que las escenas tienen un «cuando» (*hóte*=1,19; 2,22; 4,21.23.45; 5,25; 6,24; 9,4; 12,16.17; 13,12.31; 16,25; 17,12; 19,6.8.23.30; 20,24; *tóte*=7,10; 8,28; 10,22; 11,6.14; 12,16; 13,27; 19,1.16; 20,8). Por eso lo que sucede es antes (*próteron*=6,62; 7,50; 9,8) o después (*metà taûta* tiene diferentes matices: inmediatamente después (5,14; 13,7; 19,38) o bien después como fórmula muy imprecisa (3,22; 5,1; 6,1; 7,1; 21,1); *metà toûto* implicando que sólo ha pasado un breve espacio de tiempo en 2,12; 11,7.11; 19,28; *hýsteron*=13,36).

Por otra parte se subraya que las cosas suceden ahora (*nûn* en 27 ocasiones) o «ya» (*êdē* en 16 ocasiones y *árti* 11 veces). Se dice o implica que los hechos tienen lugar una vez (primer signo de Caná en 2,12 y segundo signo en 4,54) o siempre (*pántote* en 6,34; 7,6; 8,29; 11,42; 12,8.8; 18,20). El tiempo puede, además, ser largo (la construcción del templo ha durado muchos años, 2,20) o corto (*khrónos mikrós* en 7,33 y 12,35; simplemente *mikrón* en 13,33; 14,19; 16,16.17.18.19).

Al lado de estas indicaciones «adverbiales» tenemos precisiones más bien cronológicas. Como, por ejemplo, que el día tiene doce horas (11,9) y los hechos pueden tener lugar de noche o de día (de noche: 3,2; 9,4; 11,10; 13,30; 19,39; 21,3; de día: 9,4; 11,9 y muchos otros lugares donde no se especifica), al amanecer (*prōi*=18,28; 20,1) o al atardecer (6,16; 20,19). Hay años (2,20; 5,5; 8,57) y estaciones (10,22) y meses (4,35). En una palabra, podemos decir que los datos recogidos dan la impresión de que las escenas de la actuación de Jesús están inscritas en el tiempo según la apreciación normal y en el sentido ordinario de esta palabra.

Pero conviene mirar más de cerca la cronología de la vida de Jesús tal como la presenta el Evangelio. En este sentido, el inicio del mismo (el prólogo lógicamente no cuenta aquí) se abre con una secuencia de días: el día siguiente repetido tres veces (1,29.35.43) y la fecha de las bodas de Caná celebradas tres días más tarde (2,1). Parece que estamos ante una cierta estructuración cronológica²⁸. Más aún si tenemos en cuenta que inmediatamente después del primer signo se menciona

gelio y los sinópticos ofrecen, con todo, un buen número de ellos. Véanse los comentarios de R. SCHNACKENBURG, R. E. BROWN, C. K. BARRETT, B. LINDARS...

²⁸ Cf. M. E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana* (Lectio Divina 18), du Cerf, Paris 1956.

la próxima fiesta de la Pascua (2,13), la cual tendrá lugar pocos días después (2,12).

Ahora bien, esta primera impresión no se confirma. Después de 2,13 los datos cronológicos nos dejan en la estacada, y aunque el Evangelio habla de distintos episodios (la estancia en Jerusalén, la visita de Nicodemo, el discurso de Jesús, la ida a Eón cerca de Salim y el viaje de vuelta a la Galilea a través de la Samaria), tendremos que esperar al final del capítulo 4 para hallar otro dato cronológico: Jesús se quedará dos días con los samaritanos (4,40.43).

No vamos a recorrer todos los datos del Evangelio en esta línea²⁹. Basta recordar que las indicaciones relevantes son las fiestas judías (5,1; 6,4; 7,2; 10,22; 11,55; 12,1...), y en ellas las concreciones referentes a la mitad de la fiesta de las tiendas (7,14) y al último día de la fiesta (7,37); y las diferentes indicaciones sobre los seis días antes de la última fiesta de la Pascua (12,1) y las repetidas alusiones a la preparación de esta última Pascua (19,14.31.42).

No podemos afirmar que el conjunto resulte muy atrayente. Si, pues, la cronología del Evangelio no resulta lo bastante completa como para concluir que el autor quiere presentar una especie de crónica³⁰, aún es más importante constatar que los datos tan precisos sobre acontecimientos que tienen lugar en ciertos momentos del día (1,39b; 4,52-53; 19,14) no son significativos por el dato cronométrico en sí mismo, sino más bien porque en aquella hora hay una acción notable de Jesús o tiene lugar un encuentro relevante con él³¹. Tenemos aquí un primer indicio interesante: las horas del día no son importantes en sí mismas, sino que llegan a serlo porque la acción de Jesús o su presencia les da esa importancia. Es decir, si se recuerda la hora, no es porque el momento sea significativo en sí mismo, sino precisamente porque es Jesús quien lo hace significativo³². Este indicio nos conduce a un aspecto especialmente relevante del cuarto Evangelio: el tema de la hora de Jesús.

²⁹ Cf. A. M. HUNTER, *According to John*, SCM Press, London 1968, 49-56.

³⁰ Entre otros H. SCHLIER, *Zur Christologie des Johannesevangeliums*, en su obra *Die Zeit der Kirche*, Freiburg im B. 1956, 85-101, p. 87. Cf. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio de Juan*, vol. I, Herder, Barcelona 1979, p. 321.

³¹ J. BLANK, *Krisis*, p. 137.

³² *Ib.*

3.2. El tema de la hora de Jesús

Es un tema bien conocido y sólo me detendré en él para sacar las conclusiones que interesan a nuestro trabajo³³. Debemos decir, en primer lugar, que se trata de la hora de Jesús, de su hora («mi hora» 2,4 cf. «su hora» 7,30; 8,20; cf. además la referencia que hace Jesús a «su» tiempo: «mi *kairós*» en 7,5). Esta mera indicación, como subraya Blank, hace ya pensar que nos hallamos ante un dato que está, por lo menos, por encima de una significación puramente cronológica o biográfica³⁴. Es Jesús quien domina la hora y no al revés.

Por otra parte, el contenido de esta hora viene formulado en el cuarto Evangelio en términos de «glorificación del hijo del hombre» (12,23), o de «glorificación del hijo» (17,1), o bien es la hora de la *tarakhé* (12,27) y, finalmente, la hora de pasar de este mundo al Padre (13,1). Con estas descripciones se apunta a un suceso complejo y amplio que parece sobrepasar el mero aspecto cronométrico. Porque, tal como se ha notado hace tiempo, todas estas descripciones hacen referencia a la muerte de Jesús³⁵. No precisamente como un suceso inscrito en el tiempo, sino más bien en su vertiente de hecho salvífico, de muerte querida por Jesús como realización de la voluntad del Padre (cf. 13,1; 14,31). En este sentido, las expresiones ya implican que no se trata de un momento puntual³⁶. Por esto, la hora de Jesús no se amolda a los esquemas meramente temporales. No puede ser medida con cánones cronométricos. La hora de Jesús está en un nivel distinto del de la cronología.

Desde otro punto de vista, el carácter complexivo de la hora de Jesús parece abrazar toda su vida, de forma que se ha podido escribir en este sentido: «la hora forma un todo con la vida de Jesús, al mismo tiempo que es su acabamiento y consumación... La hora es el momento en que, en su obediencia hasta la muerte, se manifiesta en

³³ Un estudio monográfico del tema en G. FERRARO, *L'ora di Cristo nel quarto vangelo*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1970; cf. también W. THÜSING, *Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Aschendorff, Münster 1970, 75-99. El tema lo tratan lógicamente muchos de los autores que analizan la escatología, cf. los trabajos citados en la nota 8 *supra*.

³⁴ *Krisis*, p. 138.

³⁵ *Ib.*

³⁶ «By way of distinction we may say that in 12,28 *hōra* is the crucial moment in the relation of Christ to the world of mankind (cf. 12,20-21.31-32), in 13,31 in the relation of Christ to His disciples, and in 17,1 in the relation of Christ to the Father. But in all it is the same *hōra*», C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1953, 417 nota 1. La afirmación de C. H. DODD va en la misma línea que la de J. BLANK.

toda su grandeza lo que ha sido toda la vida de Jesús desde el principio: fidelidad al Padre, cumplimiento de su voluntad... Esta unidad entre la hora y toda la existencia terrena de Jesús se manifiesta en un buen número de textos, pero de forma particular en 8,28, donde Jesús dice a los judíos: «Cuando hayáis levantado al hijo del hombre, entonces conoceréis que yo soy y que no hago nada por mi cuenta, sino que digo lo que me ha enseñado el Padre.» La elevación de Jesús, cuando haya llegado su hora, manifestará lo que ha sido su presencia, su obra y su misión³⁷. En otras palabras, la hora de Jesús forma una unidad con todo su actuar, con toda su vida, con toda su manifestación.

Este aspecto complexivo de la hora confirma lo que indicábamos antes hablando del contenido de las expresiones que la describen: que la hora de Jesús no se puede medir cronométricamente. Tendremos que buscar otros parámetros para captar el sentido que el autor(s) le ha querido dar. Tenemos aquí una clara indicación de una concepción distinta del tiempo.

3.3. *El espacio y el tiempo del cuarto Evangelio*

Una breve comparación entre el sentido del espacio y del tiempo puede ayudar a situar mejor lo que acabamos de decir acerca de la hora. El tema del espacio joánico ha sido tratado con una cierta amplitud³⁸. Es relativamente fácil de ver que el cuarto Evangelio tiene un primer nivel de datos topográficos muy precisos e incluso detallistas: Betania a la otra orilla del Jordán (1,28), Caná de Galilea (2,1; 4,46), Eon cerca de Salim (3,22), la sinagoga de Cafarnaum (6,59), el tesoro del templo (8,20), etc. Dentro de este marco hay detalles confirmados por la arqueología: el pozo de Sichar (4,5-6), la piscina de las ovejas con cinco pórticos (5,2), la casa del gran sacerdote (18,15), el litóstrotos (19,13).

A pesar de la cantidad y la concreción de muchos de estos datos, es una tarea difícil hallar un marco geográfico bien definido y planeado³⁹.

³⁷ D. MOLLAT, *Introduction à l'étude de la Christologie de Saint Jean*, Ad usum privatum auditorum, Rome 1970, p. 92.

³⁸ Cf. D. MOLLAT, *Remarques sur le vocabulaire spatial du 4^e Evangile: Studia Evangelica I*, Akademie Verlag, Berlin 1959, 321-328; R. D. POTTER, *The Topography and Archaeology in the Fourth Gospel*, ib., p. 329-337; K. KUNDSIN, *Topologische Überlieferungsstoffe im Johannesevangelium*, Göttingen 1925. La arqueología ha tenido un interés especial a causa de los descubrimientos que confirman datos topográficos del cuarto Evangelio, véase E. MALATESTA, o.c., nota 9, p. 16.

³⁹ «En toute hypothèse, il paraît indiscutable que le cadre du IV^eme évangile, dont l'exactitude est confirmée sur plus d'un point par l'archéologie et dont la

Tampoco las interpretaciones sobre la misión entre los samaritanos o la hipótesis de lugares de peregrinación resultan satisfactorias⁴⁰. Es verdad que el espacio en que se mueve Jesús es un espacio judío, marcado por la atracción de Jerusalén (idas de Jesús con motivo de las fiestas, los galileos también van en peregrinación a Jerusalén y los samaritanos se preguntan si Jerusalén no es más importante que el Gerizim) y, más en concreto, por la centralidad del templo. No se puede negar que hay aquí un eco de la discusión Iglesia-sinagoga⁴¹ y, por tanto, un sentido doctrinal del espacio judío. Pero, sin negar este espacio doctrinal, Jesús se mueve a otro nivel: está por encima de todos (3,31). Existe un lazo muy estrecho entre el Jesús terrenal y el mundo de arriba, como lo revelan textos tan significativos como el de los ángeles que suben y bajan entre el cielo y el hijo del hombre (1,51), o la descripción de Jesús como quien está vuelto hacia el seno del Padre (1,18). Jesús es quien viene de arriba, del Padre (*passim*), por eso la vida de Jesús está realmente en el Padre: hace todo lo que le ve hacer (5,19.30), dice lo que le oye decir (8,40), tiene un manjar que los discípulos no conocen (4,34). Todo lo que Jesús dice y hace, lo dice y lo hace porque lo ha visto y oído (cf. 8,38 y el perfecto *heōraka* que subraya la permanencia del ver). Jesús, pues, propiamente está en el Padre: «... para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10,38); «¿No creéis que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?» (14,10). Jesús es el hijo que está siempre en la casa del Padre (8,35). La conocida variante textual de 3,13c sobre el hijo del hombre *ho ðn en tōi ouranōi*, aunque sea sumamente improbable desde el punto de vista de crítica textual, apunta a esta misma línea.

Jesús, pues, a pesar de moverse en el espacio judío, tiene otro espacio, el suyo propio. Es otro espacio, otro nivel. Esto lo confirma el tema de la marcha de Jesús hacia el sitio donde estaba antes, especialmente claro en el texto siguiente: «he salido del Padre y he venido al mundo, ahora dejo el mundo y me voy al Padre» (16,28). Este movimiento de Jesús sólo se entiende a la luz de sus afirmaciones sobre el lugar donde va (8,21.22; 13,33.36; 14,4), idéntico con el lugar donde Jesús está: «allá donde yo estoy vosotros no podéis ir» (7,34.36; 13,36;

vérité frappait déjà Renan, n'a pas simple valeur de document géographique», MOLLAT, *Introduction...*, p. 80.

⁴⁰ Una presentación de estas hipótesis en MOLLAT, *Introduction...*, p. 78-79.

⁴¹ Cf. J. L. MARTYN, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Harper and Row, New York 1968; id., *Glimpses into the History of the Johannine Community*, en M. DE JONGE (ed.), *L'évangile de Jean. Sources, Rédaction, Théologie*, Duculot, Gembloux/Leuven 1975, 149-176. La literatura sobre este punto es muy amplia, pero también es bastante conocida.

14,4 cfr. 17,24). Algunos autores han hablado de espacio místico⁴² o de espacio religioso para definir el espacio del cuarto Evangelio. Lo que conviene retener no es tanto la calificación cuanto el hecho fundamental: Jesús, en el cuarto Evangelio, tiene un espacio que es el suyo. Es el espacio del cumplimiento de la voluntad del Padre (8,28-29; 14,31; 16,32).

El paralelo con la concepción del tiempo que se ha insinuado antes es bastante exacto y preciso. El cuarto Evangelio sitúa a Jesús en un tiempo determinado y concreto, tal como hemos visto. Y si recogemos los datos más importantes y significativos en esta línea, deberemos hablar de un tiempo judío: Jesús se mueve fundamentalmente en el marco temporal de las fiestas judías y los hechos están marcados por los temas y el contexto de las fiestas judías⁴³. Podemos, pues, hablar de un tiempo judío en el cuarto Evangelio.

Pero, por encima de este tiempo, Jesús tiene *su* tiempo, *su* hora. Es la hora del cumplimiento de la voluntad del que lo ha enviado (12,27; 13,1; 14,31; 17,1). En este sentido, la hora de Jesús, tal como hemos visto, es una magnitud que sobrepasa nuestra concepción del tiempo: abarca toda su vida. Es la vida de Jesús la que es presentada como la «hora» y no solamente la muerte. Porque la muerte es concebida como la elevación del hijo del hombre, como la salida de este mundo, como paso al Padre (8,28; 16,28; 13,1). Hemos de fijarnos que, en este sentido, hay una coincidencia muy grande entre el espacio y el tiempo joánicos. Si el espacio está determinado por el cumplimiento de la voluntad del que lo ha enviado, el tiempo también lo está. Si el espacio de Jesús es el estar vuelto hacia el seno del Padre, esta actitud implica a la vez un aspecto temporal (la hora) y una implicación de espacio: dejar este mundo, marchar. Hallamos, pues, atados dos aspectos del concepto clásico del «mundo» que viene del Judaísmo: *ha'olam habbà*⁴⁴.

El tiempo joánico es, por tanto, un tiempo subordinado a Jesús y no al revés. Como el espacio. El tiempo en que Jesús se mueve es

⁴² Cf. D. MOLLAT, «L'aspect mystique de l'espace johannique», en la obra citada *Introduction...*, p. 82-84.

⁴³ Una muestra de la importancia que se concede a las fiestas la tenemos en la estructura del evangelio que presentan los comentarios de WESTCOTT (1880), MILLIGAN-MOULTON (1898), BERNARD (1928), MOLLAT (1953 y 1973), LIGHTFOOT (1956) y R. E. BROWN (1966 y 1971).

⁴⁴ Es éste un *locus communis* en el estudio del Nuevo Testamento. Para el evangelio de Juan ver especialmente H. ODEBERG, *The Fourth Gospel, interpreted in relation to contemporaneous religious currents in Palestina and the Hellenistic-Oriental World*, Amsterdam 1968 (la edición original es de 1929).

el suyo. Conviene analizar algo más las implicaciones de esta concepción. Pero antes hemos de referirnos a un par de cosas más.

3.4. *El tiempo de Jesús y el tiempo del autor*

En estos últimos años ha ido tomando relieve un aspecto que resulta importante de cara a la lectura del cuarto Evangelio: que en el mismo hay que hallar tanto el tiempo de Jesús como el tiempo del autor(s)⁴⁵. Más allá de las cosas narradas sobre Jesús y su tiempo conviene ver sucesos que afectan más directamente a la vida de la comunidad donde se escribe el Evangelio. Se trata, al fin y al cabo, de una aplicación del método de la historia de las formas en su concepción clásica: el texto nos enseña más sobre el *Sitz im Leben* del autor, que no sobre los mismos hechos narrados⁴⁶.

Los estudios y detalles sobre este aspecto no nos interesan aquí⁴⁷. Lo que sí nos interesa es constatar que el autor(s) ha fusionado su tiempo y el de Jesús y que las cosas que pasan en el tiempo del autor son como transportadas al entorno histórico de Jesús de Nazaret. En esta línea el marco temporal del cuarto Evangelio no se limita a un período de dos años y medio o tres alrededor del fin de la tercera década de nuestra era. Más bien el autor(s) superpone la historia de su propio tiempo sobre la historia de Jesús de forma que el mismo Jesús da la autoridad y la fuerza que quizás faltan a sus discípulos, los miembros de la comunidad joánica. Si queremos compararlo con los Hechos de los Apóstoles tendremos que afirmar: así como Lucas coloca los Hechos a continuación de su Evangelio, el autor(s) del cuarto Evangelio, en cambio, al escribir la historia de Jesús la carga con los hechos y sucesos de su propio tiempo⁴⁸.

Este es un aspecto importante a la hora de recoger datos en orden a ver qué concepto de tiempo hallamos en el cuarto Evangelio. Al menos es un aspecto que no podemos olvidar, ya que de alguna manera nos puede dar alguna luz sobre la forma cómo concibe el tiempo

⁴⁵ Esto ya lo apuntó X. LÉON-DUFOUR en 1951 [cf. RSR 39 (1951) 155-175; RSR 46 (1958) 481-523], pero lo ha puesto en primera línea el estudio de J. L. MARTYN citado *supra* en la nota 41.

⁴⁶ Esta afirmación ya la hacía J. A. T. ROBINSON, *The New Look on the Fourth Gospel*, en *Twelve New Testament Studies*, SCM, London 1962, 98-99 (el original de este trabajo data de 1957, una conferencia dictada por el autor en el Congreso de Oxford y publicada por primera vez en *Studia Evangelica I*, en 1959).

⁴⁷ Cf. J. O. TUÑI: RCaT 4 (1979) 288, nota 6.

⁴⁸ D. M. SMITH, *John. Proclamation Commentaries*, Fortress Press, Philadelphia 1976, 92.

el autor(s) y, por tanto, cómo puede legítimamente hablarnos a la vez de Jesús y del tiempo de su propia comunidad.

3.5. *La identificación del autor con Jesús*

Probablemente se encuentra relacionado muy estrechamente con este punto el hecho de que el autor(s) del cuarto Evangelio parece identificarse con Jesús. Y esto, tanto a nivel literario, como a nivel de esquema jurídico y, finalmente, también a nivel teológico.

Es un hecho bien conocido y manifiesto en la exégesis del cuarto Evangelio que el autor(s) tiene un lenguaje muy diferente del de Pablo, de un lado, y del de los sinópticos, por el otro⁴⁹. Este hecho resulta todavía más sorprendente porque Jesús, en el cuarto Evangelio, habla la misma lengua que el autor, con los mismos vocablos y el mismo estilo. De forma que, muchas veces, no sabemos si quien habla es Jesús o el autor(s) mismo(s)⁵⁰. Otras veces parece indiferente que hable Jesús o el autor(s). Hay, por tanto, a nivel estrictamente literario, un claro indicio de cierta identidad entre el autor(s) y Jesús⁵¹.

Pero este indicio adquiere consistencia si tenemos presente que el esquema jurídico usado por el autor(s) en orden a presentar la figura de Jesús y a hacer más comprensible su significación se repite como calcado cuando se intenta presentar al autor(s) del evangelio. Si Jesús es quien viene a dar testimonio del Padre, el que está vuelto hacia el seno del Padre, el autor es quien da testimonio de Jesús y quien está vuelto hacia el seno de Jesús. En una palabra, el cuarto Evangelio tiende a aplicar el mismo esquema testimonial a Jesús y al autor(s), tiende a identificarlos⁵².

Este hecho, constatado a nivel de figuras jurídicas, queda plenamente confirmado cuando apelamos a la significación teológica de ambas figuras. Si Jesús es el revelador que nos da a conocer al Dios invisible, el autor(s) es quien da acceso a Jesús, invisible también para los lectores⁵³.

⁴⁹ El estudio de la lengua y del estilo del evangelio es un tema importante. Para un resumen se puede consultar R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, vol. I, Herder, Barcelona 1980, 133-147.

⁵⁰ El lugar clásico para comprobar la verdad de esta afirmación es el capítulo 3 del evangelio.

⁵¹ Cf. E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, Paul Verlag, Freiburg 1951.

⁵² Cf. I. DE LA POTTERIE, *La notion de témoignage dans St. Jean* (Sacra Pagina 2) Duculot, Gembloux 1959, 193-208; id., *L'emploi dynamique de eis dans St. Jean et ses incidences théologiques*: Bib 43 (1962) 366-387.

⁵³ J. O. TUÑÍ, *El Testimoniatge del quart Evangeli*, Claret, Barcelona 1980, vol. 2, p. 86-88.

Ahora bien, esto quiere decir que el autor(s), al proclamar a Jesús, lo hace como si el propio Jesús se proclamase a sí mismo. Esto es posible teológicamente por la accesibilidad de Jesús a través del Espíritu de la verdad (el Paráclito). Se ha establecido de esta forma un puente entre Jesús y el autor(s), permitiendo que la predicación del autor(s) sea la de Jesús y viceversa. De esta forma se justifica también en el cuarto Evangelio la convicción del Cristianismo primitivo de que, al presentar la proclamación de Jesús, los discípulos hacían presente a Jesús mismo. Y, en el fondo, se consigue así la identificación entre la proclamación y Jesús. Jesús es el Evangelio y el Evangelio es Jesús. Esta formulación, que parece más propia de Marcos que de Juan, tiene, no obstante, una aplicación directa al cuarto Evangelio⁵⁴.

Este aspecto fundamenta las afirmaciones sobre el carácter kerigmático del cuarto Evangelio⁵⁵ y justifica su lectura «existencial»⁵⁶. Es en este contexto que conviene recordar la importancia del *nûn* (cf. también el *êdê* y *árti*) dentro del Evangelio joánico⁵⁷. El *nûn* pertenece a Jesús, pero también es el *nûn* de la comunidad. La frase del Evangelio *êrkhetai hōra kai nûn estin* se aplica sobre todo (aunque no exclusivamente) a la comunidad joánica⁵⁸. El tiempo de Jesús se hace accesible en el tiempo del autor(s). Es lo que se ha denominado permanencia de Jesús o carácter permanente del hecho salvífico⁵⁹.

3.6. *El cuarto Evangelio y el tiempo*

Aquí tenemos unos cuantos aspectos que parecen circunscribir bastante bien los datos a conjuntar si queremos descubrir qué concepto de tiempo hay en la base del cuarto Evangelio. Como resumen de algunos rasgos muy indicativos podríamos decir que, en primer lugar, los datos cronológicos del Evangelio no ofrecen un sentido primariamente cronométrico. Si bien no dan tampoco una versión atemporal de la existencia de Jesús. Parecen más bien apuntar hacia una signi-

⁵⁴ C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, SPCK, London 1953, 58; J. WILLEMSE, *Jesús primera y última Palabra de Dios*: Concilium 10 (1965) 81-98, especialmente p. 96-98.

⁵⁵ C. H. DODD, *Le Kérygme apostolique dans le quatrième évangile*: RHPR 31 (1951) 265-274; R. E. BROWN, *The Kerygma of the Gospel according to John*: Interpr 21 (1967) 387-400.

⁵⁶ Es bien conocida la importancia de R. BULTMANN en esta línea de lectura del evangelio. Cf. también J. BLANK, *Krisis*, p. 140-143.

⁵⁷ J. BLANK, *Krisis*, p. 134-137.

⁵⁸ C. H. DODD, RHPR 31 (1951) 270.

⁵⁹ J. BLANK, *Krisis*, p. 136.

ficación subordinada a la misma persona de Jesús. Esta primera impresión se ha ido confirmando en los otros puntos citados. Tanto el tema de la hora, como la comparación entre el tiempo y el espacio joánicos y los datos sobre el solapamiento del tiempo del autor(s) sobre el tiempo de Jesús, nos llevan a la siguiente conclusión: el tiempo en el Evangelio de Juan toma su consistencia y su significado en Jesús. El tiempo es importante porque es el tiempo de Jesús. No al revés. Eso no quiere decir que el tiempo no tenga una cierta consistencia propia: el tiempo judío. Pero esa consistencia ha sido como «consagrada» (transfigurada) por la presencia de Jesús en el tiempo judío. Ahora bien, para dar cuenta de los aspectos más profundos de la concepción temporal del cuarto Evangelio no podemos optar por uno de los polos en detrimento del otro. No podemos afirmar que es más importante el tiempo del revelador que el tiempo judío, porque únicamente podemos hablar del tiempo de Jesús a través del tiempo en que ha tenido lugar su manifestación. Lo que interesa al autor(s) es que en Jesús Dios se ha hecho accesible. Es lo mismo que afirmamos respecto a la Cristología. En este sentido, el dato más original del cuarto Evangelio en la concepción del tiempo es precisamente que éste presenta la misma tensión que tenemos en la Cristología. Y el peligro está en olvidar que todas las afirmaciones sobre Jesús se hacen precisamente del «hombre llamado Jesús» (9,11), del «hijo de José» (6,42, cfr. 1,45), del «de Nazaret» (1,45)⁶⁰.

3.6.1. *Especificidad de la concepción joánica*

La pregunta definitiva al hablar del cuarto Evangelio y el tiempo no es si el Evangelio cuenta con un antes y un después, sino, más bien, si hablando del pasado, del presente y del futuro, hemos llegado al corazón de la Teología joánica. Y la respuesta es que no, porque le falta un aspecto muy fundamental y específico que Ricca caracteriza como escatología personalizada y Blank como escatología historicada⁶¹. O sea, lo más específico del cuarto Evangelio, la razón de fondo por la que se ha trastocado todo el esquema temporal, lo

⁶⁰ No entramos aquí en detalles sobre qué aspecto de esta tensión se debe a una etapa u otra en el proceso de elaboración del Evangelio. Lo que hay que tener presente es que la misma tensión que se aprecia en la Cristología la tenemos en la concepción del tiempo y, por tanto, en la escatología. Cf. RCaT 1 (1976) 453-487.

⁶¹ Tal vez deberíamos mencionar la apelación de «metafísica» que da E. KÄSEMANN a la Cristología del cuarto Evangelio y, en consecuencia, también a la escatología: *Jesu Letzter Wille*, p. 128.

definitivo, no es el tiempo, sino Jesús⁶². Y Jesús lo supera todo. Es decir, lo transforma (transfigura) todo, lo domina y lo polariza todo. Su profundidad no tiene límites ni de espacio ni de tiempo.

Lo importante en la concepción del tiempo del cuarto Evangelio no es, pues, la realidad pasada, presente o futura, sino el hecho de que la realidad (Jesús) está al alcance del lector. Jesús es, pues, permanente (está siempre presente). De la misma manera que lo fue para sus interlocutores, lo es para los lectores del Evangelio. Por esto el *érkhetai hōra kai nūn estin* (4,23; 5,25) lo puede decir de la misma manera Jesús que el Evangelio. Estamos muy lejos de la concepción lucana que distingue los tiempos y carga el tiempo de Jesús con una especificidad que no tendrá el tiempo de la Iglesia, ni habrá tenido el tiempo del Antiguo Testamento⁶³. En el cuarto Evangelio el tiempo de la Iglesia es el tiempo de Jesús. Y el tiempo de Jesús es el tiempo del Antiguo Testamento (cf. 8,56).

El enfoque de quienes continúan interpretando el cuarto Evangelio con las categorías tradicionales del presente y el futuro e intentan presentar con ellas la concepción de la escatología joánica es, pues, equivocado y convendría corregirlo. Esta exégesis no se equivoca en su intento de presentar la peculiaridad de la concepción joánica por medio de conceptos tradicionales. Apelar a estos esquemas es, al fin y al cabo, lo que hizo el autor(s) del cuarto Evangelio. Su error consiste propiamente en otorgar a estos conceptos, imágenes y figuras el mismo contenido que les da la tradición. El cuarto Evangelio más bien nos ofrece muchos indicios en el sentido de la conveniencia de analizar concretamente qué contenidos tiene, en cada caso, un concepto tradicional.

En esta línea el tema sobre el último día no constituye, desde luego, una excepción. Pensar que el cuarto Evangelio, al hablar del último día, evoca un esquema temporal autónomo es estar equivocado. El texto de 5,25, muy próximo a 5,28-29, proporciona el sentido justo del tema de la última hora. Es más, quienes están en los sepulcros y oyen la voz del hijo de Dios están representados por Lázaro (cf. 11,42-42⁶⁴). Por otra parte, el mismo Evangelio presenta una corrección de la creencia tradicional sobre el último día expresada por Marta con la afirmación de Jesús «yo soy la resurrección y la vida» (11,24-25). La corrección se da con la figura de Jesús y no con otro

⁶² Esta es también la conclusión del tratamiento de R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Herder, Barcelona 1980, vol. II, p. 523-537.

⁶³ Cf. H. CONZELAMNN, *Die Mitte der Zeit*. Es la tesis central de toda la obra.

⁶⁴ C. H. DODD, *The Interpretation...*, p. 365-366.

concepto temporal. Los textos del capítulo 6 sobre el último día están claramente subordinados a la participación en la vida que nos viene a través de Jesús. Lo importante es Jesús. El último día no es negado, pero queda fuera del esquema teológico del fragmento⁶⁵.

En esta breve presentación del aspecto más específico de la concepción temporal del cuarto Evangelio no nos hemos apartado del molde de interpretación que tenemos en otros conceptos e imágenes utilizadas por el cuarto Evangelio. Para poner sólo dos ejemplos significativos: el tema del hijo del hombre y la proclamación del reino (dominio) de Dios. El cuarto Evangelio ha dado al título de hijo del hombre una impostación altamente peculiar: lo utiliza para subrayar la vertiente humana del revelador. Y decimos ambas cosas, la vertiente humana y el revelador⁶⁶. Está bien claro que, a pesar de encontrar puntos de contacto con el sentido tradicional (de la apocalíptica y del cristianismo de los sinópticos), estamos ante una visión nueva y específica. He aquí un primer ejemplo de cómo a través de una terminología con unas referencias tradicionales bien definidas, se nos ofrece un sentido nuevo y original.

El tema del Reino de Dios, tan central en la proclamación de Jesús según los sinópticos, ha pasado a ocupar un lugar muy subordinado en el cuarto Evangelio y está sometido al tema del mundo de arriba y el mundo de abajo. Y es este segundo tema el que confiere su contenido al primero⁶⁷. Estos dos ejemplos quieren servir sólo para mostrar que en el cuarto Evangelio se siguen utilizando conceptos tomados de un determinado medio cultural, pero sus contenidos han cambiado al entrar en el marco de esta obra. Lo mismo hemos podido comprobar respecto al concepto del tiempo o la temporalidad.

3.6.2. *La intención del autor(s)*

En realidad, ¿qué es lo que quiere decir el cuarto Evangelio con la subordinación del tiempo a Jesús? La experiencia subyacente al cuarto Evangelio responde a un haber tocado fondo, a un haber alcanzado un nivel de participación en la salvación insuperable. Esta plenitud tenía un nombre concreto. Es la centralidad inimaginable de Jesús lo que tenemos debajo de la concepción del tiempo que presenta el evangelio de Juan. Jesús, en esta interpretación, es insustituible. Y ello está por encima del espacio y del tiempo. Pero no hay

⁶⁵ Ib. p. 364.

⁶⁶ Es la tesis de F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, LAS, Roma 1978.

⁶⁷ Véase, por ejemplo, R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio...*, vol. I, 419.

que perderse en esta presentación radical y peligrosa: el tiempo de Jesús es un tiempo fundamental (pero no porque tenga una duración determinada, no porque sea el tiempo judío). Y como tal es expresado por el Evangelio con el recurso a un concepto que es, a la vez, propio de nuestra experiencia (la hora) y que al mismo tiempo la supera, sería el instante que se escurre: *éti mikrón y mikrós khrónos*⁶⁸. Con esta esquematización el autor(s) intenta subrayar la permanencia de Jesús. Al prescindir tan drásticamente del antes y del después, el autor(s) quiere conseguir también otra cosa: confrontar al lector con el instante privilegiado de la salvación y posibilitar de esta manera la experiencia de la salvación como experiencia de lo que se da sin interés: la gratuidad. No hay interés del pasado o del futuro en la aceptación del don de Jesús. Es lo que se ha llamado el instante del amor⁶⁹.

En la concepción del cuarto Evangelio el tiempo no se niega. No hay tampoco una polémica anti-tiempo, como querrían algunos exegetas⁷⁰. Ni hay en él una absolutización del presente (el presente no es absoluto en sí mismo). Lo que hay es una absolutización de Jesús. Y es este Jesús temporal quien rompe los moldes del tiempo cronométrico. El tiempo del cuarto Evangelio no es lineal ni circular, es el tiempo de Jesús. No para entenderlo en el sentido lucano, sino en el sentido de que es el tiempo de Jesús el que se nos hace accesible en la proclamación. Lo más importante no es saber si él «viene» o nosotros «vamos» sino que lo podemos acoger y así entrar en la vida⁷¹.

Hay un texto de Pablo que se acerca mucho a esta interpretación del tiempo o, mejor dicho, a esta superación del tiempo concebido cronométricamente y que hace referencia explícita a Jesús como punto central. Quizás expresa bastante bien lo que quiere decirnos el cuarto Evangelio sobre este tema: «estoy seguro que ni la muerte ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni el *presente* ni el *futuro*, ni poderes

⁶⁸ Por esto los matices temporales que tenemos sobre todo en los discursos de despedida no son relevantes. Como tampoco lo es pensar que Jesús, en la respuesta a Magdalena (20,17), está aquí y, al mismo tiempo, está de camino hacia el Padre.

⁶⁹ H. SCHLIER, *Zur Christologie...* (citado en nota 30), p. 95.

⁷⁰ Afirman el carácter polémico, por ejemplo, C. H. DODD, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, 416; E. KÄSEMANN, *Jesu letzter Wille*; L. SCHOTTROFF, *Heil als innerweltliche Entweltlichung*: NovTest 11 (1969) 294-317, especialmente p. 297-298.

⁷¹ Un aspecto que no podemos desarrollar aquí es el carácter cristológico del Paráclito y su función de llevar a la verdad (16,13) y de hacer recordar todo lo que Jesús ha dicho (14,26). La insistencia en que no enseñará nada nuevo (16,13) subraya su tarea de hacernos accesible a Jesús, la verdad: cf. J. O. TUÑÍ, *El Testimoniatge del quart Evangelí*, vol. 2, Claret, Barcelona 1980, 52-56.

ni altitudes, ni profundidades, ni criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios, revelado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,38-39).

4. ALGUNOS INDICIOS DEL ORIGEN DE ESTA CONCEPCIÓN

Quisiera, para acabar, hacer unas breves indicaciones en orden a poner un cierto «rótulo» a esta visión del tiempo. Suelen reconocer los autores que la visión del cuarto Evangelio se acerca mucho, en el tema del tiempo, a la Gnosis y se aparta de la concepción lineal del Antiguo Testamento (y del Judaísmo). No es éste el lugar para discutir si el esquematismo tiempo lineal-tiempo circular es satisfactorio. En cualquier caso, resulta claro que no es aceptado por todos y que es demasiado simplista⁷². Este punto lo tocaremos sólo incidentalmente, sin detenernos mucho en él.

4.1. *La visión gnóstica del tiempo*

A pesar de los intentos de ver en algunos sistemas gnósticos una cierta teología de la historia⁷³, no resulta muy osado afirmar que el tiempo no tiene en la Gnosis o en los sistemas gnósticos un papel excesivamente importante⁷⁴. Es más, en muchos documentos gnósticos el tiempo ni siquiera aparece. La Gnosis está interesada en la doctrina, no en los hechos. Por eso, aun en documentos cristianizantes (o en documentos cristianos gnostizantes), en que se habla de Jesús, el tiempo no cuenta para nada⁷⁵. Nos hallamos muy lejos del modo de ver qué hemos podido apreciar en el cuarto Evangelio.

⁷² Tal vez la crítica más dura a esta división entre tiempo lineal y tiempo circular se encuentra en J. BARR, *Biblical Words for Time* (Studies in Biblical Theology 33), SCM, London 1962, 137-144.

⁷³ H. I. MARROU, *La Théologie de l'histoire dans la Gnose Valentinienne*, en U. BIANCHI (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Brill, Leiden 1967, 215-226. Hay que notar, con todo, las críticas que allí mismo se le hacen: ib. p. 225-226.

⁷⁴ Aparte de la obra citada en la nota anterior se puede ver: B. ALAND (ed.), *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1978; *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies*, Brill, Leiden 1977; *Gnosis und Gnosticismus* (ed. K. RUDOLPH) (Wege der Forschung 262), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975; H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vols. (FRLANT 33 y 45), Göttingen 1934 y 1954. El artículo de H. CH. PUECH, *La Gnose et le Temps*: *Eranos Jahrbuch* 20 (1951) 57-113, subraya la negación del tiempo por parte de la Gnosis frente a una visión lineal (judía) o circular (griega) de la historia.

⁷⁵ Véanse, por ejemplo, el Evangelio de Felipe, el Evangelio de Tomás y los Hechos de Tomás.

Desde hace tiempo los autores apelan a un esquema vertical de la teología joánica, el cual se contrapone a un esquema horizontal más judío⁷⁶. Es verdad, el esquema vertical está presente en el evangelio de Juan. También lo es que juega un papel muy importante. Quizás también es verdad que la Gnosis ha influenciado al cuarto Evangelio. Pero el autor(s) del cuarto Evangelio ha aplicado el esquema a Jesús, al «hombre llamado Jesús», y así ha roto los esquemas monolíticos y se ha alejado radicalmente de la Gnosis⁷⁷. El Jesús del cuarto Evangelio no es atemporal, tal vez sea pan-temporal o, en una terminología menos evangélica, eterno⁷⁸.

4.2. *El cuarto Evangelio y el tiempo del Judaísmo*

La caracterización del tiempo del Antiguo Testamento como tiempo lineal⁷⁹ no solamente resulta inadecuada, sino que impide entrever elementos y aspectos mucho más próximos a lo que hoy hemos dicho acerca del cuarto Evangelio. Lógicamente sólo haremos algunas indicaciones en este sentido, las cuales deberían de ser profundizadas y matizadas mucho si quisiéramos darles una solidez que, sencillamente, no podemos pretender.

Un primer indicio de cronometría diferente en el Judaísmo lo tenemos en el mismo verbo hebreo⁸⁰. Este es un punto bastante conocido y no vale la pena detenernos en él. Pero hay otros muchos indicios. Por ejemplo, las glosas proféticas, algunas de ellas añadidas muchos años después de la composición de las primeras colecciones. La concepción del tiempo que legitima estas añadiduras es mucho menos férrea de lo que ordinariamente pensamos. En esta misma línea las tradiciones rabínicas atribuyen a tiempos muy anteriores hechos y decisiones más actuales, las cuales se leen con una óptica temporal muy poco preocupada por la exactitud cronológica. Hay aquí todo

⁷⁶ P. BENOIT, *Paulinisme et Johannisme*: NTS 9 (1962/63) 193-207; R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio...*, vol. 2, «El pensamiento escatológico en el Evangelio de Juan», p. 523-537.

⁷⁷ Véase, por ejemplo, X. ALEGRE, *El concepto de Salvación en las Odas de Salomón*, Münster 1977 (p. 451-472 para una comparación entre la Soteriología de las Odas y el cuarto Evangelio).

⁷⁸ «De l'éternité à l'éternité par tout le déroulement de l'histoire; tel est le sens de la théologie du Logos», D. MOLLAT, art. *Jugement*: DBS (1959) vol. 4, col. 1385.

⁷⁹ Esta caracterización, por poco acertada que parezca, la sigue prácticamente todo el mundo. Una crítica muy aguda en J. BARR, *Biblical Words for Time* (citada *supra* en la nota 72).

⁸⁰ Los diferentes tiempos del verbo hebreo se toman aquí como indicador. No queremos sacar del mismo consecuencias desproporcionadas.

un campo por explorar y profundizar que tiene innegables analogías con la concepción joánica que hemos expuesto.

Vayamos a aspectos más profundos. La proclamación deuteronomíca ha sido invocada a menudo como trasfondo de diversas concepciones del cuarto Evangelio: el tema del mandamiento, claramente enraizado en el Deuteronomio⁸¹; el tema de la palabra interiorizada y próxima al corazón del hombre⁸²; los prodigios realizados por Yahvé en la salida de Egipto, como prototipo de los signos⁸³; el tema del amor entre Dios y los hombres como amor entre padre e hijo⁸⁴. Lo que queremos subrayar aquí es el esquema temporal que hay debajo de todos estos temas. El *hoy* cúltilco del Deuteronomio resuena fuertemente en todo el libro, no tanto como actualización del pasado, sino más bien en la línea de hacernos presentes a los hechos proclamados: «para que recuerdes todos los días de tu vida el día que saliste del país de Egipto» (Dt 16,3). Hay aquí una concepción temporal que muestra innegables afinidades con lo dicho acerca del cuarto Evangelio.

El libro griego de la Sabiduría se hace eco también de esta proximidad temporal. En efecto, la identificación de los justos con los que salieron de Egipto (Sab 10,20) marca plenamente la piedad de los contemporáneos del autor. Por eso, el situarse el autor entre quienes salieron de Egipto (18,8) es un indicio claro de la experiencia de salvación por parte de sus contemporáneos. La lectura de la epopeya con esta clave hace más cercano el hecho salvífico⁸⁵.

Pero, además, esta línea se prolonga en documentos rabínicos y del Judaísmo posterior. Nos dice la Haggadá de la Pascua: «en todas las generaciones nos hemos de mirar como si nosotros hubiésemos salido de Egipto» (cf. Ex 13,8)⁸⁶. Y en otros lugares: «el Santo, bendito sea, no nos redimió sólo a nosotros, sino también a nuestros padres,

⁸¹ M. J. O'CONNELL, *The Concept of Commandment in the Old Testament*: TS 21 (1960) 351-403.

⁸² A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Desclée, Paris 1967.

⁸³ R. H. SMITH, *Exodus Typology in the Fourth Gospel*: JBL 81 (1962) 329-342.

⁸⁴ W. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*: CBQ 25 (1963) 77-87; cf. D. J. MCCARTHY, *Notes on the Love of God in Deuteronomy and the Father-Son Relationship between Yahweh and Israel*: CBQ 27 (1965) 144-145.

⁸⁵ Cf. G. M. CAMPS, *Midrash sobre la historia de las plaques*, en *Miscelánea Bíblica B. Ubach*, Montiserrati 1953, 97-113.

⁸⁶ N. N. GLATZER (ed.), *The Passover Haggadah with English Translation, Introduction, Explanations and Illustrations*. Based on the Haggadah Studies by E. D. Goldsmidt. Schocken Books, New York 1969, 49.

tal como se dice...» (cf. Dt 6,23)⁸⁷; «bendito seas, Señor, Dios nuestro, Rey del universo que nos redimiste a nosotros y que redimiste a nuestros padres»⁸⁸. Todo este tono tan cercano a lo que hemos dicho acerca del cuarto Evangelio se repite también en los textos correspondientes de la Mishná, tratado *Pesahim*⁸⁹.

Otro indicador de una concepción muy distinta del tiempo lo tenemos en el conocido poema de las cuatro noches del Targum palestinese en Ex 12,42. La noche es aquí un concepto supra-temporal que actúa como sintetizador de la acción de Dios. Se deberían estudiar mucho más las implicaciones de este poema con respecto a lo que hemos indicado acerca del cuarto Evangelio⁹⁰. En una línea parecida está el libro de los Jubileos y toda su anacrónica atribución del origen de las fiestas judías a la época patriarcal. Es indudable que la cronometría no tiene aquí la primacía. Es necesario investigar algo más cuál es el sentido de la temporalidad en estas presentaciones.

Parece que hemos hallado un punto de referencia mucho más adecuado en estas breves alusiones que el ofrecido por los esquemas gnósticos. El esquema de proclamación nos traslada al centro de los hechos salvíficos o los acerca, aunque sea anacrónicamente.

Hay, sin embargo, otros esquemas en el Antiguo Testamento. Para poner un ejemplo especialmente importante conviene recordar el esquema del segundo Isaías. Aquí son los sucesos restauradores los que se prometen en forma de hechos iniciales. El acto salvífico se acerca y se contempla como algo que viene del pasado y que se proyecta hacia el futuro. Este esquema es bastante conocido y muy usado (recordemos los Salmos históricos). No nos alargaremos aquí, pero conviene remarcar cómo en estas presentaciones el tiempo parece encojerse. Estamos ante una concepción del tiempo que también se acerca a la del cuarto Evangelio.

Tal vez los esquemas presentados tienen más en común de lo que ordinariamente pensamos: el contacto entre los hechos salvíficos y los contemporáneos de las obras. Este es el punto central. El esquema temporal que tenemos aquí no es quizás ni el de retornar ni el de actualizar. Porque tanto uno como otro están aún demasiado ligados al espacio y al tiempo, al antes y al después. El esquema más radical

⁸⁷ Ib.

⁸⁸ Id., p. 53.

⁸⁹ Los textos relevantes pueden verse en *Pesahim* 10: H. DANBY (ed.), *The Mishnah*, Clarendon Press, Oxford 1933, 150-151.

⁹⁰ Cf. R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale* (Analecta Biblica 22), Rome 1963.

que podemos percibir en todas estas presentaciones es el de la accesibilidad de los hechos salvíficos, a pesar de la distancia de espacio y de tiempo.

Ahora bien, en el fondo de esta representación tan esquemática existe una relativización del tiempo cronométrico. Lo que verdaderamente interesa es el hecho salvífico y la posibilidad de que él nos afecte. Es la realidad de Jesús la que me afecta. Ni la sacamos del tiempo ni la dejamos fijada en lo lejano y oscuro: la hacemos nuestra. Es lo que creemos que quiere decir, en definitiva, el autor(s) del cuarto Evangelio.

J. O. TUÑÍ, S.J.