

**César Carbullanca**  
 Universidad Católica del Maule (1)

## Orígenes de la cristología del cuarto evangelio *Un estudio a partir de la tradición de 11QMelquisedec*

### 1.0 INTRODUCCIÓN

En la investigación actual acerca del cuarto evangelio existe un consenso en relación a que la redacción del evangelio habría sido el resultado de un desarrollo progresivo. Este proceso de redacción ha sido formulado de diversas maneras: por el recurso a un *Grundschrift* y una fuente semeja, por añadidos redaccionales o interpolaciones del evangelista, o añadidos posteriores de un redactor eclesial. En algunos casos este proceso redaccional se comprende como una sumatoria de “estratos” en los cuales la cristología de un estrato sería entendida como una “corrección” de otra considerada errónea, de una tradición o fuente previa. En otros casos se comprende como “diferente” y al menos complementa o amplifica la perspectiva anterior, o en otros casos como una “síntesis original”. Este hecho, evidentemente, añade a la cuestión no solo de la unidad literaria, también a la unidad cristológica del cuarto evangelio. En efecto, la pérdida de una imagen unitaria del Cristo joánico va unida al postulado de la existencia de hipotéticas fuentes, entendidas como un *Grundevangelium* o *Zeichenevangelium* o tradiciones prejoánicas que se van integrando en estratos en el curso de la redacción del evangelio.

Nuestra investigación se enmarca dentro de la perspectiva abierta por los trabajos de J. Bühner, J. Miranda y J. Ashton, quienes han demostrado que la cristología del cuarto evangelio está basada en la doctrina de los emisarios divinos. A partir del estudio de 11QMelq y otros textos de Qumrán pretendemos mostrar que la teoría de los estratos es un *a priori* innecesario para explicar la formación del cuarto evangelio, señalando además cómo a partir de estos elementos se comprende de una manera más complexiva y unitaria la cristología joánica. De acuerdo a esto, organizamos nuestro trabajo del siguiente modo: en primer lugar, caracterizamos la expectativa mesiánica del profeta escatológico en el texto de 11QMelq y algunos textos encontrados en Qumrán. En segundo lugar, estudiaremos la recepción de la expectativa del profeta escatológico en el cuarto evangelio, iluminado diversos aspectos adjudicados a un supuesto *Grundschrift*. Para lo cual nos centraremos preferentemente en

---

(1) El artículo es parte del proyecto Fondecyt de iniciación N° 11085038, “*El profeta escatológico. Estudio en los orígenes de la cristología joánica a partir de la tradición 11QMelq*”.

Jn 1, 19-34. Finalmente, en las conclusiones proponemos un modelo de crecimiento orgánico de la cristología joánica, el cual responde por un lado a un evidente trabajo redaccional progresivo y, por otra, a una unidad temática que se puede observar –no obstante las diferencias de estilo– en la cristología del cuarto evangelio.

## 2.0 MELQUISEDEC EN QUMRÁN

La literatura que encontramos en este asentamiento de Qumrán, es en muchos casos reflejo de un fenómeno mucho más amplio que transcurre en Palestina entre los siglos III-I a. C., nos referimos a la literatura apocalíptica y pseudoepígrafa del judaísmo tardío. Es imprescindible tener en cuenta esto, cuando se estudia el rol de las expectativas mesiánicas, la escatología y otros contenidos presente en el cuarto evangelio.

En relación con nuestro objetivo, en Qumrán no existe una doctrina sistemática de la escatología ni una doctrina unitaria acerca de su concepción mesiánica, cada texto presenta características particulares. Añadamos a esto el hecho que probablemente no todos los documentos encontrados proceden del asentamiento de Qumrán.

### 2.1. *El contexto apocalíptico de las tradiciones sobre el enviado de Dios*

En las tradiciones ligadas a grupos apocalípticos, durante el período del judaísmo tardío, encontramos la utilización de diversas expresiones y modelos para denominar a los ángeles (עיר, מלאך, שא) (ιρ, ἀγγελος, ἀνήρ) y para describir la realización del eschaton. En este desarrollo, la figura del ángel enviado o de seres cuasi divinos como Elías, Enoch, el Hijo del hombre, Melquisedec o Moisés son mediadores escatológicos entre Dios y los hombres. De acuerdo a esto, Dios actúa mediante emisarios, los cuales dictan sentencia o son enviados en nombre de Dios para realizar el juicio.

Tanto la idea del ángel enviado como la entronización de una figura antropomórfica se encuentra en diversos textos apocalípticos de este período, pongamos p.ej. la última de estas expresiones “hombre” representa a un ser celeste, que es entronizado, que realiza funciones propias de Yahvéh o que está en relación a una función escatológica. Textos (2) como Ez 1, 26-27; 10, 1s; 1Enoch 14; 4Q530; Dn 7, 9-10, y en la literatura de Qumrán: 1QM col. XVII, 5s; los *Cánticos del Sacrificio Sabático* 4Q405, 11QMelq y 4Q491<sup>c</sup> presentan una línea de continuidad que demuestra la existencia de un teologumenon judío en torno a entronización de un ser antropomórfico con estatuto celestial con funciones sacerdotales y judiciales, identificado y comprendido de diversa manera por los diversos grupos pertenecientes a la apocalíptica judía (3). El carácter antropomórfico de esta figura es comprendido de

(2) Cf. También Zac 1, 8; 2, 3; 6, 12; 1 En 89, 1, 36. 38; 90, 6-19.22. 31; TestAbraham 7, 3-9; Dn 9, 21; Enoch 4Q204 fr. 4, 10; 1QM col. XVII, 5s.

(3) Cf. J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York-London 1995, 82-83.85; J. J. COLLINS, *The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel*: JBL, vol. 93, N° 1 (Mar., 1974), 50-66.

diverso modo de acuerdo a las características ideológicas de cada grupo, a veces bajo la figura de un profeta como Elías o Moisés, en otras, mediante funciones sacerdotales o judiciales como Melquisedec o el Hijo del hombre. Esta entronización es concomitante con la idea del envío –estudiada por J. Bühner y J. Miranda–, y representa un avance teológico en el judaísmo tardío que anticipa las elaboraciones cristianas acerca de la glorificación del Hijo del hombre, del anuncio del reino en la tradición sinóptica y en el cuarto evangelio.

## 2.2. *El peshet de 11QMelquisedec*

La literatura exegética de Qumrán está representada principalmente por los pesharím (4). Dentro de este tipo de literatura se encuentra el peshet de Melquisedec. Este es un peshet temático (5), que asocia e interpreta varios textos fundamentales: Lv 25, 13 y Dt 15, 2; Sal 82, 1-2; Dn 9, 23; Is 52, 7 y 61, 1s. El género peshet consiste en una interpretación escatológica del presente de la comunidad. En él las citas bíblicas, especialmente de los libros proféticos, son referidas a la historia presente y futura de la comunidad. Como lo indicaremos más adelante, la mayoría de los verbos utilizados están en imperfecto, por consiguiente están referidos al futuro cercano. Las citas bíblicas son entendidas como profecías referidas al presente escatológico, por consiguiente no pretenden “colorear” o ilustrar los acontecimientos, sino que ellas son una clave hermenéutica para comprender los últimos días que la comunidad cree vivir.

La estructura literaria de este peshet temático está dividida en dos partes, la primera de las cuales está centrada en el año jubilar interpretando los textos de Lv 25, 13 y Dt 15, 2. Y la segunda desarrolla el tema de la llegada del día del juicio declarada en los cielos por Melquisedec utilizando los textos de Sal 82, 1.2, Is 52, 7 y Dn 9, 23. En ambas partes el texto clave, y que está como telón de fondo, es Is 61, 1, desde el cual se interpretan los restantes textos. En la primera parte, vv. 2-6a, el texto del Dt 15, 2 señala la “remisión por Dios” למטה לאל que es realizada en el año sabático. Esta tiene originalmente un sentido histórico y social. Su significado es “soltar, remitir, liberar”; no posee el carácter activo de una intervención divina escatológica como la que menciona el peshet (6). En el texto de Lv 25, 13 se habla del año jubilar, el cual también tiene un sentido social y cultural delimitado. Las dos primeras citas (vv. 2-3), Lv 25, 13 y Dt 15, 2, con las que comienza el peshet son claves, pues colocan el tema a partir del cual se realizará

(4) Para todo este estudio utilizamos F. GARCÍA MARTÍNEZ, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition I-II*, E. J. Brill, Leiden, 1997.

(5) Cf. M. DE JONGE; A. S. VAN DER WOUDE, *11Q Melchizedek and the New Testament*: Bib XIV (1967-1968), 301-326; J. CARMIGNAC, *Le Document de Qumrân sur Melchisédec*: RQ 7 (1969-1970), 343-378; F. MANZI, *Melchizedek e l'angelologia nell' epistola agli ebrei e a Qumran*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1997, 71. La tesis de Manzi considera que Melquisedec, rey de Justicia, es solo una personificación de Yahvéh. De acuerdo a los trabajos de Puech y García Martínez la tesis de Manzi ha sido superada. Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán*: Bib 81 (2000), 71-80; È. PUECH, *Notes sur le manuscrit de 11QMelchisedec*: RQ 48 (1987), 483-513.

(6) Cf. M. DE JONGE; A. S. DER WOUDE, *11Q Melchizedek and the New Testament*, 304.

la interpretación escatológica a través de otros textos, la atención se centra en la cuestión sobre el año jubilar y sabático. Los textos del Levítico y del Deuteronomio son textos legales, y explican la normativa del año sabático y del Jubileo (ver Nm 10, 32; 1Mac 6, 49-53), “cada uno devolverá su respectiva propiedad”. Los textos con los cuales se interpretan estos textos del Pentateuco y los Salmos son en particular de Isaías Is 61, 1; 52, 7 y Dn 9, 25. La primera ocasión en que menciona el pasaje de Is 61, 1 es en el v. 6a: “proclamará a ellos la libertad...”. El fragmento masorético dice: “proclamará a los cautivos la libertad”, identificando a los destinatarios de la proclamación de la libertad con los cautivos, lo cual es reemplazado en el pesher por “a ellos”. Es una clara apropiación por parte de la comunidad de los destinatarios descritos en la lista de Is 61, 1.

La segunda parte del pesher comienza en la expresión de vv. 6b-7 “y esto acontecerá...” la primera semana del jubileo. Es decir, la intervención de Melquisedec acontece en el inicio del décimo jubileo y su fin es el día del perdón, v.7b, que es el “año de la gracia” según Is 61, 2. En esta parte son citados diversos salmos, algunos de los cuales poseen listas de signos escatológicos, como por ejemplo el Sal 82, 3-4. En esta sección, coincide la presencia de diversas expresiones temporales: “día del perdón”, “año de la gracia”, “día de la paz”, etc. Estas son interpretadas escatológicamente por el autor del pesher utilizando diversos textos considerados proféticos (ver Is 52, 7; Dn 9, 25; Lev 25, 9)

### 2.3 *Melquisedec, profeta escatológico*

En la literatura especializada normalmente se denomina a Moisés y Elías como modelos de la expectativa del profeta escatológico (7). Pero existe otra tradición, la que está referida a esta figura, el texto de Is 61, 1-3 (8). Como lo ha señalado K. Berger, pertenecen a esta tradición los siguientes textos: Is 61, 1-3; 42, 1s; 49, 1-2; 51, 16; 52, 7 59, 21. J. Coppens, a diferencia de K. Berger, integra los textos de Mal 3, 1. 23 dentro de esta tradición, lo cual, como se podrá constatar, está de acuerdo con nuestro estudio. Tenemos el testimonio de 11QM<sub>elq</sub> en donde aparece descrita la figura de Melquisedec como profeta escatológico. Esto lo podemos apreciar en el texto, en donde en el v. 6 por primera vez se menciona la figura del ángel Melquisedec (ver Gn 14, 18; Sal 110, 4), pero a propósito no del texto del Gn 14, 18, sino de Is 61 (ver Lc 4, 18s) (9). El texto de Dt 15, 2 es reinterpretado escatológicamente a

(7) Cf. O. CULLMANN, *Die Christologie des Neue Testaments*, J.C.B. Mohr, Tübingen, <sup>2</sup>1958, 17s; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Vandenhoeck, & Ruprecht, Tübingen, <sup>5</sup>1995, 354s.

(8) Cf. K. BERGER, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*: NTS 17(1970-1971), 397s; J. COPPENS, *Le Prophète eschatologique l'annonce de sa venue les Relectures*, ETL XLIX(1973), 5-35; P. POKORNY, *The Genesis of Christology. Foundations for a Theology of the New Testament*, T&T Clark, Edinburgh, 1987, 86; F. NEIRYNCK, *Q 6, 20b-21; 7, 22 and Isaiah 61, 59*, en CH. TUCKETT (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, Leuven University Press, Leuven 1997.

(9) Cf. J. COPPENS, *Le Messianisme et sa Relève Prophétique. Les anticipations véterotestamentaires Leur accomplissement en Jésus*. Leuven University Press, Leuven, 1989, 126-144; W. A. BEUKEN, *Servant and herald of Good Tidings. Isaiah 61 and Interpretation of Isaiah 40-55*, 411-442, en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures Unité et Complexité de l'ouvrage*, Leuven University Press, Leuven, 1989.

partir de Is 61, 1s. Esta relación es fundamental, el pesher relaciona a Melquisedec con el profeta escatológico de Is 61, 1. Melquisedec no es el personaje de la historia patriarcal, sino que posee otro estatuto, ahora es un מלך in la corte divina, cumpliendo un rol celestial. El pesher vincula la figura de Melquisedec con el profeta escatológico de Is 61, 1-2 en cuatro oportunidades (vv. 6. 9. 13. 20). En las tres primeras Melquisedec es explícitamente mencionado, en la cuarta está referida al evangelizador, que en 1QH<sup>a</sup> XXIII fr.1 sorprendentemente está aplicado al Maestro de Justicia. Esto revela que la figura celestial de Melquisedec fue comprendida como el profeta escatológico y por consiguiente estaría referida a una misma persona que actuó durante el período final de la historia (10).

En el v. 6 de 11QM<sub>elq</sub> se introduce el texto de 61, 1s, con la alusión a la proclamación del perdón o liberación de sus culpas. En nuestro texto Melquisedec aparece ya en el v. 5. Él es un (אלהים) “elohim”, un ángel entre otros “elohim” (11) (v. 10). La identificación entre el profeta escatológico y el ángel mencionado en el texto profético de Is 61, 1-3 y en el Salmo 82, 1, respectivamente, demuestra que grupos esenios comprendieron el papel del profeta escatológico sería llevado a cabo por Melquisedec (12). Como nota F. García Martínez, las funciones de Melquisedec que aparecen en los vv. 5. 8. 9 son funciones aplicadas originariamente a Dios y que en el pesher son asignadas a Melquisedec (13). Esto ha llevado a diversos autores a caracterizar a Melquisedec con un rol humano-divino (14) o como un ángel (15) que habita en la esfera divina en medio de los ángeles. Esto refleja también que en Qumrán, como en otros grupos apocalípticos, existió un tipo de mesianismo protagonizado por ángeles o personajes celestiales como Melquisedec, Elías o Enoch (16), algunos de los cuales portaron el nombre de Dios. Siguiendo más adelante, en el v. 9 se dice “este es el periodo (הקץ) “el año de la gracia” (לשנת הרצון) de Melquisedec”. El texto de Is 61, 2 es caracterizado como el año donde Melquisedec

(10) Cf. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, 62-67.

(11) Cf. W. MEEKS, *The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine Christology*, E.J. Brill, Leiden, 1967, 234-235. Tanto Moisés como Melquisedec son constituidos como מלך y son designados por este nombre (ver 4Q374 fr.2 col. II 6). Meeks señala que en base a Ex 4, 1; 7, 1 Moisés es llamado un מלך, un regente de Dios en la tierra; de manera similar lo afirma J. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1985, 88. Cita diversos pasajes de Memar Marqa (p.ej. I, 1.12)

(12) Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Las tradiciones sobre Melquisedec*, 79; M. DE JONGE; A. S. DER VAN WOUDE, *11Q Melchizedek and the New Testament*, 307. M. De Jonge menciona el texto de CD col. II, 12; col. VI, 1 con lo cual está señalando la creencia en la existencia de profetas ungidos por el Espíritu Santo.

(13) Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Las tradiciones sobre Melquisedec*, 73.

(14) Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Las tradiciones sobre Melquisedec*, 76; M. DE JONGE; A. S. VAN DER WOUDE, *11Q Melchizedek and the New Testament*, 305.

(15) Cf. M. J. DAVIDSON, *Angels at Qumran. A comparative Study of 1 Enoch 1-36.72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, Sheffield Press, England, 1992, 308; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 175, en J. J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism I*, Continuum, New York, 1999; Ch. A. GIESCHEN, *Angelomorphic Christology. Antecedents & Early Evidence*, Brill, Leiden, 1998, 171-175. En relación a la identificación funcional entre los sacerdotes de Qumrán y los ángeles escribe el autor “there is nevertheless a functional identity between these human priests and their heavenly counterparts” y cita como ejemplo 4Q511 fr. 35; W. MEEKS, *The Prophet-King. Moses traditions*, 234-235.

(16) Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Las tradiciones sobre Melquisedec*, 76-77.

lleva a cabo el reinado de la justicia. A esta caracterización temporal concurren otros textos en donde se menciona el día de la paz y del perdón. En el v. 13 dice “y tu Dios: esto es, Melquisedec realizará la venganza de los juicios de Dios y en ese día él liberará a ellos de la mano de Belial”, a juicio de J. Fossum muestra que el nombre de Elohim fue otorgado a Melquisedec (17). Por otra parte, llevar a cabo la venganza es una de las funciones escatológicas del profeta de acuerdo a Is 61, 2. Como lo muestra Fossum, existe una relación entre el texto de Ex 23, 20 y el de Is 61, 1s, esta se relaciona con la idea que Dios deposita algo ya sea su nombre o su espíritu en el ángel como en el profeta escatológico. Finalmente en 11QMelq, v. 20, relaciona el texto de Is 61, 1 con 52, 7, interpretando al evangelizador (מבשר) con el profeta escatológico “Y el mensajero de buenas noticias que anuncia la salvación es uno sobre quien está escrito que... (ver Is 61, 2) ‘consolará a los afligidos’ su interpretación para que ellos sean instruidos en todas las edades del mundo”, ambos textos son utilizados en la tradición cristiana para expresar la tradición del profeta escatológico.

Además de esto, hay que añadir a esto otros dos textos en Qumrán, en donde la figura del profeta escatológico aparece aludido en relación a Is 61, 1.

#### 2.4. Elías, profeta escatológico

El primero 4Q521 llamado *Apocalipsis mesiánico*. Este texto expone una serie de textos escatológicos y mesiánicos para describir las señales del eschaton (18). De acuerdo al análisis de H. Kvalbein se trata de dos series: 5-8; 12-13; una invitación, vv.3-4, y un comentario, vv. 9.11.

En la primera serie, los signos escatológicos que son anunciados son realizados posiblemente por su unguido, así lo señala 4Q521, 1: “los cielos y la tierra escucharán a su mesías (למשיח)”, lo cual alude al Sal 146, que menciona en los vv. 7-9 una lista de personajes semejante a la encontrada en Is 61, 1 y en 35, 5. Pero este salmo en el texto masorético está referido a Yahvéh. H. Kvalbein es de la opinión que no hay aquí una descripción del profeta escatológico, pero a nuestro juicio, el cambio de sujeto, apoya la idea que este mesías es un emisario escatológico (19). Por otra parte, es muy probable que la denominación “Mesías” en 4Q521 sea aplicado a una figura profética en vista de los textos de Is 61, 1 y Mal 3, 24 (Sir 48, 5), utilizados en la segunda serie. En efecto, en esta serie el v.12 menciona directamente a Is 61, 1, el cual como es sabido habla del unguido de Yahvéh.

En texto de 4Q521 presenta en una lista de signos escatológicos (vv. 8.12; fr 2 col. III, 2) semejante a la que encontramos en Is 29, 18s; 35, 5s; 42, 7.18; Sal 146, 6-10 y Lc 7, 22 par Mt 11, 5. Estos signos tiene, como destinatarios, a diferencia de 11QMelq que donde menciona a estos “a ellos”, a los pobres, ciegos, caídos, prisioneros, etc. Estos signos son llamados “acciones maravillosas” (v. 11). En concreto, en los vv. 8. 12, se utiliza una lista procedente del pasaje de Is 61, 1 y quizás en

(17) Cf. J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 187.

(18) H. KVALBEIN, *Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11, 5p*: ZNW 88 (1997), 111-125.

(19) Contra Kvalbein, *Die Wunder*, 123.

confluencia con Sal 146, 6-10, para describir grupos que son los destinatarios de las señales escatológicas.

Esta lista alude al menos en dos ocasiones al ministerio de Elías: de resucitar muertos, según los vv. 8. 12. (ver Sir 48, 5) y de hacer volver el corazón de los padres a los hijos y de los hijos a los padres, fr. 2 col. III, 2 (ver Mal 3, 24). En el v. 12 indica que “él proclamará buenas nuevas a los pobres” citando Is 61, 1 y a continuación sigue la expresión: וַיִּמְתִּים יְרֵיחַ y “los muertos vivirán” que está en relación a Elías (ver Sir 48, 5; Dn 12, 2) y en el fr. 2 col. III, 2 dice נִכְוֵן בְּאִים אֲבוֹת עַל בְּנִים “vendrán los padres a los hijos” que se refiere también a Elías según el texto de Mal 3, 24. El uso de la intertextualidad en los vv. 8. 12. y fr. 2 col. III, 2 muestra que el texto de Is 61 fue asociado y comprendido en círculos esenios en relación con los textos de Mal 3, 23 y de uno de los modelos representativos del profeta escatológico, el profeta Elías (20).

Por tanto, a la luz de estas observaciones no debe resultar extraño asociar las figuras de Elías y Melquisedec en relación con el profeta escatológico. Finalmente, es significativo para el estudio de la exégesis neotestamentaria subrayar que para grupos apocalípticos ambas figuras fueron relacionadas por medio del texto de Is 61, 1s. Y que ambos textos Is 61, 1-3 y Mal 3, 23 se aplicaban y explicaban mutuamente.

### 2.5. *El Maestro de Justicia, ¿profeta escatológico?*

El segundo texto es 1QH<sup>a</sup> col. XXIII fr. 1 en el cual Is 61, 1s es usado para identificar la función del Maestro de Justicia: “...un heraldo (מְבַשֵּׂר) de tu bondad, para proclamar a los pobres la abundancia de tu compasión, ...de una fuente...a los de espíritu quebrantado, y a los que están de duelo eterna alegría” (18, 14; RMilhamma 11, 7-9.13; 13, 14). Tanto la frase “proclamar a los pobres”, “a los de espíritu quebrantado”, y “están de duelo eterna alegría” está en relación al texto isaiano. Además, si atendemos a los Himnos (1QH<sup>a</sup>) –donde es preciso integrar el texto de 4Q491<sup>c</sup>– probablemente escritos por el mismo Maestro de Justicia, encontraremos que el narrador habla en primera persona señalando que Dios ha dado a él su espíritu (ver Col. XX, 12; col. IV, 26; 4Q427 fr. 2, 12). Este aspecto no es menor, pues un elemento central de profeta de los últimos tiempos es ser portador del Espíritu divino. Esto refleja que probablemente los miembros de la comunidad consideraron al Maestro de Justicia como el profeta de los últimos tiempos (21). No es casualidad que para los miembros de la comunidad el Maestro de Justicia fuese a la vez un sacerdote y un profeta, ambas características presentes en 11QMelq. Esta visión la encontramos en 11QMelq, v. 20, donde se cita el texto de Is 61, 1, en este caso interpreta al evangelizador (מְבַשֵּׂר) (Is 52, 7) con el profeta escatológico “Y el mensajero de buenas noticias que anuncia la salvación es uno sobre quien está escrito que... (ver Is 61, 2) ‘consolará a los afligidos’ su interpretación para que ellos sean instruidos en todas las edades del mundo”. Referido al papel del Maestro de Justicia en medio de la comunidad de Qumrán. El peshet interpreta este consuelo como

(20) Cf. J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, 120-122.

(21) Cf. W. MEEKS, *The Prophet-King. Moses traditions*, 170.

“para instruir a ellos en todas las edades del mundo”. Como lo han subrayado O. Betz y K. Berger, la consolación consiste en un ministerio del mesías de enseñar acerca del sentido de la historia presente (22). Esta es la función que es descrita en 1QpHab para el Maestro de Justicia, quien enseña e interpreta escatológicamente las palabras de los profetas.

## 2.6. *El uso de las citas en 11QMelq*

La misión que tienen a cargo los emisarios, Elías o Melquisedec, están descritas por de medio listas compuestas por diversos textos proféticos (ver 11QMelq; 4Q521), los salmos 82, 3-4 y 146, 7-9, utilizados respectivamente por los pesharim, en conjunto con Is 61, 1 concurren para describir las señales escatológicas. Estas citas recrean tanto una imagen delante del trono como “el programa” que realiza el enviado, por ejemplo, 11QMelq utiliza el Sal 82, 1-8. El peshar alude a los destinatarios en el v. 5 “la heredad de Mequisedec”, posiblemente se está refiriendo al Sal 82, 1, en donde se menciona la heredad de Dios (ver 4Q501, 2; 4Q511 fr. 2 col. I, 5; 7. 9). El pronombre “ellos” es aplicado para indicar a quiénes el autor del peshar aplica y proclama la liberación, o consolación (vv. 6. 20.). En estos versículos los pobres, los cautivos o los que lloran no tienen un sentido general, sino la propia comunidad. En el v. 10, Melquisedec “se alza en la asamblea para juzgar”, según el Sal 82, 3-4, para defender al débil y al huérfano, hacer justicia al humilde y al pobre; liberar al débil y al indigente.... Posiblemente no hay que ver en esto una entronización, pero sí al menos como sucede con otros relatos apocalípticos Melquisedec realiza el juicio en presencia de Yahvéh mediante un decreto dado ante el tribunal celeste, que tiene su realización en la historia de la comunidad como la liberación que anuncia el profeta de Is 61, 1 “proclamar la liberación para ellos” (ver Dn 7, 13; 1 En 46). El texto de Isafas se utiliza para identificar el plano terrenal, así por ejemplo en el v. 20 señala citando Is 61, 2 que ‘consolará a los afligidos’, función que se comprende como enseñanza para la comunidad acerca de los últimos tiempos. Es decir, la figura de Melquisedec como profeta escatológico está identificándose aquí al parecer con la del Maestro de Justicia que enseña el camino a la comunidad de los elegidos (ver Fil Leg 3, 79). A la luz de esto, es posible proponer que aquí se está usando el presupuesto que tales figuras celestiales como Melquisedec tiene su contraparte en otros tantos en la tierra (23). En concreto, según el texto de 11Melq, Melquisedec tiene como contraparte terrenal al profeta escatológico de Is 61, que la comunidad de Qumrán creyó encarnar el Maestro de Justicia. Existe en esto un doble nivel (arriba/abajo) en donde ocurren los acontecimientos narrados, lo que sucede en el cielo acontece en la tierra, el juicio tiene lugar como liberación en la tierra. Otro aspecto referido a esto lo tiene el v. 13, “ejecutará

(22) Cf. K BERGER, *Zum traditionsgeschichtlichen*, 396s

(23) Cf. J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4 Evangelium, Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditions-geschichtliche Entwicklung*, J.C. Möhr, Tübingen 1977, 387-399; en relación a Dn 7; P. WEIMAR, *Daniel 7. Eine Textanalyse*, 36, en R. PESCH und R. SCHNACKENBURG (eds.). *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg, 1975.



la venganza de los juicios de Dios”. Como ya está dicho, la venganza es una de las funciones proféticas según el texto de Is 61, 2; en el v. 14 Melquisedec preside la asamblea entre los ángeles, por tanto se trata de un ser que tiene un estatuto similar a estos: “él prevalecerá en ese día sobre todos los hijos de Dios y él presidirá la asamblea”.

### 2.7. *El modelo del precursor*

A tenor de otros textos como 1QS col. IX, 11; 4Q377 fr. 1 recto col. II, 5-12, hay que decir que posiblemente el profeta escatológico fue comprendido como uno que regresa y es precursor de los últimos tiempos. Para indicar esta expectativa se utilizan las expresiones: “hasta que venga” עד כי יבא, “hasta que se levante” עד עמד, “hará regresar” ישיב. El carácter precursor se predica de algunas figuras del pasado, de las que se espera una segunda venida en vista de inaugurar el eschaton, así por ejemplo, Melquisedec, Elías, del profeta de Dt 18, 15. 18, incluso es posible que del mismo Maestro de Justicia fundador de la comunidad, se espere su “regreso” (ver 4Q163 (4Qpap pIsa<sup>c</sup>) fr. 23 col. II, 17). Esta idea está muy arraigada en la mentalidad judía y se refleja en la expectativa del envío de personajes pertenecientes a la primera liberación o a la historia primitiva, que tendrán un rol destacado en los últimos días (24). En el texto de 11QMelq esta idea aparece en el v. 6 del retorno de Melquisedec ישיבמה אליהמה “él hará volver a ellos”. En otro texto, CD col. VI, 10 el intérprete de la Ley es una figura del pasado de la comunidad (25) que se espera su regreso; su función es la de ser una especie de precursor del “que enseña la justicia” עד יבוא וארה צדק לכב, el autor se ha basado en Os 10, 12. E. Puech sostiene que el intérprete de la Ley fue un sacerdote intérprete y que en el futuro de la comunidad también aparecería una figura escatológica similar, identificado por algunos con el Maestro de Justicia (26). En el texto de CD col. VI, 3-8 se menciona “hasta que venga el que enseña la justicia” es una referencia a la figura escatológica, citada también en bBeka 24<sup>a</sup>; Os 10, 12 y Mal 3, 23, aplicado a la función que realizará Elías antes del juicio para aclarar los pasajes oscuros de la Escritura (27) (ver TLev)

(24) Cf. O. BETZ, *Der Paraklet. Fürsprecher im Häretischen Spätjudentum, im Johannes-evangelium und in Neu Gefundenen Gnostische Schriften*, E. J. Brill, Leiden/Köln, 1963, 127-137. O. Betz sostiene que no se trata del tema del regreso, sino de la sucesión (*aufeinanderfolge*), no obstante aplica al texto de Dt 18, 15.18 para referirlo al paráclito, este sería el sucesor de Jesús. El tema del regreso y de la sucesión siendo distintos están relacionados, Moisés-Josué, Elías-Eliseo son pares en los cuales se cumple que el sucesor tiene el espíritu de su maestro, pero a la vez es distinto, pues como el caso de Eliseo tiene el doble del Espíritu de Elías. En todo esto es importante especificar que el precursor está referido en algunos casos a los eventos escatológicos, en otros casos de otra figura como por ejemplo del Mesías, por consiguiente es importante notar que cada escrito representa diferentes modelos escatológicos.

(25) Cf. Ch. MILIKOWSKY, *Again: DAMASCUS in Damascus Document and in Rabbinic Literature*: RQ 41 (1982) 11, 103-104; E. WCELA, *The Messiah(s) of Qumran*: CBQ XXVI (1964) 3, 342; É. PUECH, *Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar Muerto*, 269, en J. TREBOLLE B. (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999.

(26) Cf. É. PUECH, *Mesianismo, escatología y resurrección*, 269. Los siguientes textos mencionan esta figura: 1QS col. IX, 11; 1QS<sup>acol</sup>. II, 11s; 1QS<sup>b</sup> col. I, 21-col. III, 21; 1QM y 4Q285 col. V, 5; 4Q175, 9-13; CD col. VII, 14-21, col. XII, 23-col. XIII, 1; col. XIV, 18-19; col. XIX 10, 11; col. XIX, 33-col. XX, 1; 4Q174, 1-2.11-12; 4 QpIs<sup>a</sup>; 4QBenPat; 4Q541-4 Aarónida; 11QMelq.

(27) Cf. K. SCHUBERT, *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran*: BZ (1957) 2, 178-179.

18, 2; Sukka 52b). En otros textos en donde se hace referencia a Dt 18, 18 y Mal 3, 23 indica que el profeta escatológico es precursor no de otro personaje, sino que introduce el inicio de la era escatológica. Es significativo en este sentido que en el texto de Dt 18, 18 en 4Q175, 1 colección de testimonia mesiánicos, precede a los textos de Nm 24, 15-17 del mesías real y Dt 33, 8-11 referido al mesías sacerdotal, estableciendo con esto una relación funcional entre el profeta escatológico y los dos mesías esperados por la comunidad.

### 2.8. *Moisés como mesías y ángel*

Ya hemos mencionado a dos emisarios, Melquisedec y Elías, pero además en la literatura de Qumrán encontramos mencionados otra serie de emisarios tales como Moisés y Miguel. La figura de Moisés es comprendida a la luz de las convicciones escatológicas de la comunidad. En el texto de 4Q175 1 se cita el texto de Dt 18, 18 sin una explicación directa del sentido del pasaje, sin embargo, es puesto en relación con otros dos textos fundamentales (ver Nm 24, 15-17 y Dt 33, 8-11). Esta trilogía establece una relación funcional entre el profeta escatológico y los dos mesías esperados por la comunidad. En 1QS col. IX, 11 se habla de la venida de un profeta, además de los mesías de Aarón y de Israel.

Nos parece notable que para los miembros de la secta, Moisés es un profeta, un visionario que revela lo que ocurrirá en los últimos días (ver 1Qdibre Mose). Además, como se muestra en la carta halakica (11QMMT), las palabras de Moisés son dichas para que se cumplan en los últimos días, y en 1QS col. VIII, 14-15 es interpretado el texto de Is 40, 3 en referencia al Éxodo escatológico, ordenado por Moisés para que el pueblo se prepare antes de la visita de Dios (ver 4Q266 fr. 3 col. III, 22-23; 4Q267 fr. 2, 2; CD-A fr. 3 col. II, 15). A través de esta mención de la primera y segunda visita, aparece claramente en este texto el esquema tipológico. En la utilización de los conceptos de “nueva Alianza”, “éxodo”, “hacer volver”, etc., son considerados a la luz del esquema tipológico que concibe la venida de un profeta escatológico semejante a Moisés. De acuerdo a esto, este texto presupone que el éxodo de los últimos tiempos estará a cargo de un profeta de tipo mosaico. Pero este Moisés escatológico es visto como un ser trascendente (ver 4Q377 fr. 1 recto col. II, 5-12), como un ángel y mensajero; en el v. 5 de este texto Moisés es “su mesías” (מוֹשֶׁה מְשִׁיחוֹ); en el v. 10 es “el hombre de Dios” (אִישׁ הָאֱלֹהִים); “ángel” (מַלְאֲכֵי) y “evangelizador” (מְבַשֵּׂר). La denominación de “mesías” referido a Moisés es desconocida en la Biblia y representa un antecedente de la convicción acerca del profeta escatológico entendido como Mesías. En esta misma perspectiva en otro texto de Qumrán se menciona a Moisés como “elohim”, esto bien podría ser una alusión al texto de Ex 7, 1. En 4Q374 fr.2 Col.II., 6 señala “él (Dios) lo hizo como un Dios (לְאֱלֹהִים)”. Por otra parte, es importante hacer notar la relación que presentan algunos textos entre Moisés y el Maestro de Justicia. A juicio de O. Betz, “el maestro de la secta fue un profeta semejante a Moisés” (28). Pues Dios lo ha puesto “en medio de la comunidad” (1QpHab 2, 2). El escriba de 1QpHab reconoce que los traidores no han “escuchado y creído en su palabras” que

(28) O. BETZ, *Offenbarung*, 63.

está de acuerdo al texto de Dt 18, 15. Conforme a esto, parece evidente que los acontecimientos escatológicos fueron pensados por este grupo esenio a la luz de tradiciones mosaicas interpretadas en un contexto escatológico.

En resumen, y a la luz de estos datos, podemos decir en primer lugar que tanto 11QMelq como 4Q175 acredita la creencia que Dios enviará “ungidos” no de acuerdo a la línea davídica, sino más bien como un ungido por el Espíritu de Dios, aspecto importante en vista de nuestra discusión acerca de la relación entre el profeta mosaico y Mesías en el cuarto evangelio (29). En segundo lugar, el texto de 4Q377 confirma la idea que Moisés fue considerado “mesías celeste” y “ángel” en tradiciones relacionadas con Qumrán. Extrañamente en este último texto Moisés no es visto como profeta, sino como figura celestial, como evangelizador y hombre de Dios, esto es significativo pues refleja que el mesianismo en Qumrán tuvo al menos tres figuras mesiánico-escatológicas, relacionadas con este rol de emisario entendido ya como ángel (מלאך) o como “evangelizador” (מבשר), estos son: Melquisedec, Elías y Moisés. Esto es interesante en vista que ambas figuras tienen en común estar vinculadas a grupos esenios y samaritanos.

Es importante subrayar que a los personajes del pasado, tales como los recién mencionados, se les llame ángeles, pues esto expresa una relectura de la historia del pueblo y de sus instituciones desde un punto de vista de la salvación trascendental. En este texto Moisés es descrito como ángel de Dios, porque habita en una intimidad particular con Dios en la nube y transmite las palabras al pueblo. Notemos nuevamente, aunque sea de paso, que el Maestro de Justicia está en medio de su comunidad (ver 1QpHab col. II, 8; Dt 18, 18) para que esta escuche, crea en sus palabras (ver 1 QpHab col. II, 2) y para preparar a esta en el camino en la época final (ver CD-A col. I, 11; 1QS col. IX, 18-20).

### 2.9 Miguel, ángel de luz

En el texto de 4Q 495 *War Scroll*<sup>e</sup> encontramos un emisario (משלחת) semejante llamado el príncipe de la luz, “tú nos has hecho caer en el lote de la luz de acuerdo con tu verdad. Desde entonces y al *príncipe de la luz* has mandado para ayudarnos y en sus manos están todos los *ángeles de justicia* y todos los espíritus de verdad están bajo su dominio. Has hecho a Belial para la fosa, *ángel de enemistad*; en las tinieblas está su dominio, y todos los espíritus de su lote. Ángeles de destrucción, ellos caminan en los estatutos de las tinieblas” (ver 1QapGen ae col. VI, 15). En este texto se refleja la creencia en dos ángeles principales, el príncipe de la luz y a Belial (30). La identificación del ángel de la luz es discutida, en algunos textos este príncipe de la luz parece ser Miguel o Melquisedec (31). La misma identificación

(29) Contra G. RICHTER, *Bis du Eliast?*, 8-9.12, en G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, 1977.

(30) Cf. G. BAMPFYLDE, *The Prince of the Host in the Book of Daniel and the Dead Sea Scrolls*: JSJ XIV (1983), 129-134.

(31) Cf. P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica è la Sua Storia*, Paideia, Brescia, 1990, 214; M. J. DAVIDSON, *Angels at Qumran*, 308; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 175, en J. J. COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism I*, Continuum, New York, 1999; G. BAMPFYLDE, *The Prince of the Host*, 130-134; O. BETZ, *Der Paraklet*, 67.

entre Miguel y Melquisedec es también afirmada por otros autores (32). Posiblemente esto es correcto al comparar las mismas funciones realizadas en 1 QM col. XIII, 9s; col. XVII, 6s; 1QS col. III, 18s; CD col. V, 15. En 1QM col. XVII, 5s Miguel es el ángel de la luz que es enviado (משיח) para iluminar al lote de la Nueva Alianza (ver En esl 23, 59; TestAbrahám 1, 2. 4; 5, 1; 7, 3-8). Tanto Miguel como otros ángeles están relacionados con la tradición bíblica de Ez 1, 26 y Dn 7, 13; 8, 15; 10, 16. 18, la que menciona la figura de un ángel con forma de “hombre” ὡς εἶδος ἀνθρώπου ὡς ὄρασις ἀνθρώπου que irradia luz. Esta relación entre un ser celestial con forma humana, que es enviado para iluminar, responde a un teologumenon judío (33) que fundamenta teológicamente la convicción de la transformación del justo en luz a semejanza de los ángeles (34).

Se comprende que se pensara que figuras como Miguel, Melquisedec, Moisés, Elías, Enoch ya habían sido transformados en ángeles mediante su traslado al cielo. Por ello, es correcto pensar que el interés en figuras como Melquisedec, Enoch y Elías durante el período intertestamentario por un lado expresa la convicción de que los justos participan de una vida semejante a la de los ángeles y de la creencia en una vida de elevada intensidad (35), la cual fue conceptualizada de diversas maneras por los grupos religiosos de esta época.

### 2.10. El esquema de correspondencia

La investigación del cuarto evangelio insistirá en el recurso del dualismo cósmico para fundamentar la distinta cristología presente en supuestos estratos posteriores a un *Grundschrift* en donde no existiría este esquema (36). En los círculos apocalípticos judíos este recurso literario es frecuente, llamado por Collins como arquetipo, es decir, la realidad celeste es el modelo de lo que acontece en la tierra. De acuerdo a esto la realidad es contemplada en dos planos, las cosas celestes y las terrenas.

En la literatura de Qumrán encontramos este paradigma. El envío de Miguel está en función de realizar el juicio sobre el pueblo, este juicio se lleva a cabo en dos planos: por una parte, a veces por la escena del trono de Dios o entronización de un ángel, en otras, por el envío de un ángel o profeta. K. Müller, estudiando el texto de 1QM col. XVII, 7s, señala que sigue “una correspondencia fáctica” o “modelo de correspondencia” (37) (ver 1QM col. 1QM col. I, 10-16; col. XII, 1-2; col. XIV9-

(32) Cf. J. E. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 185.

(33) Cf. W. MEEKS, *The Prophet-King*, 70.

(34) Cf. J. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, New York, 1984, 34. “There is nothing to suggest that the author was interested in the revival of earthly life. Rather Dan 12, 1-3 describes the final coming together of the two spheres of life by the elevation of the just to join the angelic host”. Algunos textos que mencionan esta creencia: 1En 51, 4: “...todos se convertirán en ángeles en el cielo”, en 4Q496 dice que “los justos brillarán eternamente” y en 4Q548 *4QVisions of Amram ar* “porque los hijos de la luz irán a la luz” (ver 1QM col. I, 8; col. XVII, 5-7; 1QS col. IV, 7; 4Q496. fr. 3. col. I, 79; En 104; Dn 12, 1-3 y *AscMoises* 9-10).

(35) Cf. J. J. COLLINS, *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*: CBQ XXVI (1974)1, 37. Nota a pie de página 60.

(36) J. ASHTON (ed), *Interpretation of John*. T&T Clark Ltda, Edimburgh, 21997, 9.

(37) Cf. K. MÜLLER *Der Menschensohn im Danielzyklus*, 59, en R. PESCH R. SCHNACKENBURG. (eds.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg, 1975. .

15). Esto quiere decir, por ejemplo que la batalla escatológica se realiza en dos planos, por un lado, Miguel y los ángeles contra Belial y su lote y, por otro, los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas y los Kittim. Podemos encontrar otro ejemplo en CD-A col. III, 21-col. IV, 19, el juicio comienza con el envío del ángel Belial, en los vv. 12-13 se introduce la cita de Is 24, 17: “Y durante todos esos años *Belial será enviado contra Israel* (38), como ha dicho por medio de Isaías el profeta hijo de Amós diciendo: (Is 24, 17) pánico, fosa, red contra ti, habitante de la tierra. Su interpretación son las tres redes de Belial sobre la que habló Leví, hijo de Jacob, en las que capturan a Israel y la enseña a ellos como tres especies de justicia. La primera es la fornicación; la segunda, la riqueza; la tercera, la contaminación del Templo. El que escapa de una, es atrapado en otra, y el que es rescatado de esta, es atrapado en otra”. Este texto pertenece al apocalipsis de Isaías (39) 24-27. El autor se apropia e identifica históricamente esta cita con los vicios y males que sufren sus contemporáneos, signos del envío de Belial a la tierra, y de la llegada de los últimos tiempos, época de dolores y de persecución para los justos, antes de la llegada del Reino de Dios.

### 2.11. La escatología de 11QMelq

La escatología presente en los pesharim encontrada en Qumrán refleja, por un lado, una escatología presente, y por otra parte, en otros textos se aprecia más bien una escatología futura (40). Este hecho no es contradictorio, sino que muestra una visión particular de la comprensión escatológica de esta comunidad que entrega algunos criterios válidos en vista de comprender la escatología que manifiestan diversos relatos joánicos.

Kühn ha estudiado la escatología de los Himnos de Qumrán y señala que no obstante que la comunidad concibe su salvación como un evento presente, esto no significa que la escatología futura sea anulada, “corresponde a la mutua vinculación del presente en el futuro como apropiada descripción de su escatología” (41). La razón radica para Kühn en que “el pensamiento hebreo del tiempo es característico la vinculación (*Ineinander*) de pasado y presente, pero también de futuro y presente” (42).

Esta misma característica encontramos expresada en los pesharim de Qumrán, en los cuales se refleja la escatología de la secta. En efecto, una de las principales características escatológicas de los pesharim radica en el hecho que la interpretación

(38) La cursiva es nuestra.

(39) Cf. P. HANSON, *Old Testament Apocalyptic*, Abingdon Press, Nashville 1987, 93s.

(40) Cf. A. STEUDEL, *AHARIT YAMIM in the Texts from Qumran*: RQ 62(1993)16, 225-245; J. CARMIGNAC, *La notion d' Eschatologie dans la Bible et a Qumrán*: RQ 25 (1969) 7, 17-31; DAHL, N.A., *Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte*, 3-18, en E. DINKLER (ed.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe and Rudolf Bultmann zum 80 Geburtstag*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1964.

(41) H. W. KÜNG, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*. Vandenhoeck&Ruprecht Göttingen, 1966, 183; J. MAIER, *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der gemeinde*, Ernst Reinhardt München Basel, 1982, 88-99.

(42) ibidem.

profética apunta a la realización escatológica de las antiguas profecías, durante el periodo llamado de los últimos días (43). Así, por ejemplo en *4QpHos<sup>a</sup>*, hay 42 verbos: 21 perfectos, 9 imperfectos, 5 imperfectos consecutivos; 4 infinitivos, 3 participios; 73 sustantivos; 14 pronombres; 25 preposiciones; 3 interjecciones; 8 adverbios; 4 partículas; 8 adjetivos. La interpretación tiene los dos aspectos: presente-futuro, así lo refleja por ejemplo, col. II, 12: הכם /בלהיית el acontecimiento queda recogido por el perfecto הכם, mientras que el futuro es señalado por el infinitivo constructo להיית. En el v. 14 ישיעום también es futuro, en cambio, el sentido del pronombre en el v. 10 הם es presente. En la mayoría de los pesharim aparece una escatología presente, pero también encontramos testimonios de conciencia de dilación de la parusía, así por ejemplo, el texto de *1QpHab* col. VII, 1 se distingue entre la última generación y la consumación del fin: "...pero la consumación del período que vendrá no conoció" (ver *4QpSaI* [*4Q171*] col. II, 7; *4Q171* col. IV, 11). Esta consumación ocurrirá pronto "...toda la impiedad al final de los cuarenta años, pues ellos serán consumidos y no se encontrará sobre la tierra ningún impío". El peshar menciona en dos oportunidades que "prolongará el período postero" (*1QpHab* col. VII, 7. 12). Para los esenios de Qumrán, experimentaron que el periodo llamado de los últimos días ya había comenzado, pero todavía falta un breve periodo para la llegada del fin. En el peshar de *11QMelq*, el número de verbos es de 46; sustantivos 112; adjetivos 15; preposiciones 15; conjunciones y pronombres 22. En el texto, la mayoría de los verbos utiliza el imperfecto, el sentido de la expresión apunta a que la interpretación escatológica se realizará en un tiempo futuro: vv. 5-6. 8. 13. וקרא /ישיבמה /יהיה /יקום נקם משפטי אל /יצילמה. En el v. 20 el inf. constructo tiene un sentido presente: להשכילמה; en v. 20 ותשוב también tiene sentido futuro; y en la col. III v. 6 el sentido de יגיד también es futuro. A juicio de Puech "el día de la expiación" en *11QMelq* corresponde a la expresión "los últimos días (44). El carácter futuro de los acontecimientos escatológicos no hace referencia al futuro lejano, tanto es así que la secta cree vivir los últimos tiempos, y cuando se menciona un período intermedio, se piensa en un tiempo relativamente corto; más bien, se refiere a un futuro próximo que cabe dentro de la última generación.

La explicación de estas notas, que solo tienen un carácter de esbozo, es que los diversos textos muestran aspectos de una misma expectativa escatológica. En algunos pasajes se acentúa la escatología de presente y en otros el aspecto de futuro. Pero nos parece forzar los textos concluir a partir de esto una distinta tradición o autor detrás de los escritos. Pareciera más sensato entender, como lo afirma H. Kühn, que la experiencia temporal de los pueblos semitas es la del tiempo experimentable y no el cronológico. Y por consiguiente, tanto si se habla de presente, como de futuro, se está dentro de un intervalo experimentable de tiempo vivido por el sujeto y por consiguiente tanto en uno como en otro caso se requiere ser más cauto a la hora de clasificar qué tipo de escatología presenta cada texto.

(43) Un análisis morfosintáctico detallado de diversos pesharim en cf. C. CARBULLANCA, *Análisis del género peshar. Formas y motivos* Anales de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2007, 87-223.

Como sumario, podemos decir que a comienzos del siglo I existe la expectativa del profeta de los últimos tiempos en los cuales se interrelacionan y explican mutuamente diversos textos: Is 61, 1-3; Mal 3, 1. 23; Dt 18, 15. 18 y Sir 48, 5. Esta figura en algunos casos ha sido revestida con el nombre de Dios como Miguel, Melquisedec o Moisés. El profeta escatológico procede de la esfera celestial, no es nacido de mujer, es un ángel-profeta que regresa, se encarna, esto es, ha sido enviado por Dios. El profeta escatológico en algunos textos es nombrado como “mesías”, “ungido” que realiza las señales anunciada para la era escatológica de acuerdo a textos paradigmáticos. La figura del profeta escatológico de Is 61, 1 o Elías tienen la función de llevar a cabo el juicio de Dios, esta función significa un “regreso”, envió por parte de Dios al mundo que inaugura o desencadena la crisis final que traerá posteriormente la irrupción del reino.

### 3.0 LA RECEPCIÓN DEL PROFETA ESCATOLÓGICO EN EL CUARTO EVANGELIO

En los siguientes apartados vamos a desarrollar una reflexión crítica de los datos presentados en el peshet de 11QM<sup>elq</sup> y de los otros textos existentes en Qumrán en vista de analizar la recepción que ha tenido este motivo en el ámbito ideológico de la cristología del cuarto evangelio. En los apartados que continúan, no nos proponemos presentar todos los problemas redaccionales, metodológicos (45) y cristológicos que nuestro tema nos plantea y mucho menos resolverlos. La cuestión que me propongo tiene ante la vista, más bien, el conjunto de la cristología joánica. En un primer momento, no es necesario tratar sobre todos y cada uno de los textos supuestamente representativos de distintas cristologías. Hay que decir que tampoco nuestra intención es establecer una dependencia literaria de los textos qumránicos, sino más bien pretende realizar una crítica de la teoría de los estratos y proponer que estos textos qumránicos revelan *una matriz ideológica común a la cristología del enviado presente en el cuarto evangelio*. Por consiguiente en los siguientes apartados enumeramos algunos argumentos que muestran que algunos de los textos pertenecientes al supuesto *Grundschrift* (46), vale decir Jn 1, 19-51; 6, 1-15, se explican

(44) Cf. É. PUECH, *Mesianismo, escatología y resurrección*, 253.

(45) Nos referimos al concepto de “texto” que utiliza la teoría de los estratos. Un texto se describe mal si se utiliza el modelo arqueológico de un “tell”, tal como lo hace Martyn (*Glimpses*, 149). Un texto es más bien como una obra musical o un buen vino (Jn 2, 10). No por conocer su cepa, el tipo de uva, el año, su procedencia o sus características químicas, es que lo conocemos, solo cuando tienes la experiencia total de escuchar sus acordes o probar su sabor, y transportándote a múltiples resonancias, es que comprendes lo que es una obra musical o buen vino. Cf. C. CAR-BULLANCA, *Análisis*, 58-60.

(46) Algunos representantes: W. WILCKENS, *Entstehungsgeschichte zum johannesevangelium*, evangelischer Verlag Ag, Zollikon, Switzerland 1958, 36; J.BECKER, *Wunder und Christologie*, NTS16(1970)2, 135. Tanto para Wilckens como Becker consideran que el *Grundschrift* o la fuente semeia posee una cristología que apunta a demostrar que Jesús es el Hijo de Dios, lo cual está en correspondencia con su final en Jn 20, 30; L. MARTYN, *Glimpses into the History of the Johannine Community. From its Origin through the Period of Its Life in Which the Fourth Gospel was Composed*, 149-175, en M. De JONGE (ed.) *L' evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Leuven University Press, 1977. De acuerdo a esta teoría, un primer estrato, antes de la guerra

mejor por el recurso a un trasfondo ligado a círculos esenios que profesaban una expectativa mesiánica centrada en un emisario divino.

### 3.1. *El enviado del Padre y el profeta escatológico*

Siguiendo el planteamiento de J.-A. Bühner y el desarrollo que nosotros hemos realizado en la parte anterior, podemos sostener que la relación entre profeta y ángel es el presupuesto de la cristología joánica del enviado, tal como lo muestra la literatura de Qumrán (47). El profeta escatológico es un ángel o profeta que es enviado por Dios al mundo, en su representación para realizar el Juicio. Como lo hemos señalado en el análisis realizado de los textos de Qumrán, la relación de ángel y profeta se cumple tanto en Melquisedec (11QMelq), en Elías (ver Mal 3, 1; 4Q521), como Moisés (4Q377 fr. 1). Con esto, estamos afirmando que la cristología del enviado es una cristología profética existente originada en movimientos marginales de judaísmo tardío. El envío de este ángel/profeta preexistente inaugura el juicio escatológico de Dios. Esta idea apocalíptica está ya documentada en Qumrán en 11QMelq antes de la redacción de los primeros materiales cristológicos del evangelio de Juan.

El cuarto evangelio menciona o alude en diversas oportunidades a esta expectativa, en la primera cita está referida a Juan el Bautista y en las restantes a Jesús (ver Jn 1, 21. 23; 4, 19. 44; 6, 14; 7, 40. 52; 9, 17). Más importante es hacer notar que esta denominación se encuentra en relatos narrativos con un fuerte colorido sinópticos. En estos relatos se designa a Jesús como “este es el profeta que debía venir al mundo”, “verdaderamente este es el profeta” (ver 6, 14; 7, 40). Este hecho muestra un elemento importante de subrayar: el material narrativo, no obstante su colorido sinóptico, presenta la convicción del profeta escatológico, el cual no aparece en los paralelos sinópticos. En cuanto al estilo, las intervenciones de los personajes son breves y predomina el punto de vista de un narrador. Es decir, esta expresión y este estilo se encuentran en los relatos de la embajada de las autoridades judías al Bautista, en el capítulo 4 sobre la samaritana, en el capítulo 6 sobre la multiplicación de los panes, etc. Del mismo modo, las primeras expresiones acerca de Jesús como “el enviado” se encuentran a partir de Jn 3, 2. 17. 34 y pertenecen a este mismo presupuesto. La diferencia radica en que estos textos son expresados en otro estilo, aquí las intervenciones de Jesús son extensas y habla en primera persona, en estas secciones son introducidas otras expresiones para referirse a sí mismo πέμψαντι; en 5, 24. 36; 20, 21 “el que me envió” ἀπέσταλκεν; en “me ha enviado” para designar al Padre 5, 37; 6, 44; 7, 28; 8, 16.18.26.29; 12, 49 πέμψας με; en “el que me ha enviado” Jn 4, 34; 5, 30; 6, 38. 39; 7, 16. 18; 9, 4; 13, 16; 14, 24 πέμψαντός με πατρός.

---

judía, se encuentra en 1, 35-49 que consiste en “primitivos sermones” (p.165), el cual “debe haber estado en los orígenes de la comunidad joánica”. La comunidad posee una expectación mesiánica, histórica-salvífica. Jesús es el mosaico profeta escatológico, el esperado Mesías, la cual es alterada “was decisively shattered” (p. 165); G. RICHTER, *Zu den Täuferzahlungen Mk 1, 9-11 und Joh 1, 32-34, 288-326*, en G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1977. En este artículo (p. 289) Richter afirma que el evangelista hizo una defensa y rechazo de la cristología del *Grundschrift*.

(47) Cf. J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte*, 427.



En nuestra investigación detectamos esta expectativa mesiánica en los materiales de la primera hora, en el trauma de la expulsión de la sinagoga como en la redacción eclesiástica (48). No obstante que existen tensiones innegables en el cuarto evangelio, así como diferencias de estilo, detectamos la existencia de una continuidad temática que atraviesa la obra. De la misma opinión es J. Miranda, quien sostiene que “este tema (el profeta escatológico) está presente no solo en las partes asignadas a la llamada fuente semeia o del *Grundchrift*” (49). Como conclusión señala “el evangelista mismo y no solo la semeia *Quelle* o la *Vorlage* tiene a Jesús como el profeta escatológico como Moisés” (50).

### 3.2. Los esquemas de los dos planos y la sucesión profética

En el análisis de la parte anterior, hemos demostrado que en diversos textos encontrados en Qumrán utilizan el esquema de correspondencia como el de sucesión profética. Estos esquemas están presentes en distintos pasajes del cuarto evangelio, tanto en los materiales narrativos como en los discursos, aplicado a Juan el Bautista-Jesús.

En relación al esquema arriba/abajo, algunos autores afirman que el evangelista habría introducido la cristología de la preexistencia, a través del motivo abajo/arriba. El motivo es utilizado para discriminar estratos. Este recurso a otra cristología como criterio para discriminar fuentes es necesario justificarlo (51). Este es un prejuicio gratuito, pues supone que las preguntas de los vv. 20-21. 25 han sido entendidos por el exégeta como expectativas con una perspectiva nacionalista, sin ninguna dimensión trascendente. Pero esto es falso a la luz del estudio presentado en el capítulo anterior. Si se pregunta a Juan por Elías, por el profeta o por el mesías, es porque está la duda si este el profeta escatológico trascendente. Además, el argumento dado por Martyn no es concluyente, pues encontramos utilizado este esquema en relatos sinópticos (ver Mc 1, 24-25; 5, 12; Lc 4, 41), y no se afirma por esto que el evangelista esté usando otra teología, con lo cual no es criterio definitivo para discriminar fuentes o estratos.

En el texto de Jn 1, 23, este interpreta el texto de Is 40, 3 “yo soy la voz de uno que clama en el desierto: enderezad el camino del Señor”. Esta cita de Isaías expresa la idea del éxodo escatológico esperado tanto por esenios como por otras sectas del siglo I d. C. Los esenios de Qumrán fundamentan e identifican en este pasaje de la Escritura su retiro al desierto entendido como una preparación para el éxodo final.

(48) Cf. C. CARBULLANCA N., *El discípulo amado. Una clave hermenéutica de la cristología joánica*: Theologica Xaveriana 166 (2008)2, 428-434. En este artículo coloco de relieve la sucesión profética del discípulo amado.

(49) J. P. MIRANDA, *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions-und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln* Verlag katholisches bibelwerk, Stuttgart 1977, 47; E. HAENCHEN, *Der Vater, der Mich Gesandt Hat*: NTS 9(1962), 208-16.

(50) J. MIRANDA, *Die Sendung*, 49.

(51) Cf. J. L. MARTYN, *Glympses*, 163; G. van BELLE, *The Signs Source in the Fourth Gospel*, Leuven University Press, Leuven, 1994, 314. Explicando la postura de E. Cothenet señala que este considera la hipótesis de una fuente semeia como un *postulado gratuito*: “he supposes that the evangelist John and the Gospel of Signs present two different theologies and that on the basis of these differences one can fully reconstruct the integral source”.

La tipología de un nuevo éxodo postula la idea de un profeta semejante a Moisés que conduce esta nueva liberación; en este sentido la cita de Is 40, 3 remite a la idea de un líder carismático que conduce a la comunidad del nuevo pueblo de Dios en el eschaton. De la misma manera, las preguntas de los vv. 21-25 presuponen la idea de era escatológica. Además, el v. 28 que menciona que “estas cosas sucedieron en Betábara, al otro lado del Jordán, donde Juan estaba bautizando”, en la referencia al lugar de la actividad de Juan resuena el paso del mar Rojo y al ingreso a la tierra prometida cruzando el Jordán. Estos memoriales aluden a los líderes de la primera liberación Moisés y Josué.

Los vv. 25-26 “¿Por qué bautizas sino eres el Mesías, ni Elías, ni el profeta? Yo bautizo con agua; más en medio de vosotros está uno a quien no conocéis, este es que viene después de mí”. Al contrario de lo que afirma R. Fortna, quien niega la función de Juan como precursor (52), en este versículo es claro que el propio Juan remite a otro personaje que es desconocido y que ya está presente en el pueblo. Los vv. 25-26 están en directa relación al v. 27 que esta referencia a otro personaje. Por consiguiente parece muy probable que el esquema de sucesión esté aplicado a Juan el Bautista y Jesús en esta sección.

En estos primeros materiales Jesús es identificado como profeta escatológico, vv. 31, 33, “y yo no le conocía; pero el que me envió a bautizar con agua, aquel me dijo: sobre quien veas descender el Espíritu y que permanece sobre él, ese es el que bautiza con el Espíritu Santo” (ver Jn 1, 33; 3, 8. 14; 4, 19. 25. 44; 6, 14-15; 7, 52; 9, 17). El texto alude al texto de Is 42, 1; 60, 1, ambos pertenecen a la tradición del profeta escatológico sobre quien descansa el espíritu de Yahvéh.

### 3.3. *El estatuto divino*

El estatuto divino de estos seres es expresado de dos maneras, la primera, en referencia a la procedencia o al carácter desconocido de estos personajes, la segunda, en conexión con los signos o la función escatológica que realizan. El envío de Elías desde el cielo, según el texto de Mal 3, 1. 23, está atestiguado en 4Q521 (*4QMessianic Apocalypse*) fr. 2 col. II, 23 y en 4Q558 (*4Qvision<sup>b</sup> ar*). Algunos textos apocalípticos, personajes como Enoch, Elías y Moisés habitan en medio de los ángeles (11QMelq; 4Q377 fr. 1 recto col. II, 5-12), con lo cual a estos mensajeros se les atribuyó un estatuto divino (53). Con esto queremos decir que estos emisarios divinos desempeñaron funciones designadas en otros tiempos solo a Dios. Un segundo modo de expresar el estatuto divino es de acuerdo a la convicción de que el profeta debía realizar signos escatológicos, lo cual no quiere decir que estos tengan solamente esta función. En 11QMelq y *4QMessianic Apocalypse* se describe los signos de la era escatológica mediante listas que exponen las obras realizadas por el profeta escatológico de Is 61, 1-3, Mal 3, 23 y de Sir 48, 5.

(52) Cf. R. FORTNA, *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, 18-19

(53) R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan I. Versión y comentario*. Herder, Barcelona, 1980, 328-340; J. PAINTER, *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, T&T Clark Abingdon Nashville, <sup>2</sup>1993, 176.

El motivo del origen del mesías está presente en el cuarto evangelio (ver Jn 1, 20-22. 26. 54; 3, 13; 17, 11). En el relato de Jn 1, 20. 21. 22 se interroga a Juan el Bautista por su identidad en relación al Mesías, a Elías y al profeta escatológico. Él niega ser el Cristo, Elías o el profeta y expresa su estatuto por medio del texto de Is 40, 3. En el v. 26 menciona a un personaje desconocido: “en medio de vosotros está a quien no conocéis”. Diversos autores, como Painter, Boismard (54), detectan diversos elementos de estilo joánico como dobles o expresiones propias del evangelista tales como las encontradas en los vv. 26.30.31.33 (conocer), a los términos conocer, testimonio, etc. Nos parece factible que en este texto el evangelista ha sido formado por el evangelista en base a tradiciones ligadas al Bautista, el cual argumenta sobre el origen preexistente del que viene (55) y, por consiguiente, es probable que el relato tenga como presupuesto la creencia del envío del profeta escatológico al mundo.

El pasaje no discute la convicción en el envío del profeta de Dt 18, 15, Mal 3, 23 ni otros mensajeros del pasado, sino que presupone esta creencia, en la venida del profeta escatológico, de Elías y del Mesías. Estos tres personajes son esperados y el relato se desarrolla en base a esta creencia. El relato refleja diversas expectativas acerca del estatuto, origen y función de estos personajes en la etapa final de la historia. Juan anuncia al que viene detrás de él (1, 15). Según algunos autores, como De Jonge, en Juan aparece el título el profeta, Mesías pero no de Elías aplicado a Jesús porque estaría en función de anunciar al mesías *incognitus* del cual habla Justino (56). Otros autores como Martyn, Betz o Boismard creen ver una tradición de Elías en estos textos (57).

En relación al texto de Jn 1, 19-28 es interesante hacer notar lo siguiente. En Juan aparece el tema del origen desconocido del Mesías en los textos de Jn 1, 46; 6, 46; 7, 41-42; 19, 9. Estos textos están en relación a tradiciones ligadas a las figuras de Melquisedec, Moisés y Elías. El texto de Jn 7, 25-29 señala que “cuando venga Cristo ninguno sabrá de dónde es él”, y en 9, 29 subraya que sus adversarios no saben de dónde procede. Algunos autores han querido ver en esta cita un ejemplo del método del doble significado en Juan. W. Meeks se inclina a ver la controversia que presenta el texto de 7, 41-42 queda respondida al afirmar que contiene una polémica contra la ideología de Judea del redentor escatológico y reinterpreta la idea del origen del redentor en cuanto ni Judea ni Galilea son el origen del mesías, sino que este es de origen divino. Pero W. Meeks no da argumentos que procedan de fuentes samaritanas.

(54) Cf. J. PAINTER, *The Quest of Messiah*, 143; M. BOISMARD, *Les Traditions Johanniques Concernant Le Baptist*, ReBibl LXX(1963), 5-42.

(55) Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die Messiasfrage im Johannes evangelium*, 243, en J. BLINZER; O., KUSS; F. MUSSNER (hrg), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1963.

(56) Cf. M. de JONGE, *Jewish expectations about the Messiah according to the Fourth Gospel*: NTS 19 (1972-1973), 253.

(57) Cf. J. L. MARTYN, *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters*, Paulista Press, Eugen-Oregon, 1978, 9-54; O. BETZ, *Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium*, 410-419, en íd. (ed.), *Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987.

Tomando en consideración los textos ya analizados, creemos que esta tradición del *mesías incognitus*, que se encuentra en los materiales narrativos de Juan, se relaciona con la tradición del profeta escatológico ya que podemos ver que en estos cuatro personajes se cumple el carácter misterioso de su origen como de su muerte: Melquisedec, Moisés, Elías y Jesús. En estos cuatro personajes ocurre que la tradición judía desconoce el origen, o no se sabe dónde ha quedado su cadáver o su sepultura y le concede a este aspecto un carácter misterioso. Esto responde a ideas apocalípticas acerca del carácter misterioso o extraordinario de la muerte de un personaje, la desaparición del cuerpo o el desconocimiento del lugar de la sepultura, constituye un signo de que este pertenece a la esfera divina (ver 2 Re 2, 2-18; ev. Nic XV, 1. 6; XVI, 6; Ap 11, 11-12). A este modelo responde por tanto la figura del profeta escatológico en las figuras de Elías, que es arrebatado al cielo sin morir; de Moisés, del que se ignora el lugar de su tumba o que su cuerpo ha sido llevado al cielo por Miguel (58) (ver Jd 1, 9); de Melquisedec, “sin principio ni fin de vida” (ver Hb 7, 3), y el del mismo Jesús, cuyo cadáver no se encuentra en la tumba (59).

### 3.5. La Escritura y el Espíritu Santo

El uso de la escritura en Qumrán revela notables similitudes con la interpretación joánica de la Escritura (60). Y en relación a la tradición del profeta escatológico, los textos de Is 61, 1; 42, 1; 52, 7 están vinculados por la idea que Dios deposita algo, su nombre o su palabra en el mensajero (61). En el cuarto evangelio encontramos reiteradas veces el recurso a los libros proféticos y de manera especial textos isaianos (62) acerca del Siervo de Yahvéh. Esto es muy significativo ya que los textos que remiten a esta expectativa mesiánica no solo son Dt 18, 15.18 y Mal 3, 1.23, sino otros tantos que hablan del Siervo de Yahvéh. Reim divide las citas como explícitas, alusiones evidentes, alusiones probables y posibles: explícitas (63). Como ha sido señalado, la tradición del profeta escatológico está representado por una diversidad de textos, algunos en relación al Pentateuco, otros en relación con textos proféticos, los cuales apuntan a una figura celeste que desciende y anuncia la buena nueva.

(58) Cf. W. MEEKS, *The Prophet-King*, 124-125.

(59) G. STRECKER, *Theology of the New Testament*, Westminster John Knox Press, New York, 2000, 272-273.

(60) K. SCHOLTISSEK, *Die unauflösbare Schrift (Joh 10, 35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium*, 159-165, en Th. SÖDING (hrsg), *Johannes-evangelium-Mitte oder Rand des Kanons?. Neue standortbestimmungen*, Herder, Freiburg, 2003.

(61) J. FOSSUM, *The Name of God and the Angel of the Lord*, 86. 111; A. YABRO, *Mark and His Readers: The Son of God among Jews*: HTR 92 (1999)4, 393-408. Repasa varios textos isaianos que hablan de una donación del espíritu y su influjo en la literatura judía de SaSa, Qumrán y ev. de Marcos.

(62) G. REIM, *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge University Press, Hungary, 1974, 164-187; F. MALONEY, *The Gospel of John as Scripture*: CBQ 67(2005)3, 454-468.

(63) 6, 9; 28, 16; 40, 3.9; 53, 1; 54, 13; 62, 11; como evidentes: 6, 1; 11, 3; 28, 16; 42, 1; 42, 6; 49, 6; 60, 1; 42, 9; 43, 9; 44, 8; 46, 10; 43, 10; 52, 6; 45, 19; 49, 3.5; 52, 13; 50, 6; 52, 13; 53, 6.11; 55, 1-3; Probables: 11, 2; 42, 1; 61, 1; 52, 6; 53, 7; Posibles: 40, 5.11; 49, 9

En el estudio de G. Reim, indica que la alusión de Is 42, 1 proviene de la tradición sinóptica (64). Una opinión distinta la presenta G. Richter, quien estima que el pasaje de Jn 1, 34 pertenece al *Grundschrift*, el cual presenta una imagen mesiánica del “elegido de Dios” y dice “el *Grundschrift* compara aquí por primera vez a Jesús con el ebed Yahveh” (65). Ambas posiciones son posibles, si el evangelista la ha conservado o si la ha introducido, son hechos significativos de uno como de otro, posiblemente la cita de Is 42, 1 es comprendida en relación a otros textos del deuteroisaias y que circulan oralmente en materiales anteriores al evangelista. Para Richter, el *Grundschrift* no se remite para esto al AT, sino al judaísmo contemporáneo. La específica mesianología que presente este *Grundschrift* es la del profeta como Moisés (Dt 18, 15). Con razón señala Richter que la relación entre Moisés y el Dt-Is ebed Yahveh se encuentra ya en tiempos precristianos. Richter correctamente, a nuestro parecer, sostiene que “la propiedad del espíritu del ebed Yahveh se puede entender como un rasgo mosaico (66).

Las citas escriturísticas del cuarto evangelio que comprenden a Jesús como profeta escatológico portador del espíritu no solo remiten a los textos tradicionales de Dt 18, 15; Mal 3, 1.23, sino a los textos isaianos. El texto de Is 61, 1 está en relación a Is 42, 1 que menciona al Siervo de Dios como portador del espíritu (67) (ver Jn 6, 27; 3, 14; 10, 37; 12, 34-38). En el evangelio de Juan no habla ni de Melquisedec ni de Elías –al menos explícitamente–, en relación con el profeta escatológico, sino de Moisés de acuerdo al texto de Dt 18, 15. 18; no obstante esto, creemos que existen algunos elementos fundamentales que postulan la vinculación de esta expectativa a una misma matriz ideológica. Esto responde a un nuevo contexto surgido durante el período posterior al destierro y que ve el surgimiento de la apocalíptica, la cual reactiva en algunos medios judíos la idea de una efusión del espíritu en los últimos días (ver Jl 3, 1-2; Is 61, 1-2; Mal 3, 23). La efusión del espíritu de Dios conlleva en particular el conocimiento de la voluntad de Dios y sus misterios (ver Jn 4, 4). El mesías esperado en cuanto sabio no solo conoce y explica los secretos del cosmos, aún más, es capaz de operar sobre las leyes del mundo de manera que es un taumaturgo. Y es capaz de realizar señales y prodigios esperados por el pueblo como señales que legitiman su origen divino. Jesús y luego el Espíritu Santo continúa esta misión de explicar (ἀναγγελεῖν) las escrituras (Jn 4, 25; 16, 13. 14. 15). La relación entre Escritura, Espíritu y envío del profeta es reflejada en Jn 7, 38-40 y que supuestamente pertenece a un estrato posterior: “El que cree en mí,

(64) G. REIM, *Studien*, 164.

(65) G. RICHTER, *Zu den Täuferzahlungen*, 324.

(66) G. RICHTER, *Zu den Täuferzahlungen*, 324-325.

(67) Cf. J. COPPENS, *Les Logia Johanniques du Fils de L' Homme*, 313, en M. de JONGE (ed.), *L'Évangile de Jean. Sources, redaction, Théologie*, University Press, Leuven, 1987. Coppens sostiene que los estratos del Hijo del hombre corresponden al evangelista o a un redactor posterior, son una relectura profunda de relatos isaianos “sobre todo de las pericopas deuteroisaias y danielicas”; M. MENKEN, *Observations on the Significance of the Old Testament in Fourth Gospel*, 159-161, en G. VAN BELLE-J.G.VAN DER WATT-P. MARITZ (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, University Press, Leuven, 2005; J. BEUTLER, *The Use of 'Scripture' in the Gospel of John*, 150, en R. ALAND CULPEPPER and C. CLIFTON BLACK (eds.), *Exploring the Gospel of John*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1996.

como dice la Escritura, de su interior brotarán ríos de agua viva.<sup>39</sup> Esto dijo del Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él, pues aún no había venido el Espíritu Santo, porque Jesús no había sido aún glorificado.<sup>40</sup> Entonces algunos de la multitud, oyendo estas palabras, decían: ‘Verdaderamente este es el Profeta’”. Esta sección perteneciente a los discursos muestra que de acuerdo a las Escrituras el profeta escatológico, que es un portador del Espíritu Santo, comunica el Espíritu a sus discípulos (ver Jn 1, 6, 27; 3, 14; 10, 37; 12, 34-38). Se trata de una figura profética investida por Dios con la unción del Espíritu, y descrita en los textos mencionados anteriormente. A este respecto M. Boismard realiza una comparación entre Jesús y Moisés en base a la comunicación del Espíritu Santo. Jesús ha recibido el Espíritu Santo y es capaz de comunicar este a otros (68).

Podemos decir que el uso de textos isaianos en el cuarto evangelio refuerza la idea que el cuarto evangelio está centrado en la cristología del profeta escatológico, modulado como Siervo de Dios. Además, es significativo que el tema de la donación del Espíritu se encuentra con características similares tanto en las partes narrativas como homiléticas del evangelio joánico.

### 3.6. Narraciones y homilías

Uno de los argumentos esgrimidos como criterio para discriminar fuentes o estratos ha sido la distinta cristología presente en las partes llamadas narrativas y la que presenta los discursos. Para nosotros es posible que estas últimas se comprendan como homilías (69) dirigidas a la comunidad. Esto concuerda bien con la perspectiva profética del evangelio. Los autores que defienden la existencia de un *Grundchrift* o una fuente semeia han sostenido la convicción que estas fuentes representan una cristología del theios aner, o del profeta escatológico. Un punto en común de esta propuesta radica en que sirve de contrapunto a la cristología del Hijo del hombre. La cristología del profeta escatológico sería histórico salvífica, en cambio la cristología del Hijo del hombre representa una cristología “alta” que daría cuenta cabalmente del misterio de Cristo. Para R. Fortna, P. Borgen y R. Kysar, el texto Jn 6, 1-15 muestra la tipología mosaica que refleja una insuficiente aproximación al misterio de Cristo (70). Para Fortna, la tipología mosaica es aplicada por la fuente, pero el evangelista cambia esto, señalando algunas objeciones. La designación de Jesús como profeta como Moisés es ambigua como todo título

(68) M. BOISMARD, *Moses or Jesus. An Essay in Johannine Christology*, Leuven University Press, Leuven 1993, 39-40.

(69) Cf. B. LINDARS, *John*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 5<sup>o</sup> 2001, 36-37.

(70) P. BORGEN, *John 6: Tradition, Interpretation and Composition*, en MARTINUS C. de Boer (ed.) *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Martinus de Jonge*, JSOT Press, Sheffield, 1993, 278-279. Borgen también contrapone la relación terrestre-celestial “then verse verses are to be seen precisely as a testament of the crowd’s view that the feeding miracle correspond to the manna miracle and thus legitimated Jesus as a prophet like Jesus (vv. 14-15). In their view, since Jesus had already legitimated himself as a prophet by the feeding miracle, they now needed another sign which would demonstrate that he was one sent by the Father, that is, the son of man... (vv. 27-29)”; R. KYSAR, *John Maverick Gospel*, Westminster J. Knox Press, London, 3<sup>o</sup> 1976, 51-52.

mesiánico, puede ser entendido políticamente o “como 4E diría *un modo terreno*” (71). De forma similar G. Richter afirma que el profeta escatológico sería entendido en términos humanos, en cambio en los discursos se presentaría en términos divinos. Para Richter: “la visión que el Mesías *solo es hombre* está completamente de acuerdo con Dt 18, 15.18” (72), en cambio para el evangelista, Jesús ha bajado desde los cielos. Coherentemente Richter señala que el evangelista no tuvo una visión docetista de Jesús. Ciertamente él uso expresiones muy cerca del docetismo o que fueron entendidas en ese sentido. Según la tipología mosaica, tanto los hechos como los atributos de Moisés son repetidos en el evangelio. A esta tipología corresponde la denominación de Ebed como la posesión del espíritu que a juicio de Richter son pertenecientes a Moisés y que también acontecen en Jesús según lo demuestra el texto de Jn 1, 32-34. Nosotros hemos mostrado que tanto las partes narrativas como los discursos homiléticos contienen la misma perspectiva cristológica. Los textos de Jn 1, 19-36; 6, 1-14 26.30, que pertenecen a las partes con estilo narrativo, muestran una cristología ligada a la figura del profeta escatológico. Nosotros junto a otros autores, como Boismard, W. Bittner, pensamos que estos pertenecen a la mano del evangelista (73).

A la luz de nuestra investigación se demuestra que la afirmación de una interpretación de Dt 18, 15.18 en la cual el profeta mosaico es entendido solamente en términos humanos es arbitrario y no da cuenta de textos que demuestren lo contrario. En cambio sí se puede demostrar que existió la interpretación del profeta escatológico mosaico, vinculado a un origen divino. Desde estas consideraciones no parece afortunado distinguir de acuerdo a este criterio una diferente cristología entre los relatos narrativos y los discursos homiléticos del cuarto evangelio. Es claro que los relatos narrativos están en relación a una tradición parecida a la encontrada en los textos sinópticos y que esta ha sido elaborada. Tanto en el caso de Jn 1, 19-34 que muestra el ciclo del Bautista como en el episodio de la multiplicación de los panes, encontramos la misma expectativa mesiánica del profeta escatológico. La denominación de profeta está presente en estos dos textos y posiblemente refleja una tradición en la que se comprende a Jesús como el emisario divino; por otro lado, los textos homiléticos presentan esta misma cristología.

### 3.7. ¿Mesías o profeta escatológico?

Según la teoría de R. Fortna (74), el principal título cristológico en el evangelio de Juan es el título Mesías; sin embargo, hace notar Fortna que existe poquísimas evidencias que refleje la expectativa de que el Mesías realizara milagros. Una posible respuesta al silogismo: *Jesús hizo milagros, luego Jesús es el Mesías*, es la afirmación que Jesús es el profeta escatológico como Moisés (ver Jn 4, 19; 6, 14), que

(71) R. FORTNA; *The Fourth Gospel*, 88

(72) G. RICHTER, *Der Vater und Gott Jesu und seine Brüder in Joh 20, 17. Ein Beitrag zur Christologie im Johannesevangelium*; MThZ 24(1973), 98. También en G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, 1977, 266-280.

(73) W. BITTNER, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, Morh Siebeck, Tübingen, 1987, 151.

(74) R. FORTNA *The Gospel of Signs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.

como el antitipo de Moisés debía presentar una serie de milagros para acreditarse como tal. Fortna no está convencido de que la figura de Moisés esté en la base de los relatos de milagros, más bien postula los milagros de Jesús que presenta el cuarto evangelio están diseñados sobre el modelo de milagros realizados por diversos héroes del Antiguo Testamento como Elías, Eliseo e incluso José. Estos primitivos héroes fueron considerados en algunos círculos judíos próximos al helenismo como *Theoi andri*. Por esto, para Fortna y Conzelmann han sostenido que la fuente semeia representa una cristología de Jesús como un *theios aner*. Juan se esfuerza en base a esta relación por demostrar que Jesús es uno de estos *theios aner* del mundo helenista. Por consiguiente, Fortna sostiene que la expectativa del profeta escatológico está ya presente en esta fuente pero que estaría en función de su cristología del *theios aner*. Fortna enumera diversos textos del evangelio que presentan una relación con el profeta escatológico en la figura de Elías (ver Jn 4, 50; 6, 9; 9, 7). W. Nicol (75) sostendrá en continuidad con Fortna que la cristología de la fuente semeia está basada en la tríada: Milagros-Profeta escatológico-Mesías. Es decir, que “los milagros son conectados al Mesías vía el profeta” (76). Además, Nicol señala que la relación entre la fuente de los signos y el resto del evangelio es de integración. Nicol sostiene que Juan *adopta* la teología de la fuente de signos. Ahora bien, existe un elemento sorprendente en el evangelio de Juan. La fuente de los signos y Juan contienen las más claras referencias al profeta escatológico, pero paradójicamente el evangelio tiene como título cristológico principal a Jesús como el Mesías no como profeta escatológico. De modo un tanto similar, J. Martyn (77) muestra que Juan nunca identifica a Jesús con el mosaico profeta escatológico, sino con el Hijo del hombre. Según Martyn, el evangelista tiene el interés de mover al lector desde el profeta mosaico hasta el Hijo del hombre.

De acuerdo a los textos investigados en la parte anterior, en tres de los textos analizados, 4Q521, 2 y 4Q377 f. 1 recto col. II, 5-12 y 11QMelq, es utilizada la designación “Mesías” para referirse a la figura del profeta escatológico, en la figura de Melquisedec, Elías o Moisés. Primero, hemos señalado que en 11QMelq se menciona al “ungido del Espíritu” relacionando dos textos fundamentales como son Is 61, 1s Dan 9, 26, con esta reformulación de los textos se explicita que se trata de un mesías-profético según Is 61, 1. Segundo, en 4Q521, 2 las señales escatológicas son realizadas por “su mesías”. En el texto se ha realizado una transposición, en el sentido que el papel que el Sal 146 asignaba a Yahvéh ahora en el *Apocalipsis mesiánico* lo realiza el Mesías profético; además, es notable que en 4Q521, 12 se describe las señales escatológicas con lista formada por diversos textos que muestran la función del profeta escatológico: “él proclamará buenas nuevas a los pobres” que menciona directamente a Is 61, 1; y “los muertos vivirán” que está vinculado a Elías (ver Sir 48, 5); lo mismo en fr. 2 col. III, 2 “vendrán los padres a los hijos” que se refiere a Mal 3, 24. Finalmente en 4Q377 f. 1 recto col. II, 5-12 hemos señalado que Moisés es visto como un ángel y un mensajero; en el v. 5 de este texto

(75) W. NICOL, *The semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, Leiden, 1972.

(76) Cf. W. NICOL, *The semeia*, 62.

(77) L. MARTYN, *The Gospel of John in Christian History*, 135.



Moisés es “su Mesías” (מוֹשֶׁה מְשִׁיחֵו) que comparte la intimidad de Yahvéh en medio de la nube. A juzgar por estos datos, podemos señalar que en algunos grupos ligados a Qumrán se creyó en un tipo de mesianismo profético de origen celeste que llevaría cabo las señales de la era mesiánica; al parecer estas figuras están relacionadas con Melquisedec, Elías y Moisés.

De acuerdo a esto, la ausencia de tradiciones que den testimonio de que el Mesías no hiciese señales, cae por su base. Además de postular un origen esenio del evangelio de Juan, junto con Boismard y Schnackenburg (78) sostenemos que ambos términos son equivalentes en corrientes apocalípticas del siglo I a. C. Por consiguiente la distinción de estratos o distintas cristologías en base a esta designación carecen de fundamento y se muestra arbitraria.

### 3.8. *El juicio y el Hijo del hombre*

El motivo del juicio está vinculado tanto a la figura de Melquisedec como la del Hijo del hombre. Melquisedec y el Hijo del hombre son emisarios que tiene por función realizar el juicio en nombre de Dios (ver Jn 5, 22.27). El juicio en 11QMelq es realizado en medio de la asamblea celeste, en cambio el evangelio de Juan muestra que el juicio se realiza en la venida del Hijo del hombre. Esto queda explicado por el esquema de correspondencia que muestra el papel que jugó el programa de Is 61, 1s en donde el juicio se actualiza mediante los signos del eschaton. En este sentido, el género lista de signos escatológicos como los que hemos encontrado en 11QMelq, 4Q521 y los signos joánicos no se dirigen exclusivamente a demostrar la dignidad del emisario sino que están en función de indicar la hora del juicio divino (Jn 5, 36).

La recepción del modelo de los emisarios en el cuarto evangelio es aplicada por J. Bühner a la cristología del Hijo del hombre. En diferentes momentos de su obra Bühner establece una relación entre Melquisedec y el Hijo del hombre, p. ej. sostiene que tanto la figura de Melquisedec como el Hijo del hombre tienen en común una función jurídica en el eschaton (79). La figura del Hijo del hombre de Dn 7, 13 es necesario considerarlo en relación a tradiciones apocalípticas en las cuales los ángeles son denominados “hombres” y los hombres denominados como “animales”. El Hijo del hombre de Dn 7, 13 es un ángel, identificado por algunos con Miguel (80), que recibe el poder y el juicio y los santos del altísimo representan ángeles.

Algunos autores han sostenido que estos dos motivos, es decir, “hombre” y “ángel”, son distintos, así por ejemplo, para C. Colpe el texto de Dn 7, 13 presenta el juicio del Hijo del hombre como un juicio realizado por un ángel (81). En

(78) Cf. M. BOISMARD, *Moses or Jesus*, 39-40; R. SCHNACKENBURG, *Die Messiasfrage im Johannes evangelium*, 243.

(79) Cf. J. BÜHNER, *Der Gesandte*, 397.

(80) K. MÜLLER, *Der Menschensohn im Danielzyklus*, 76.

(81) Cf. C. COLPE, υἱος του ανθρωπου, en G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*, Paideia, Brescia, 1984, 327-328; de la misma opinión es J. J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 82-83; P. WEISMAR, *Daniel 7. Eine Textanalyse*, 35-36; K. MÜLLER, *Der Menschensohn im Danielzyklus*, 49.50.

cambio, el texto de 4Ez 13 no puede ser comprendido como referido a una figura celeste sino a personajes del tiempo final como Elías, Enoch o Moisés (82). El enviado “–posiblemente el mesías– que asciende del mar es un “hombre”. Para otros como N. Perrin, establecen una dependencia y relación entre estos textos (83). Nosotros podemos decir que en los textos de 1 En 46, 4-6; 61, 8; 69, 27, 5; Dn 7, 13 y 11QMelq aparece un ser celeste que es entronizado para realizar un juicio, al respecto es iluminar la opinión de J. J. Collins que señala: “la cuestión es que hay un figura de salvador celeste que representa a la comunidad de los justos en el plano sobrenatural. Esta figura es descrita de diversos modos en los diferentes textos. Miguel es nombrado explícitamente en Dn 10-12 y 1 QM. Melquisedec en 11Melq, ‘ese Hijo de hombre’ en las Parábolas de Enoch, el hombre que procede del mar en 4 Ez 13, y el Hijo del hombre en el Nuevo Testamento. Todos cumplen esta función con matices variados” (84). De la misma opinión es Bühner, quien ha establecido una relación de Melquisedec y el Hijo del hombre a través del tema judicial (85). Nos parece por consiguiente acertado señalar que el texto de 11QMelq se relaciona con Dn 7, 13 ya que ambos establecen la convicción de que el juicio es realizado por un ángel con forma humana.

Las anteriores reflexiones aportan interesantes contactos entre la cristología del profeta escatológico entendido como un ángel enviado por Yahvéh con la figura del Hijo del hombre joánico. Es muy posible que la figura del Hijo del hombre haya sido aplicada según el modelo de los emisarios divinos, a esto se debe que el evangelista no habla del profeta sino que le interesa en resaltar a este enigmático enviado. En el primer texto que menciona al Hijo del hombre es Jn 1, 51. Este dicho amen de Jesús se presenta como el punto más alto de toda la unidad y clave para comprender lo que sigue. Los cielos abiertos y los ángeles de Dios bajan y suben por la escala de Jacob (ver Gn 28, 19), tienen una función de contraste, el único que ha bajado del cielo es el Hijo del hombre (ver Jn 3, 13). Así como la expresión ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῶτα y que recuerda Mc 14, 62 expresa una revelación Dios en la persona del Hijo del hombre, también en la afirmación de Jn 3, 13 se subraya que Jesús es el único revelador sobre la tierra. Los relatos de 1, 51 y 3, 13 utilizan el esquema de correspondencia (abajo/arriba) que hemos detallado en nuestro análisis, pero lo corrige al señalar que la escala descansa no en la tierra, sino sobre el Hijo del hombre, se trata de un cambio premeditado. El “lugar de encuentro” entre Dios y los hombres ya no es Betel –ni Luz– (ver Gn 28, 19), sino que el Hijo del hombre (86). En esto reconocemos la intención del evangelista de colocar al Hijo del hombre por sobre las instituciones y personajes del pasado. En el mismo texto de Jn 3, 13-14 siguiendo el modelo de los emisarios divinos el motivo del regreso (ver 13, 3; 14, 12. 28; 16, 28). En el relato de Jn 3, 13-14, la analogía con Moisés falla ya que Jesús es comparado con la serpiente en el desierto que está por

(82) Cf. C. COLPE, *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, 346.

(83) Cf. N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesús*, SCM Press Ltda, London, 1967, 165.

(84) J. COLLINS, *Apocalyptic Imagination*, 85.

(85) Cf. J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte*, 404.

(86) Cf. A. J. HIGGINS, *Menschensohn Studien*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965, 26; B. LINDARS, *Jesus son of Man*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1983, 147.

sobre Moisés. El Hijo del hombre vuelve al seno del Padre a través de la muerte en cruz. El evangelista ha modificado esta idea del regreso del Hijo del hombre con la introducción de la terminología del deuterocanónico *ὑψωθῆναι καὶ δοξασθήσεται* (ver Is 52, 13; 12, 33).

De manera similar podemos comprobar que el dicho de Jn 5, 26-27 presenta este sentido. Encontramos que en los vv. 26, 27 han utilizado tanto el término *υἱός* como el título *υἱὸς ἀνθρώπου*. Es interesante la formulación porque el título pareciera tener un carácter funcional referido al juicio, muy en consonancia con la mentalidad semita, señalada por diversos autores (87). Es muy posible que el dicho haya sido comprendido a la luz del texto de Dn 7, 13 (88). Desde un punto de vista lingüístico, dado que falta el artículo, algunos autores postulan que habría que traducir sencillamente “hombre”, no obstante que su vinculación al título “Hijo” no deja lugar a duda que se trata de una expresión honorífica. Barret sostiene que el término posee un sentido “cualificado” (89), dada la coincidencia con Dn 7, 14 de la expresión: *καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία* y la identificación con el título de “Hijo” en el v. 26. Añadamos a lo dicho, que la terminología utilizada recuerda también el texto de Enoch 1, 9, por lo cual es probable ver una tradición prejoánica en este dicho. Así en opinión de Higgins el dicho representa “una completa coincidencia con la apocalíptica judía” (90). Sin embargo, Barret se equivoca al señalar que Jesús juzga “porque representa a la humanidad restaurada”, más bien hay que considerar el dicho desde el horizonte que hemos desarrollado, a saber, el Hijo de hombre es un ángel enviado por Dios como su representante para llevar a cabo el juicio escatológico de Dios, esta tradición ha sido asumida por el evangelista y presentada como cristología del Hijo del hombre que tiene autoridad y poder de realizar el juicio.

#### 4.0. CONCLUSIONES

Al término de este artículo podemos resumir las siguientes cuestiones. Podemos afirmar que el estudio de los textos apocalípticos, seudepigráficos y de la literatura de Qumrán perteneciente todos ellos a grupos heterodoxos judíos nos proporciona las categorías apropiadas para una comprensión del cuarto evangelio. Este tipo de judaísmo desarrolló una reflexión acerca de mensajeros divinos enviados por Dios con la misión de interpretar, proteger y salvar al pueblo, semejante al que atribuye el cuarto evangelio al profeta escatológico/Hijo del hombre. Por consiguiente, es muy probable que la cristología del cuarto evangelio sigue un diseño similar existente en grupos esenios.

Nos preguntamos al final de estas reflexiones, ¿es necesario un *Grundschrift*? Los argumentos que hemos presentado sobre el profeta de los últimos tiempos nos

(87) Cf. B. LINDARS, *Jesus son of Man*, 153.

(88) Cf. B. LINDARS, *Jesus son of Man*, 154. La opinión de Lindars es “thus verses 28-9 seem to be inspired by Dan 12.2. In verse 27 itself the words ‘has given him authority’ (subject: God) may well be an allusion to Dan 7, 14”

(89) Ch. KINGSLEY BARRET, *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid, 2003, 386.

(90) A. J. HIGGINS, *Menschensohn Studien*, 34.; Ch. KINGSLEY BARRET, *El evangelio según san Juan*, 396.

muestran que existió esta tradición contemporánea al Jesús histórico y previo a la elaboración de los materiales del cuarto evangelio. Estos argumentos están avalados por textos, los cuales son expresión de expectativas sociales y culturales, no tan solo de un grupo aislado, sino que si se considera que los esenios estuvieron diseminados por la Palestina del siglo I, bien puede representar una expectativa mesiánica compartida por un más amplio segmento social. Ahora bien, resulta contradictorio y rebuscado postular un *Grundschrift* o una serie de estratos que añadirían aspectos que ya están presentes en la cultura hablada y escrita, al menos en algunos círculos marginales del judaísmo del siglo I, como son los samaritanos y esenios. Por consiguiente, la conclusión más probable que habría que sacar es que los materiales referidos al profeta escatológico, existente en el cuarto evangelio, tendrían que responder a esta concepción. Es más razonable sostener que la pretensión mesiánica del Jesús histórico y la tradiciones joánicas fueron comprendidas a la luz de esta expectativa. La cual por consiguiente contiene *desde un comienzo* los elementos del envío del profeta escatológico entendido como ángel o ser celeste que realizaría el juicio escatológico; el origen trascendente de este personaje; la realización de los signos escatológicos que se harían con su venida; la existencia de un mesianismo profético.

La teoría de los estratos postula distintas teologías en base a contenidos que no se ajustan a los datos históricos. Reconocemos que en la formación del cuarto evangelio ha existido un desarrollo, tensiones, ampliación de los textos de la primera hora, pero pensamos que no se puede afirmar que hay dos teologías sin conexión entre sí, así por ejemplo, la cristología “alta” no ha sido introducida más tarde que los materiales que muestran una cristología “baja” o un *Grundschrift* entendido como *Zeichenevangelium* o *Grundevangelium*.

## BIBLIOGRAFÍA

- ASHTON, J. (ed.), *Interpretation of John*. T&T Clark Ltda, Edimburgh, <sup>2</sup>1997.
- BAMPFYLDE, G., *The Prince of the Host in the Book of Daniel and the Dead Sea Scrolls: JSJ XIV* (1983), 129-134.
- BARRET, Ch. K., *El evangelio según san Juan*, Cristiandad, Madrid, 2003.
- BELLE, G. van., *The Signs Source in the Fourth Gospel*, Leuven University Press, Leuven, 1994.
- BERGER, K., *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel: NTS 17*(1970-1971), 391-425.
- BETZ, O., *Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium*, 399-419, en íd. (ed.), *Jesus der Messias Israels. Aufsätze zur biblischen Theologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1987.
- BETZ, O., *Der Paraklet. Fürsprecher im Häretischen Spätjudentum, im Johannes-evangelium und in Neu Gefundenen Gnostische Schriften*, E. J. Brill, Leiden/Köln, 1963.
- BETZ, O., *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960.
- BEUKEN, W., *Servant and herald of Good Tidings. Isaiah 61 and Interpretation of Isaiah 40-55*, 411-442, en J. VERMEYLEN (ed.), *The Book of Isaiah. Le Livre d' Isaïe. Les oracles et leurs relectures Unité et Complexité de l'ouvrage*, Leuven University Press, Leuven, 1989.
- BEUTLER, J., *The Use of 'Scripture' in the Gospel of John*, 147-162, en R. ALAND CULPEPPER and C. CLIFTON BLACK (eds.), *Exploring the Gospel of John*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1996.

- BITTNER, W., *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*, Morh Siebeck, Tübingen, 1987.
- BLANK, J., *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschätologie*, Lambertus-Verlag, Freiburg, 1964.
- BOISMARD, M., *Moses or Jesus. An Essay in Johannine Christology*, Leuven University Press, Leuven, 1993.
- BOISMARD, M., *Les Traditions Johanniques Concernant Le Baptist*, ReBibl LXX(1963), 5-42.
- BORGEN, P., *John 6: Tradition, Interpretation and Composition*, 268-291, en Martinus C. de Boer (ed.) *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of martinus de Jonge*, JSOT Press, Scheffield, 1993.
- BÜHNER, J.-A., *Der Gesandte und sein Weg im 4 Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der Johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, J.C. Möhr, Tübingen 1977.
- CARBULLANCA N., C., *El discípulo amado. Una clave hermenéutica de la cristología joánica*: Theologica Xaveriana 166 (2008)2, 409-438.
- CARBULLANCA N., C., *Análisis del género pesher. Formas y motivos* Anales de la Facultad de Teología Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2007.
- CARMIGNAC, J., *La notion d'Eschatologie dans la Bible et a Qumrân*: RQ 25 (1969) 7, 17-31
- CARMIGNAC, J., *Le Document de Qumrân sur Melkisédeq*: RQ 7 (1969-1970), 343-378.
- COLLINS, J.J. *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Crossroad, New York, 1984.
- COLLINS, J.J., *Apocalyptic Eschatology as the Transcendence of Death*: CBQ XXVI (1974)1, 21-43.
- COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, Doubleday, New York-London, 1995.
- COLLINS, J. J., *The Son of Man and the Saints of the Most High in the Book of Daniel*: JBL Vol. 93, Nº 1 (Mar., 1974), 50-66.
- COLLINS, J. J., (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism I*, Continuum, New York, 1999.
- COLPE, C., υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 273-471, en G. KITTEL, G. FRIEDRICH (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*, Paideia, Brescia, 1984.
- COPPENS, J., *Le Messianisme et sa Relève Prophétique. Les anticipations véterotestamentaires Leur accomplissement en Jésus*. Leuven University Press, Leuven, 1989.
- COPPENS, J., *Le Prophète eschatologique l'annonce de sa venue les Relectures*: ETL TXLIX(1973), 5-35.
- COPPENS, J., *Les Logia Johanniques du Fils de L' Homme*, 311-315, en M. de JONGE (ed.), *L'Evangile de Jean. Sources, redaction, Théologie*, Leuven, University Press, 1987.
- CULLMANN, O., *Die Christologie des Neue Testaments*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 21958.
- DAHL, N.A., "Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte", 3-18, en E. DINKLER (ed.), *Zeit und Geschichte. Dankesgabe and Rudolf Bultmann zum 80 Geburtstag*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1964.
- DAVIDSON, M. J., *Angels at Qumran. A comparative Study of I Enoch 1-36.72-108 and Sectarian Writings from Qumran*, Sheffield Press, England, 1992.
- FORTNA, R., *The Gospel of Signs*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970.
- FORTNA, F., *The Fourth Gospel and its Predecessor*, Fortress Press, Philadelphia, 1988,
- FOSSUM, J., *The Name of God and the Angel of the Lord*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1985.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, 175, en J. J COLLINS (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism I*, Continuum, New York, 1999
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán*: Bib 81 (2000), 70-80.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F., *The Dead Sea Scrolls. Study Edition I-II*, E. J. Brill, Leiden, 1997.
- GIESCHEN, Ch. A., *Angelomorphic Christology. Antecedents & Early Evidence*, Brill, Leiden, 1998.
- HAENCHEN, E., *Der Vater, der Mich Gesandt Hat*: NTS 9(1962), 208-16.

- HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel*, Vandenhoeck, & Ruprecht, Tübingen, <sup>5</sup>1995.
- HANSON, P., *Old Testament Apocalyptic*, Abingdon Press, Nashville, 1987.
- HIGGINS, A. J., *Menschensohn Studien*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1965.
- JONGE, M. de., *Jewish expectations about the Messiah according to the Fourth Gospel*: NTS 19(1972-1973), 246-270.
- JONGE, M. de.; . VAN DER WOUDE, A. S., *11Q Melchizedek and the New Testament*: Bib XIV (1967-1968), 301-326.
- KÜNG, H. W., *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran*. Vandenhoeck&Ruprecht Göttingen, 1966.
- KUHN, H. J., *Christologie und Wunder. Untersuchungen zu Joh 1, 35-51*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1988.
- KVALBEIN, H., *Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11, 5p*: ZNW 88 (1997), 111-125
- LINDARS, B., *Jesus son of Man*, William B. Eerdmanns Publishing Company, Michigan, 1983.
- LINDARS, B., *John*, Sheffield Academic Press, Sheffield, <sup>5</sup>2001.
- MAIER, J., *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der gemeinde*, Ernst Reinhardt München Basel, 1982.
- MANZI, F., *Melchizedek e' angelologia nell' epistola agli ebrei e a Qumran*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1997.
- MARTYN, J. L., *The Gospel of John in Christian History. Essays for Interpreters*, Wipf & Stock Publishers, Oregon
- MEEKS, W., *The Prophet-King. Moses traditions and the Johannine Christology*, E.J. Brill, Leiden, 1967.
- MENKEN, M., *Observations on the Significance of the Old Testament in Fourth Gospel*, 155-175, en G. VAN BELLE-J.G.VAN DER WATT-P.MARITZ (eds), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, University Press, Leuven, 2005, 159-161, en G. VAN BELLE-J.G.VAN DER WATT-P. MARITZ (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, University Press, Leuven, 2005.
- MILIKOWSKY, Ch., *Again: DAMASCUS in Damascos Document and in Rabbinic Literature*: RQ 41 (1982) 11, 103-104.
- MIRANDA, J. P., *Die Sendung Jesu im vierten Evangelium. Religions-und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln* Verlag katholisches bibelwerk, Stuttgart, 1977.
- MÜLLER, K., *Der Menschensohn im Danielzyklus*, 37-80, en R. PESCH R. SCHNACKENBURG. (eds.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg, 1975.
- NEIRYNCK, F., *Q 6, 20b-21; 7, 22 and Isaiah 61, 27-64*, en CH. TUCKETT (ed), *The Scriptures in the Gospels*, Leuven University Press, Leuven 1997.
- NICOL, W., *The semeia in the Fourth Gospel. Tradition and Redaction*, Leiden, 1972.
- PAINTER, J., *The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community*, T&T Clark Abingdon Nashville, <sup>2</sup>1993.
- PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesús*, SCM Press, Ltda., London, 1967.
- POKORNY, P., *The Genesis of Christology. Foundations for a Theology of the New Testament*, T&T Clark, Edinburgh, 1987.
- PUECH, E., *Mesianismo, escatología y resurrección*, 245-286, en J. TREBOLLE B., (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1999.
- PUECH, È., *Notes sur le manuscript de 11QMelchizedek*: RQ 48 (1987), 483-513.
- REIM, G., *Studien zum Alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, Cambridge University Press, Hungary, 1974, 164-187; MALONEY, F., *The Gospel of John as Scripture*: CBQ 67(2005)3, 454-468.
- G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, Verlag Fr. Pustet Regensburg, 1977.

- G. RICHTER, *Der Vater und Gott Jesu und seine Brüder in Joh 20, 17. Ein Beitrag zur Christologie im Johannesevangelium*: MüThZ 24(1973), 95-114.
- G. RICHTER, *Zu den Täuferzahlungen Mk 1, 9-11 und Joh 1, 32-34, 315-326*, en G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, Verlag Fr. Pustet Regensburg, 1977.
- RICHTER, R., *Bis du Eliast?*, 1-41, en G. RICHTER, *Studien zum Johannesevangelium*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, 1977.
- SACCHI, P., *L' Apocalittica Giudaica è la Sua Storia*, Paideia, Brescia, 1990.
- SCHNACKENBURG, R., *Die Messiasfrage im Johannes evangelium*, 243, en J.BLINZER; O., KUSS; F. MUSSNER (hrsg), *Neutestamentliche Aufsätze. Festschrift für Prof. Josef Schmid zum 70. Geburtstag*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, Regensburg, 1963.
- SCHNACKENBURG, R., *El evangelio según san Juan I. Versión y comentario*. Herder, Barcelona, 1980.
- SCHOLTISSEK, K., *Die unauflösbare Schrift (Joh 10, 35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium*, 146-177, en SÖDING, Th., *Johannes-evangelium-Mitte oder Rand des Kanons?. Neue standortbestimmungen*, Herder, Freiburg, 2003.
- SCHUBERT, K., *Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran*: BZ (1957) 2, 178-179.
- SÖDING, Th., *Johannes-evangelium-Mitte oder Rand des Kanons?. Neue standortbestimmungen*, Herder, Freiburg, 2003.
- STEUDEL, A., AHARIT YAMIM in the Texts from Qumrán: RQ 62(1993)16, 225-245.
- STRECKER, G., *Theology of the New Testament*, Westminster John Knox Press, New York, 2000.
- WCELA, E., *The Messiah(s) of Qumran*: CBQ XXVI (1964) 3, 340-349.
- WEIMAR, P., "Daniel 7. Eine Textanalyse", 11-36, en R. PESCH und R. SCHNACKENBURG. (eds.) *Jesus und der Menschensohn*, Herder, Freiburg, 1975.
- YABRO, A., *Mark and His Readers: The Son of God among Jews*: HTR 92 (1999)4, 393-408.

## RESUMEN

El artículo está dividido en dos partes, la primera, se caracteriza la expectativa del profeta escatológico según los textos de Qumrán, especialmente 11QM<sup>elq</sup> y otros textos de la literatura de Qumrán. En la segunda parte del estudio se analiza la recepción de esta expectativa mesiánica en el cuarto evangelio. En esta sección se discute la necesidad de postular un *Grundschrift* o la teoría de los estratos y coloca de relieve los contactos encontrados en la primera parte, concluyendo que de acuerdo a la investigación realizada es necesario comprender la cristología joánica más bien como un crecimiento orgánico que como un mosaico de diferentes cristologías.

**Palabras clave:** Qumrán, profeta, escatológico, emisario divino, cristología joánica, teoría de la redacción.

## ABSTRACT

The article is divided into two parts. The first characterizes the expectations of the eschatological prophet according to the texts of Qumran, especially 11QM<sup>elq</sup> and other texts of the Qumran literature. The second part of the study analyzes the reception of this messianic expectation in the Fourth Gospel. This section discusses the necessity of postulating a *Grundschrift* or the theory of strata, and contrasts the contacts found in the first part, concluding that according to the research carried out, it is necessary to understand the Johannine Christology as an organic growth rather than a mosaic of different christologies .

**Key words:** Qumran prophet, eschatological emissary, divine, Christology, redaction theory.

