





Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las IX y X Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid  
14, 15 y 16 de noviembre de 2011  
12, 13 y 14 de noviembre de 2012

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

---

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2013  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2013

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2013

ISBN: 978-84-9879-502-8  
Depósito Legal: M-xxxx-2014

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

Presentación: <i>Manuel José Crespo Losada</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

La filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C.: <i>Francisco L. Borrego Gallardo</i> . . . . .	17
La filiación en los epigramas funerarios griegos de los siglos II-III: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . . . .	67
La filiación en los discursos funerarios griegos: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . . . .	87
La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	111
La filiación en las <i>Vidas paralelas</i> de Plutarco. Interpretación ética y política de los hijos de los dioses: <i>Aurelio Pérez Jiménez</i> . . . . .	127
Dios como padre y artífice en <i>Moralia</i> de Plutarco: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i> . . . . .	139

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Is 7,14 y la filiación: <i>Enrique Farfán Navarro</i> . . . . .	159
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijo de Dios» en las cartas de Pablo: <i>Martin Karrer</i> . . . . .	169
En los asuntos de mi padre (cf. <i>Lc 2,49</i> ): <i>Andrés García Serrano</i> . . . . .	189
La polémica sobre la filiación divina de Jesucristo en <i>1 Io</i> : <i>Udo Schmelle</i> . . . . .	225
La filiación en la <i>Ascensión de Isaías</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	243
El hijo de Dios regio: sobre la cristología del <i>Apocalipsis de Pedro</i> : <i>Tobias Nicklas</i> . . . . .	275

CONTENIDO

Los <i>Hechos de Juan</i> . Cuestiones en debate acerca de la composición del texto, de sus concepciones cristológicas, de sus relaciones con el cuarto evangelio y con la gnosis valentiniana: <i>Jean-Daniel Kaestli</i> . . .	289
La filiación en Teófilo de Antioquía: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . .	311
Cristo y la filiación en la <i>Homilía Pascual</i> de Melitón de Sardes: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	335
La filiación en la homilía <i>In sanctum Pascha</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . .	365
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	391
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	397

## PRESENTACIÓN

*Manuel José Crespo Losada*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)

El quinto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* que nos complace presentar contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2011 y 2012 en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, perteneciente a la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid.

La nueva Facultad continúa impulsando, con vigor renovado, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar en todos los ámbitos culturales de la Antigüedad el tema de la filiación, un concepto clave para acercarse al núcleo de la primera reflexión en torno a la persona de Jesucristo.

El orden en el que presentamos las ponencias es el seguido en anteriores ediciones. Dentro del apartado *Cultura pagana*, nos retrotraemos hasta el antiguo Egipto con el estudio de la filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C. desde el punto de vista de la teología política, de los fundamentos que la sustentan y de sus expresiones culturales concretas (Borrego). La literatura griega adquiere una importancia relevante en esta ocasión con el estudio de las categorías de filiación que están presentes en el pensamiento popular subyacente en la epigrafía funeraria, así como la presentación de un completo elenco de situaciones vinculadas a la filiación que emerge en los discursos funerarios griegos (Polo). Sin abandonar la religión griega, la perspectiva de las teogonías clásicas manifestada por la literatura apologética cristiana es ocasión para mostrar los motivos por los que los apologetas cristianos, si bien de un modo ya anacrónico, aluden a las relaciones entre los dioses en su polémica contra el paganismo (Herrero). Por último, no podían faltar estudios dedicados a la filosofía griega, uno de los campos que mayor interés suscita año tras

año. En este caso es Plutarco el foco de atención con dos estudios dedicados, respectivamente, al valor ético y político que otorga a los hijos de los dioses en su obra biográfica de las *Vidas paralelas* (Pérez Jiménez); y el concepto de Dios como padre y artífice que se desprende de sus *Moralia* (Roig).

En la sección dedicada a *Religión de Israel*, contamos en este volumen con un estudio de exégesis bíblica sobre Isaías 7,14 en el que se propone una muy fundada corrección del texto masorético, de la cual resulta la siguiente traducción: «Mirad la doncella, encinta y pariendo un hijo; y llamando su nombre Con-nosotros-Dios» (Farfán).

Bajo el epígrafe *Orígenes del cristianismo*, el volumen ofrece, en primer lugar, un estudio acerca del significado del título «Hijo de Dios» en las epístolas paulinas, el cual, carente de toda connotación biológica, goza de una evidente importancia soteriológica (Karrer). A continuación, un trabajo sobre la expresión «*en tois tou patros mou*» (Lc 2,49) explica el sentido profundo de las primeras palabras de Jesús en Lc a la luz del conjunto *Lc-Act*, poniéndolas en relación con la consagración de su vida al plan salvífico de Dios (García Serrano). En este apartado, el lector encontrará también un estudio acerca de la filiación divina en *Ilo*, cuestión discutida en el ámbito del autor de la carta, la cual es puesta en relación con la cronología redaccional de los diversos escritos joánicos (Schnelle).

Los escritos apócrifos están representados en el volumen por tres contribuciones. La primera está dedicada a la filiación en la *Ascensión de Isaías*, un texto muy probablemente de ámbito antioqueno cuya datación está a caballo entre finales del siglo primero y comienzos del segundo, de cristología doceta *lato sensu*, que entra en polémica con otras corrientes cristianas de su entorno (Norelli). La segunda se ocupa del *Apocalipsis de Pedro*, un texto que goza de gran autoridad en círculos del cristianismo antiguo como el de Clemente de Alejandría. Dicho apócrifo presenta a Cristo como Hijo de Dios regio, soberano de un reino concreto, celestial, escatológico, cuya actividad específica será preservar de la aniquilación a los designados como elegidos o justos (Nicklas). En tercer lugar, sin salir del ámbito de lo apócrifo, nuevos argumentos vienen a confirmar la tesis de que los *Hechos de Juan* presentan dos cristologías diferentes que deben ser consideradas por separado, frente a quienes soslayan esta diferencia al considerar la obra como una unidad (Kaestli).

Esta sección se completa con tres estudios sobre textos patrísticos. En primer lugar, el dedicado al *A Autólico* de Teófilo de Antioquía pone de relieve que la doctrina del apologeta, basada en los tres argumentos clásicos (monarquía de Dios, generación del mundo, generación del hombre), esconde una concepción trinitaria en la que la tríada Padre, Hijo y Espíritu Santo, económica, en orden a la salvación, se abre para ofrecer al ser humano la posibilidad de participar en la inmortalidad del Hijo y contemplar la forma inefable e inenarrable del Padre (Navascués). A continuación, Melitón de Sardes es objeto de una contribución que estu-

dia la cristología de su *Sobre la Pascua* desde el punto de vista de la filiación. Bajo un formato literario muy típico de la época, Melitón expone de modo conciso y con profundidad su concepción sobre Cristo desde una perspectiva histórico-salvífica (Sáez). Cierra el volumen otro trabajo dedicado a una obra de temática pascual como es la homilía anónima *In sanctum Pascha*. Este escrito, complejo desde muchos puntos de vista, es abordado con intención de aportar nueva luz acerca del pensamiento sobre la filiación presente en él, pese a la dificultad que deviene de una obra en la que la peculiar relación entre Logos y Espíritu condiciona el poder perfilar adecuadamente su cristología (Sáez).

En último lugar, pero no por ello menos importante, importa mucho poner de manifiesto que el presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de una de las líneas de investigación promovidas por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, concretamente, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facultad y uno de los promotores de este proyecto y el profesor Andrés Sáez Gutiérrez. Asimismo hemos contado incondicionalmente con el estímulo y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y los que conforman el claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. No podemos olvidar la inestimable y callada colaboración del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso; de modo particular, nuestra gratitud a Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García por el desarrollo de las Jornadas y la preparación de estas actas.

Durante la preparación de este volumen hemos conocido la triste noticia del fallecimiento de don Enrique Farfán Navarro. Gaditano de nacimiento y valenciano de adopción, en su servicio a la Iglesia Católica como presbítero consagró su vida al estudio y la docencia como una de las actividades pastorales preeminentes de su vida. Nos sentimos honrados de poder ofrecer en este volumen uno de sus últimos trabajos escritos. Las llagas del Hijo de la Doncella intercedan por su vida ante el Padre de la Misericordia. *Requiescat in pace.*



## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HThR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae. London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
MDAI(K)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Kairo). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaeae Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> . München, Saur 1998-2004
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> . Wien 1978
TAM V	Keil, J. y Herrmann, P. (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> . Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

# ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

## LA POLÉMICA SOBRE LA FILIACIÓN DIVINA DE JESUCRISTO EN 1 IO

*Udo Schnelle*

Theologische Fakultät, Martin-Luther-Universität (Halle-Wittenberg)

El cristianismo primitivo estuvo desde el principio ante la cuestión de cómo definir el *status* de Jesús de Nazaret. Sobre todo debía aclarar cómo había que precisar la relación de dicho hombre con el único Dios del judaísmo. Para ello era lógico, por un lado, acudir a los modelos del judaísmo y del helenismo<sup>1</sup>: los primeros cristianos podían entender a Jesús (en tradición judía) como profeta de los últimos tiempos / hijo de Dios adoptivo / Mesías nacional; o (en tradición helenística) como hijo sustancial de Dios / semidios / figura elevada al cielo de los dioses. Por otro lado, la afirmación de que un crucificado era el Hijo de Dios resucitado de entre los muertos era de tal modo insólita y a la vez sorprendente para los hombres antiguos (cf. *1 Cor* 1,23: «nosotros, sin embargo, anunciamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los griegos»), que era necesario encontrar soluciones nuevas. Este proceso comenzó ya en la comunidad primitiva y duró al menos hasta el final del siglo I. Sobre todo la literatura joánica atestigua que en dicha época tardía todavía se estaban produciendo intensas confrontaciones acerca del *status* y la esencia de Jesús de Nazaret como Hijo de Dios. No obstante, la literatura joánica no es un bloque unitario<sup>2</sup>, sino que hemos de distinguir tres autores independientes (el presbítero de *2/3 Io*; el o los autores de *1 Io*; el autor

1. Para el ámbito judío, cf. A. Yarbro Collins y J. J. Collins, *King and Messiah as Son of God*, Grand Rapids 2008; para el griego, cf. W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart <sup>2</sup>2011, 311-329; M. Clauss, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Stuttgart 1999.

2. Considero *Apoc* sólo indirectamente como perteneciente a la escuela joánica; cf. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh <sup>2</sup>1995, 46-52; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich <sup>2</sup>1987, 19s.

de *Io* 1-20) y un círculo de editores del evangelio (*Io* 21)<sup>3</sup>. A esto hay que añadir una pregunta importante: ¿en qué relación temporal y de contenido se encuentran los diversos escritos joánicos entre sí? Con ella pasamos a las cuestiones introductorias.

### 1. Preguntas introductorias

Las preguntas introductorias en relación con los escritos joánicos son para nuestro tema de una importancia capital, pues estos presupuestos determinan las cuestiones históricas así como las líneas de interpretación teológica<sup>4</sup>. Si la teología joánica comienza con el evangelio de Juan y su amplia cristología del Hijo de Dios (υἱὸς τοῦ θεοῦ 38 veces, υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 13 veces) y le siguen después las cartas, surgen preguntas diversas de las que se presentan en la tesis opuesta, la cual contempla el estadio inicial de la construcción teológica joánica en las cartas (2/3/1 *Io*). En este caso los datos resultan totalmente diferentes, pues en 2 *Io* υἱὸς sólo aparece atestiguado dos veces, en 3 *Io* no aparece en absoluto y en 1 *Io* aparece 22 veces.

¿Qué fue al comienzo: el evangelio o las cartas? Metodológicamente debe regir en la respuesta a esta pregunta la regla de que *cada escrito debe ser en primer lugar entendido a partir de sí mismo*, antes de ser encuadrado en contextos más amplios. En este sentido las dos cartas joánicas breves ya no pueden ser codatadas, en cierto modo automáticamente, como apéndice de 1 *Io*, sino que hay que preguntarse en qué relación se encuentran con el evangelio y con 1 *Io*.

Quien sitúa las cartas tras el evangelio y coloca así 2/3 *Io* al final de la línea de tradición joánica, debe explicar (junto a las numerosas diferencias de lenguaje y de contenido<sup>5</sup>) la amplia reducción de la cristología. Remitir a la longitud de las dos cartas joánicas breves no es ni mucho menos suficiente, pues precisamente las contraposiciones cristológicas y eclesiológicas en 2/3 *Io* habrían podido o debido ser desarrolladas, partiendo de la cristología del evangelio, de un modo mucho más efectivo y sobre todo más precisa y ampliamente<sup>6</sup>. No se puede dar una verdadera explicación para esta radical descristologización, como tampoco para la pérdi-

3. Para una fundamentación, cf. U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2011, 471ss.

4. Se puede ver mi postura en U. Schnelle, «Die Reihenfolge der johanneischen Schriften»: NTS 57 (2010) 91-113.

5. Cf. para este tema con amplitud U. Schnelle, *Die Johannesbriefe*, Leipzig 2010, 11-19.

6. Este argumento vale sobre todo si se describe la situación de las cartas tal como hace H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe*, Darmstadt 1991, 126: «Sie setzen alle drei die gleiche, im Grundbestand des Evangeliums noch nicht erkennbare konfliktreiche Gemeindesituation voraus und wurden zur Bewältigung dieses innerjohanneischen Schismas in einer relativ kurzen Zeitspanne verfaßt». Para 1 *Io* esta descripción es posible, pero a mi juicio no para 2/3 *Io*, pues, ¿qué aportan para la superación del cisma joánico? ¡Retroceden masivamente por detrás de la argumentación de 1 *Io* y no retoman de ninguna manera la amplia reserva teológica del evangelio!

da de importancia de temas teológicos centrales del evangelio en las cartas (sobre todo en 2/3 *Io*<sup>7</sup>): relación Padre-Hijo, soteriología, escatología, pneumatología, antropología, concepto de fe, sacramentos, dualismos<sup>8</sup>. En conclusión: si las cartas de Juan son datadas después del evangelio, la comunidad joánica habría enmudecido y no habría utilizado el depósito del evangelio justo cuando había caído en su crisis más profunda!

Si se supone, por el contrario, que las cartas de Juan han surgido antes del evangelio y que 2/3 *Io* constituyen el comienzo de la línea de tradición joánica, entonces resulta una explicación histórica, lingüística y teológica plausible. Si el autor de 2/3 *Io* como fundador de la escuela joánica puede ser identificado con el presbítero Juan mencionado por Papías<sup>9</sup>, nada se opone a ver en las dos breves cartas de Juan *los documentos más antiguos* de la escuela joánica<sup>10</sup>. Entre ellas le corresponde a 2 *Io* la prioridad cronológica, pues 3 *Io* 9 remite manifiestamente a 2 *Io*. Estas dos cartas son testigos de la fase inicial de la escuela y de la teología joánicas. Esto explica sus propiedades teológicas y lingüísticas, pero sobre todo su rudimentaria cristología. Este punto es de gran relevancia para nuestro tema, pues para la comprensión de 1 *Io* supone una diferencia fundamental el hecho de que el punto de partida de la cristología joánica del Hijo de Dios resida en las escasas declaraciones de las dos cartas breves o bien en el sistema cristológico totalmente desarrollado del evangelio.

## 2. La pugna por la unidad de Padre e Hijo en 2 *Io*

En 3 *Io* no aparece el título *vióς*; en 2 *Io* sólo dos veces. En 2 *Io* 3 leemos: *Sea con nosotros gracia, misericordia, paz, de Dios Padre y de Jesu-*

7. Según J. Beutler, *Die Johannesbriefe*, Regensburg 2000, 144, aunque 2 *Io* retomó de 1 *Io* material conceptual, «doch formelhaft erstarrt und gelegentlich bis zur Unverständlichkeit eher ungeschickt miteinander verknüpft, so daß sich auch von dieser Seite her eher eine Abfolge des Zweiten Briefes auf den Ersten als umgekehrt nahelegt». También habla de «Stillstand» o de «Selbstaufgabe» J. Rinke, *Kerygma und Autopsie. Der christologische Disput als Spiegel johanneischer Gemeindeggeschichte*, Freiburg 1997, 320s. La suposición de una paralización de la teología joánica en su fase final es posible, pero tiene presupuestos internos muy importantes: 1) la incapacidad del presbítero Juan para emplear la herencia teológica de sus predecesores; 2) la infructuosidad práctica del evangelio de Juan, el cual habría pasado desapercibido para el presbítero; 3) en cuanto a 3 *Io*, la interrupción en la práctica de una argumentación teológica! Las tres suposiciones me parecen, a la luz de la riqueza teológica del evangelio de Juan y de 1 *Io* y de la historia de la recepción del cuarto evangelio, improbables y especulativas.

8. Para los ámbitos de teología joánica, cf. U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 619-711.

9. Cf. Eus., *b. e.* III,39,4 (A. Velasco-Delgado, BAC 612, Madrid 2002, 191).

10. Cf. en este sentido (con diferencias en cada una de las argumentaciones) H. H. Wendt, *Die Johannesbriefe und das johanneische Christentum*, Halle 1925, 1-7; G. Strecker, *Die Johannesbriefe*, Göttingen 1989, 28; U. Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium*, Göttingen 1987, 65; H. Thyen, *Johannesbriefe*, TRE 17, Berlin 1988, 195; M. Hengel, *Die johanneische Frage*, Tübingen 1993, 123.156; J. Frey, *Die johanneische Eschatologie*, III, Tübingen 2000, 53-60; E. E. Popkes, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften*, Tübingen 2005, 296-304.

*cristo, el Hijo del Padre, en verdad y caridad.* Dentro de la fórmula de salud aparecen gracia, misericordia y paz como dones escatológicos de la obra salvífica de Dios en Jesucristo. El evento salvífico comenzó en Dios Padre para alcanzar su figura visible en el Hijo. Lo que es expresamente afirmado en el v. 9 puede ser presupuesto ya aquí: la unidad de Padre e Hijo como chispa inicial y axioma básico del pensamiento joánico. Padre e Hijo son pensados decididamente juntos, para después en el v. 9 ser presentados en una relación recíproca.

Leemos en 2 *Io* 9: «Todo aquel que va más allá y no permanece en la enseñanza de Cristo, no tiene a Dios; quien permanece en la enseñanza, tiene tanto al Padre como también al Hijo». Quien vive según el mandato del amor recibido del Padre (2 *Io* 4b-6), camina también en la verdad, pues sólo quien está en el amor, está en la verdad, y sólo quien está en la verdad, está también en el amor. A los falsos maestros, por el contrario, les caracteriza el salirse fuera de ese vínculo estrecho entre doctrina de la fe y ética. Ellos niegan el pensamiento tradicional representado por el presbítero y no permanecen en la enseñanza de Cristo (2 *Io* 9) y «no tienen a Dios»<sup>11</sup>; su *προάγειν* disuelve tanto la verdad como el amor. Al abandonar los falsos maestros el depósito de fe transmitido (*la enseñanza de Cristo*) e introducir en la comunidad una doctrina cambiada / nueva, se sitúan ellos mismos fuera de la comunidad, ya no tienen al Padre y al Hijo. Aquí se muestra que la unidad de Padre e Hijo pertenece al pensamiento inicial y fundamental de la teología joánica. Dios no ha de ser pensado más allá de la historia de Jesucristo y Jesucristo sólo puede ser comprendido adecuadamente a partir del Padre. Un cambio y con él un vaciamiento de esta relación delicada de Padre e Hijo contradicen *la enseñanza de Cristo*, tal como esta es enseñada por el presbítero.

Pero ¿en qué consiste el *ir más allá* de los falsos maestros? Estos definen mal el ser y la esencia del Hijo, como muestra 2 *Io* 7: «Pues muchos seductores han salido al mundo, los cuales no confiesan a Jesucristo como el que ha venido en la carne. Este es el seductor y el Anticristo». El Anticristo que aparecerá en los últimos tiempos ha aparecido ya para el presbítero en sus adversarios. Su confesión falsa se refiere a la venida de Jesucristo en la carne<sup>12</sup>, donde el participio *ἐρχόμενον* ha de ser entendido en sentido pasado y se refiere a la encarnación real de Jesucristo. A favor de esta interpretación hablan sobre todo, junto a los paralelos 1 *Io* 2,22 y 1 *Io* 4,2b-3a, *Io* 6,14 y *Io* 11,27, donde *ἐρχόμενον* ha de ser claramente traducido en sentido pasado. Ambos pasajes muestran al igual que

11. Para esta fórmula antigua, cf. H. Hanse, *„Gott haben“ in der Antike und im frühen Christentum*, Berlín 1939; paralelos indudables se encuentran sobre todo en Epict., *diss.* I,9,7: «... que tenemos a Dios como Creador, Padre y como aquel que sostiene»; II,8,17: «¿No tienes a Dios contigo? Y aún buscas a otro que te cuide, cuando tienes a Dios».

12. No me ilumina la diferenciación de J. Beutler, *Die Johannesbriefe*, 159, según la cual hay que considerar como concreción la confesión de Jesucristo, el núcleo de la declaración; y su venida en carne. A mi juicio, ambos puntos resultan equivalentes para el presbítero.

Io 3,31 y Io 12,13 que dentro del ámbito joánico este uso lingüístico no sólo era posible, sino que estaba incluso extendido<sup>13</sup>.

¿Qué posiciones defendían o criticaban los *seductores*? Estos ponían en duda la confesión central del presbítero y de sus discípulos: Jesucristo ha venido en la carne. El acento se pone claramente en la determinación ἐν σαρκί (en la carne), que en los escritos joánicos sólo se encuentra en 2 Io 7 y 1 Io 4,2. Al igual que en 1 Io 4,2, los adversarios negaban probablemente la encarnación substancial de Cristo<sup>14</sup>, la unidad entre el Jesús terreno y el Cristo celeste y el significado soteriológico básico de los sacramentos. Por eso, la cristología defendida por ellos puede ser caracterizada como doceta, al igual que en 1 Io 4,2<sup>15</sup>. Los adversarios disolvían la unidad de lo divino y lo humano en la persona de Jesucristo a favor del Cristo celeste y desvalorizaban así igualmente el significado permanente de la historia de la manifestación y acción de Jesucristo. Su *salir al mundo* consistiría, pues, en haberse vinculado en su juicio sobre la persona de Jesucristo a criterios mundanos, esto es, filosófico-platónicos, según los cuales, el cuerpo, la carne, como pasajeros, no pueden ser salvíficamente relevantes.

2 Io contiene los pensamientos iniciales y fundamentales de la cristología joánica (v. 7.9: Jesucristo como venido en la carne; v. 9: unidad de Padre e Hijo), los cuales, sin embargo, son presentados en giros formales (v. 3.7.9) y están muy lejos, tanto en amplitud como en fuerza argumentativa diferenciadora y persuasiva, de 1 Io y sobre todo de la argumentación compleja del evangelio joánico<sup>16</sup>. La enseñanza verdadera en contraposición con la doctrina falsa es otro elemento fundamental de la teología joánica de primera hora. Quien no permanece en la interpretación del acontecimiento de Cristo representada por medio del presbítero, no tiene al Padre ni al Hijo (2 Io 9); quien no da testimonio a favor de la tradición joánica, no camina en el amor (3 Io 3s.6). Dios se presenta sobre todo como Padre de Jesucristo y como fuente del bien (cf. 2 Io 3; 3 Io 6.11); la *unidad de Padre e Hijo* es ya el axioma básico de la pri-

13. Por esta traducción con sentido pasado abogan también H.-J. Klauck, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, Neukirchen 1992, 54s.; J. M. Lieu, *I, II, & III John*, Louisville 2008, 254s.

14. Cf. entre otros R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1979, 312s.; R. E. Brown, *The Epistles of John*, New York 1982, 685s.; K. Wengst, *Der erste, zweite und dritte Johannesbrief*, Gütersloh 1978, 240; C. Colpe, *Gnosis II*, RAC 11, Stuttgart 1981, 611; J. M. Lieu, *The second and third Epistles of John*, Edinburgh 1986, 85s.; Hengel, *Die johanneische Frage*, 140ss.; Klauck, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 54s.; Beutler, *Die Johannesbriefe*, 159.

15. Cf. G. Richter, «Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b)», en Íd., *Studien zum Johannesevangelium*, Regensburg 1977, 120-142, aquí 126; Schnelle, *Antidoketische Christologie*, 252; Hengel, *Die johanneische Frage*, 182.185.192; Frey, *Eschatologie*, III, 66s.; W. Uebele, «Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen». *Die Gegner in den Briefen des Ignatius von Antiochien und in den Johannesbriefen*, Stuttgart 2001, 124; P. Kinlaw, *The Christ is Jesus*, Atlanta 2005, 93-98. Otras clasificaciones: Beutler, *Johannesbriefe*, 24 (*Geistenthusiasten*); Klauck, *Der zweite und dritte Johannesbrief*, 53, explicado a partir de 1 Io 4,2s. (tendencialmente gnósticos).

16. Para la cristología del evangelio de Juan, cf. Schnelle, *Theologie*, 629-664.

mera teología y cristología joánicas y en cierto modo la chispa inicial del conjunto del pensamiento joánico (2 *Io* 3.9). Una falsa interpretación del Hijo disuelve la unidad con el Padre.

*Dos aspectos fundamentales de nuestro tema se muestran ya en 2 Io:*

1) La unidad de Padre e Hijo es el punto de partida y la base del pensamiento joánico.

2) Desde el principio fue controvertido cómo había que pensar esta unidad. Si el Hijo es completamente acogido en el ámbito del Padre, si es igual a Dios, entonces surge la pregunta de cómo han de ser pensadas su innegable existencia terrena y su pasión. A este respecto hubo manifiestamente desde el principio diferentes concepciones en la escuela joánica, como 1 *Io* muestra muy claramente.

### 3. *La controversia acerca de la filiación divina de Jesucristo en 1 Io*

La unidad de Padre e Hijo es también el fundamento teológico de 1 *Io*, como muestra 1 *Io* 1,3: «Lo que hemos visto y oído, también os lo anunciamos, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es (la comunión) con el Padre y con su Hijo, Jesucristo». Se dice que los receptores de la carta son introducidos (*también vosotros*) en la exclusiva comunidad de los que tratan con el Padre y con el Hijo Jesucristo. La insistencia en el pensamiento de la comunión resulta no en último término de su puesta en peligro por parte de los falsos maestros<sup>17</sup>, los cuales se han salido de la verdadera comunidad de los creyentes (cf. 1 *Io* 2,19) y ahora amenazan el fundamento de la teología joánica: la real configuración del amor de Dios en su Hijo Jesucristo (cf. 1 *Io* 4,8s.).

En el centro de 1 *Io* se encuentra la lucha por la recta comprensión de la filiación divina de Jesucristo. El tema de la presencia perceptible de lo divino en Jesucristo ya está presente en 1 *Io* 1,1-4 («... lo que nosotros hemos oído, lo que nosotros hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y han tocado nuestras manos...»); ahora aparece en el centro de la argumentación. El avance de los falsos maestros en 2 *Io* 9 ha conducido entre tanto a una división en el interior de la comunidad: «Ellos han salido de nosotros, pero no eran nuestros. Pues si hubieran pertenecido a nosotros, habrían permanecido entre nosotros. Pero tenía que hacerse manifiesto en ellos que no todos pertenecen a nosotros» (1 *Io* 2,19). No desde fuera se acercaba la amenaza de los últimos tiempos para la comunidad, sino que surgía en su propio centro. El hecho histórico de un cisma dentro del círculo joánico es subrayado con énfasis por 1 *Io* con un cuádruple ἐξ ἡμῶν (*de nosotros*), es a la vez interpretado teológicamente y con ello es también relativizado. Puesto que el origen determina el ser, se puede deducir, al contrario, el origen a partir del ser/

17. Posiblemente κοινωνία era también un concepto clave de los falsos maestros; así piensa J. Painter, 1, 2, and 3 *John*, 122.

actuar presentes (cf. *1 Io* 2,16). Esta deducción permite reconocer que los cismáticos nunca pertenecieron realmente a la comunidad, pues en otro caso nunca habrían podido tomar el camino de salida de la misma<sup>18</sup>. Antes bien, su comportamiento revela su origen y esencia verdaderos.

Frente a ello los miembros de la comunidad que han permanecido se saben en posesión del *χρῖσμα* (*unción / unguento*). Éste sirve como rasgo diferenciador fundamental entre los cismáticos y la comunidad a la que se habla: sólo ella ha recibido *del Santo* el carisma / el unguento / la unción y por ello son todos los miembros de la comunidad *sabios*, esto es, reconocen con la ayuda de la unción divina del Espíritu la verdadera esencia del Hijo y están en el lado de la verdad y no de la mentira (*1 Io* 2,20s.).

El conflicto decisivo es referido en *1 Io* 2,22s.: (22) «¿Quién es el mentiroso, sino el que niega que Jesús es el Cristo? Este es el Anticristo, el cual niega al Padre y al Hijo. (23) Todo aquel que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre; quien confiesa por el contrario al Hijo, tiene también al Padre». En primer lugar, es clara la conexión intrínseca entre la unidad de Padre e Hijo y la comprensión recta del Hijo. La unidad de Padre e Hijo sólo la puede confesar verazmente quien comprende la esencia del Hijo, a saber, que el Hijo es el Χριστός. Esto lo niegan los falsos maestros según la perspectiva del autor de la carta. El giro *Jesús no es el Cristo* (Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός) permite cuatro posibilidades serias de interpretación<sup>19</sup>:

1) Se podría tratar de una negación judía de la mesianidad de Jesús<sup>20</sup>. Sin embargo, sobre todo dos razones hablan en contra de ello: a) el paralelismo de Χριστός (*Ungido / Cristo*) y υἱός (*Hijo*) al final del v. 22a y 22b hace improbable una concentración unilateral en la problemática del Mesías; b) según *1 Io* 2,19 los falsos maestros han pertenecido a la comunidad joánica, por lo que no han venido del exterior.

2) Este problema desaparecería si se tratara de judeocristianos que ponían en cuestión la mesianidad de Jesús. ¿Debieron rechazar la cristología joánica en cuanto agresión del monoteísmo judío<sup>21</sup>? Pero, ¿por qué

18. Para el ἄλλά elíptico, cf. F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1984, § 448,8.

19. Un resumen de la historia de la investigación ofrece Klauck, *Die Johannesbriefe*, 127-151.

20. Así A. Wurm, *Die Irrlehrer im ersten Johannesbrief*, Freiburg 1903, 24s., *passim*; Thyen, *Johannesbriefe*, 194, describe (siguiendo a A. Wurm) a los adversarios como «judíos ortodoxos», los cuales niegan la necesidad de un revelador celeste para conocer a Dios. De un conflicto intrajudío hablan también E. Stegemann, «"Kindlein, hütet euch vor den Götterbildern!"». Erwägungen zum Schluss des 1. Johannesbriefes», *ThZ* 41 (1985) 294; K. Erlemann, «1Joh und der jüdisch-christliche Trennungsprozess», *ThZ* 55 (1999) 288.291 («zwischen Juden und Judenchristen ist vor der Abfassung des Briefes noch nicht klar zu unterscheiden, die Grenze ist fließend»).

21. Así sobre todo U. Wilckens, «Die Gegner im 1. und 2. Johannesbrief», en *Ed., Der Sohn Gottes und seine Gemeinde*, Göttingen 2003, 90: «Diese Gegner sind Christen der johanneischen Gemeinde (2,19), die deren emphatisches Bekenntnis zu Jesus als Gottes Sohn, wie es im Johannesevangelium ausgearbeitet ist (vgl. 10,30!), als Verletzung des jüdischen Grundmonotheismus im Sinne von Dtn 6,4 und Ex 20,2ff abgelehnt haben und demgemäß beanspruchten, als Christen ‚orthodoxe Juden‘ zu sein».

habrían debido hacerlo? Probablemente se incorporaron a la comunidad joánica porque veían cumplidas en Jesús de Nazaret las esperanzas mesiánicas judías, porque veían en él al Mesías e Hijo de Dios (cf. *Ps* 2,7; 110)<sup>22</sup>. Además, ipodría no haber existido nunca otra cristología 'alta' (con la unidad de Padre e Hijo) en la escuela joánica más que la que se nos presenta en las cartas y en el evangelio, a lo que apuntan en su último término los v. 22d.23! Quien como judío de nacimiento se unía a la comunidad joánica, tuvo que ser confrontado desde el comienzo con tales ideas y tuvo que aceptarlas. La suposición de que este grupo judeo-cristiano haya vuelto a la sinagoga y haya hecho propaganda desde allí<sup>23</sup> tampoco convence, pues se trata manifiestamente de un conflicto constante dentro de la comunidad joánica. Sólo esta suposición explica la vehemencia de la argumentación, pues tras la vuelta a la sinagoga dicho grupo se habría encontrado donde ya había estado antes de su incorporación a la comunidad joánica, lo que difícilmente habría movido a *1 Io* a una polémica tal.

3) Los falsos maestros podrían ser (como en Corinto) *Pneuma-Enthusiasten*, los cuales poseían conciencia de plenitud y «no necesitaban ya ningún 'Ungido' en sentido eminente o salvífico, es decir, ningún 'Cristo'»<sup>24</sup> para el futuro. En este enfoque primeramente antropológico también es incluido la mayor parte de las veces el conflicto acerca del pecado / de la impecabilidad<sup>25</sup>. Por el contrario, nuestros análisis dieron como resultado que estas confrontaciones conciernen a la actual comunidad de *1 Io* y sólo tienen que ver con los falsos maestros indirectamente. Además difícilmente se puede probar un «entusiasmo salvífico» (antropológico y ético) en relación con los falsos maestros, sobre todo porque con ello la pugna sobre la *encarnación* de Jesucristo (cf. *1 Io* 4,2) no puede ser explicada en absoluto.

4) Los falsos maestros defendían una cristología doceta<sup>26</sup>, esto es, negaban desde la perspectiva del autor de la carta la identidad soterialógica entre el Jesús terreno y el Cristo celeste (Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; cf. además las declaraciones de identidad —*Identitätsaussagen*— en *1 Io* 4,15; *1 Io* 5,1.5)<sup>27</sup>. Para los adversarios es manifiesto que sólo el Padre y

22. Para las concepciones judías acerca del «hijo de Dios», cf. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen <sup>2</sup>1977, 35-89.

23. Así D. Rusam, *Gemeinschaft der Kinder Gottes*, Stuttgart 1993, 192s.; cf. también T. Griffith, *Keep Yourself from Idols*, London-New York 2002, 175: «I wish to argue that 2.19 describes a situation where ethnic Jews who had become Christians were returning to the synagogue and thereby denying their formerly held belief that the Messiah was Jesus».

24. Beutler, *Die Johannesbriefe*, 23.

25. Cf. Beutler, *Die Johannesbriefe*, 74.

26. Para ello, cf. la interpretación de *1 Io* 4,2. Por una interpretación decididamente doceta abogan Schnelle, *Antidoketische Christologie*, 74s.; Strecker, *Die Johannesbriefe*, 137s.; Hengel, *Die johanneische Frage*, 170-185; Frey, *Eschatologie*, III, 72; W. Vogler, *Die Briefe des Johannes*, Leipzig 1993, 17s.; Uebele, «Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen», 133-136.

27. Se inclinan por una ubicación gnóstico-(doceta) de los adversarios (en diferentes grados): H. Windisch, (H. Preisker), *1Joh*, Tübingen 1951, 127s.; C. H. Dodd, *The Johannine Epis-*

el Cristo celeste eran salvíficamente relevantes, pero no la vida y la muerte del Jesús de Nazaret histórico, lo que ellos catalogaban sólo como un evento aparente irrelevante. Esta interpretación resulta en el v. 22 de la distinción entre Ἰησοῦς y Χριστός, pero sobre todo de la sinonimia entre Cristo e Hijo de Dios. Esta muestra, al igual que el v. 23, que la mesianidad de Jesús no es —aisladamente— el punto de debate, sino la comprensión del Hijo en su relación con el Padre, de modo que el título Χριστός en cuanto a su contenido ha de ser clasificado con el de Hijo<sup>28</sup>. Los falsos maestros también reivindicaban a Dios para sí como *1 Io*, para quien, sin embargo, no tiene al Padre quien enseña con falsedad el obrar del Hijo. Padre e Hijo, Hijo y Padre van inseparablemente de la mano en *1 Io*; *1 Io* ve la existencia terrena y celeste del Hijo como unidad y comprende al Padre desde el Hijo.

*1 Io* 4,2s confirma esta interpretación: (2) «En esto reconocéis el Espíritu de Dios: Todo Espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en la carne, es de Dios; (3) y todo Espíritu que disuelve a Jesús, no es de Dios. Y este es el Anticristo, del que vosotros habéis oído que viene y ahora ya está en el mundo». La confesión exigida a todos los verdaderos creyentes es formulada en un paralelismo antitético en los v. 2b-3a; a una cláusula positiva sigue una negativa. El contenido positivo de la confesión reza: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (*Jesucristo como venido en la carne = Jesucristo ha venido en la carne*). Se trata de un doble acusativo<sup>29</sup>, donde el perfecto indica «un estado resultado de una acción anterior»<sup>30</sup> y el peso recae claramente en ἐν σαρκὶ. No se trata aquí como en *1 Io* 2,22 de la relación de Jesús con Cristo, sino sólo de la encarnación y por tanto, de la humanidad real y verdadera de Jesucristo, el Hijo de Dios (cf. *1 Io* 3,23; *1 Io* 4,9)<sup>31</sup>. El fuerte subrayado de la encarnación (cf. *1 Io* 1,1s; *1 Io* 5,6) permite deducir la negación de una encarnación salvíficamente rele-

*tles*, London <sup>3</sup>1953, 55s.; Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 22.156s.; R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen 1969, 44; Wengst, *Der erste, zweite und dritte Johannesbrief*, 112; Brown, *The Epistles of John*, 352; W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe*, Berlin 1992, 278s.; Strecker, *Die Johannesbriefe*, 137-139; Hengel, *Die johanneische Frage*, 183.247, *passim*; Íd., «The Prologue of the Gospel of John as the Gateway to Christological Truth», en R. Bauckham y C. Mosser (eds.), *The Gospel of John and Christian Theology*, Grand Rapids 2008, 265-294, aquí 284 n. 85: «The Christology in the Gospel as in the letters of John is strongly antidocetic»; Frey, *Eschatologie*, III, 396s., *passim*; T. Popp, *Grammatik des Geistes*, Leipzig 2001, 365; Popkes, *Die Theologie der Liebe Gottes*, 261. Considera a los falsos maestros como una forma mixta de concepciones griegas y judías S. S. Smalley, *1.2.3John*, Waco, Texas, 1984, 108. P. E. Kinlaw, *The Christ is Jesus*, 107, ofrece la siguiente solución: «The opponents hold to a temporary possession modell». Científicamente impreciso es H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief*, Neukirchen 1991, 162; evita también tomar una postura firme J. M. Lieu, *I, II, & III John*, 105-108.

28. Cf. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 157.

29. Cf. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 220s.; Klauck, *Die Johannesbriefe*, 228.

30. Blass, Debrunner, Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 319.4.

31. T. Griffith, *Keep yourselves from Idols*, 184, no se atiene a los datos lingüísticos de *1 Io* cuando declara remitiéndose a *Barn.* 5,6-7-10-11: «The phrase “came into the flesh” describes the fact of Jesus’ presence in the *sphere* in which humanity lives».

vante del Cristo preexistente por parte de los falsos maestros. De nuevo viene a ser claro que la muerte expiatoria del Jesús de Nazaret histórico (cf. *1 Io* 1,9; *1 Io* 2,2; *1 Io* 4,10) no tenía para ellos ningún significado salvífico. Ellos distinguían estrictamente entre el Cristo celeste, el único salvíficamente relevante y el Jesús terreno, mientras que para *1 Io* todo el peso recae en la identidad. Pero, ¿cómo concebían los falsos maestros la relación entre el Jesús terreno, cuya pura existencia no podían negar en cuanto cristianos, y el Cristo celeste? En este punto calla *1 Io*, pero nada habla contra la suposición de que los adversarios contemplaran esencialmente a Jesucristo como Dios en exclusividad, el cual según su aparición terrena sólo podía tener un cuerpo aparente salvíficamente no relevante. Por tanto, habrían defendido una cristología doceta.

A favor de esta interpretación habla la parte negativa de la confesión: «y todo Espíritu, que disuelve a Jesús, no es de Dios» (καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν)<sup>32</sup>. Los adversarios «eliminaban a Jesús de su enseñanza, negaban la parte humana del Salvador»<sup>33</sup>. Esta reducción del conjunto de la acción salvífica de Jesucristo y la consiguiente disolución de la relación singular de Padre e Hijo caracterizan al Anticristo. La comunidad había oído de su aparición; ahora lo reconoce en la falsa enseñanza de sus pseudoprofetías, los cuales un día habían pertenecido a la comunidad (cf. *1 Io* 2,29).

Ya la afirmación sobre la identidad en *1 Io* 2,22 (cf. *1 Io* 5,1.5) no podía referirse convincentemente a una posición judía o judeocristiana de los falsos maestros. En *1 Io* 4,1-3 no se trata de una identidad —independientemente de cómo deba ser definida— entre Ἰησοῦς y Χριστός, sino de la encarnación real de Jesucristo, donde el peso recae en el ἐν σαρκί<sup>34</sup>.

32. v. 3: En lugar de μή ὁμολογεῖ leen λύει («disolver / destruir»): Ir<sup>1739mg</sup> Cl<sup>1739mg</sup> Or<sup>1739mg</sup> Lcf; lat. solvit leen: Tert Aug Prisc vg. El testimonio externo de esta variante es ambivalente, pues aunque con Tertuliano comienza pronto en latín, sin embargo el griego λύει puede sólo ser inferido por medio de variantes marginales en los Padres citados. Sin embargo, hay un motivo interno de peso para considerar λύει original. Frente a μή ὁμολογεῖ es la fórmula claramente más precisa, la cual reproduce exactamente lo que se quiere significar, es decir, la disolución de la persona de Jesucristo. ¡Esta es según la concepción de *1 Io* la obra del Anticristo! Frente a esta lectura el genérico μή ὁμολογεῖ puede ser comprendido como una armonización contextual. Cf. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 222, el cual menciona además como argumentos: 1) Gramaticalmente llama la atención el inusual μή junto al indicativo ὁμολογεῖ; 2) «Das Verschwinden von λύει in der späteren griechischen Textgeschichte lässt sich erklären, der umgekehrte Fall nicht». K. Wengst, *Der erste, zweite und dritte Brief des Johannes*, 171, indica finalmente que el nacimiento de esta variante en la lucha antignóstica del siglo II es improbable, «denn dort spielt dieses Wort überhaupt keine Rolle; es begegnet nur im Zusammenhang von Zitaten aus 1 Joh 4,3».

33. P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg 1961, 105.

34. Cf. Klauck, *Der erste Johannesbrief*, 233; Uebele, «Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen», 120; minimizan el significado de ἐν σαρκί todos los intérpretes que pretenden ver también aquí únicamente un trasfondo judío (así A. Wurm, *Irrlehrer*, 57; H. Thyen, *Johannesbriefe*, Tübingen 2005, 193; U. Wilckens, *Gegner*, 106, «wonach die Gegner die Gottessohnschaft Jesu im Sinne der Einheit Jesu mit Gott bestreiten, nicht aber die Inkarnation des Himmelswesens Christus in dem Menschen Jesus»).

La salvación de Dios apareció en la figura del hombre Jesús de Nazaret, el cual a la vez es Hijo de Dios y Mesías. ¿Qué habrían tenido que criticar judíos o (antiguos) judeocristianos en relación con la encarnación de Jesucristo? ¿Por qué insiste 1 Io tan vehementemente en los conceptos carne, agua y sangre (cf. 1 Io 5,6)?

En 1 Io 5,6 la fe en el Hijo de Dios se sigue desarrollando argumentativamente y a la vez es completada desde el punto de vista del contenido: (6) «Este ha venido por medio de agua y sangre: Jesucristo; no sólo en el agua, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es quien da testimonio de ello, pues el Espíritu es la Verdad». Jesucristo ha venido por medio de agua y de sangre, con lo que se alude al bautismo de Jesús y a la eucaristía instaurada en su muerte cruenta de la cruz. Dentro de la teología joánica ὕδωρ (agua) and αἷμα (sangre) eran ya, antes de que 1 Io y Io fueran escritos, conceptos establecidos por medio de la praxis ritual-litúrgica; y en ambos escritos se vinculan con un plan cristológico. El significado de bautismo y eucaristía para el pensamiento joánico resulta objetivamente de la confesión fundamental de la fe joánica: Dios se hizo hombre y está presente en Jesucristo. Bautismo y eucaristía otorgan a este pensamiento una expresión inmediata, pues están fundamentados en la vida y en la muerte del Jesús de Nazaret histórico y otorgan a la vez por medio del Resucitado en el marco de la comunidad los dones de la nueva creación (1 Io 2,27; 1 Io 3,9s.; Io 3,5) y de la vida eterna (1 Io 5,11s.; Io 6,51c-58). También dicha concepción era claramente discutida en la escuela joánica, pues se puede reconocer a partir del v. 6b un rechazo del significado salvífico de la pasión de Jesús y de la eucaristía unida a ella por parte de los falsos maestros. Si se subraya aquí que Jesucristo ha venido «no sólo en agua sola» (μόνον), «sino en el agua y en la sangre», se puede deducir de ello que los falsos maestros pudieron extraer probablemente un sentido soteriológico del bautismo de Jesús, pero no de su muerte real en la cruz<sup>35</sup>. Es manifiesto que dentro de la escuela joánica se le concedía al bautismo una gran importancia como lugar en el que se otorga el Espíritu a Jesús (Io 1,32-34) y a los creyentes (1 Io 2,27; 1 Io 3,24; 1 Io 4,1-3.13; Io 3,5). A partir de aquí fundamentaban los falsos maestros su pneumatismo, mientras que rechazaban la cruz y probablemente también la eucaristía. Con ello concuerdan las tradiciones según las cuales los docetas permanecían lejos de la eucaristía (Ignacio de Antioquía, *A los esmirnitas* 7,1) o sólo la celebraban con agua (*Hechos de Juan* 46.84-86.109s.; Epifanio, *Panarion* XLII,3,3). Según la lógica de los falsos maestros docetas, el Hijo de Dios podía muy bien estar espiritualmente dotado, pero no podía morir realmente ni justificar una praxis eucarística fundada en la sangre de Cristo. Frente a ello subraya 1 Io el significado salvífico de bautismo y eucaristía. Aunque en 1 Io 5,6 todavía no se habla explícitamente de los sacramentos, sin embargo la argumentación corre hacia el

35. Cf. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 258.

v. 7s., donde desde la perspectiva joánica el acontecimiento salvífico y su actualización no pueden ser separados, porque el agua y la sangre son los elementos de los sacramentos<sup>36</sup>.

#### 4. *El modelo cristológico de los docetas*

La vehemencia de la confrontación y el cisma en el interior de la comunidad (cf. *1 Io* 2,19) muestran claramente que los defensores de una interpretación doceta de la filiación divina de Jesucristo tenían mucho éxito en el interior de las comunidades joánicas<sup>37</sup>. Esto no sorprende, pues se entendían como intelectuales de pensamiento moderno, que interpretaban la nueva fe a la altura de los tiempos. El punto de partida cultural-histórico del docetismo y su trasfondo residen en presupuestos básicos del pensamiento platónico<sup>38</sup>, los cuales ejercían gran influencia por medio del medioplatonismo de los siglos I-II (Filón de Alejandría, Plutarco, Apuleyo, Máximo de Tiro)<sup>39</sup>. Puesto que lo que ha venido a ser debe ser explicado a partir de lo que no ha venido a ser, la comprensión platónica de la realidad está impregnada de la oposición εἶναι-δοκεῖν (cf. *Pl.*, *r.* II,361b.362a, etc.). El ser verdadero es el ser intelectual-ideal (οὐσία, ὄντως ὄν, ὃ ἔστιν ὄν), el mundo de las Ideas. Estas, como realidad verdadera, son el fundamento de todas las percepciones sensibles, mientras que el mundo de las percepciones (desde la perspectiva de los docetas el ser corporal de Jesús) está sometido al cambio, al engaño, al devenir, a la apariencia (δοκεῖν, δόκησις).

36. Frente a Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, 257s.; Bultmann, *Die Johannesbriefe*, 82s.; W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter*, Tübingen 1957, 147; Wengst, *Der erste, zweite und dritte Johannesbrief*, 207; G. Schunack, *Die Johannesbriefe*, Zürich 1982, 94; Klauck, *Der erste Johannesbrief*, 297s., los cuales refieren ὕδωρ y αἷμα (sólo) a los datos históricos del bautismo y de la muerte en cruz de Jesús. Una referencia a los sacramentos ven ya en el v. 6: Schnelle, *Antidoketische Christologie*, 81s.; Brown, *The Johannine Epistles*, 577s.; H.-J. Venetz, «Durch Wasser und Blut gekommen», en U. Luz y H. Weder (eds.), *Die Mitte des Neuen Testaments* (FS E. Schweizer), Göttingen 1981, 354; Strecker, *Die Johannesbriefe*, 273.

37. Sobre el docetismo se puede ver: N. Brox, «Doketismus» – eine Problemanzeige», *ZKG* 95 (1984) 301-314; J. G. Davies, «The Origins of Docetism», en *Studia Patristica*, VI, Berlin 1975, 13-35; P. Kinlaw, *The Christ is Jesus*, 69-108; Klauck, *Die Johannesbriefe*, 138-141; U. B. Müller, *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus*, Stuttgart 1990, 102-122; Schnelle, *Antidoketische Christologie*, 76-83; M. Slusser, «Docetism: A Historical Definition», *The Second Century* 1 (1981) 163-172; Strecker, *Die Johannesbriefe*, 131-139; K. W. Tröger, «Doketische Christologie in Nag-Hammadi-Texten», *Kairos* 19 (1977) 45-52; Uebele, «Viele Verführer sind in die Welt ausgegangen», 44-57; P. Weigandt, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts*, Heidelberg 1961; K. Wengst, *Häresie und Orthodoxie im Spiegel des ersten Johannesbriefes*, Gütersloh 1976, 15-61.

38. Acerca del pensamiento platónico y de su impresionante influencia histórica en la antigüedad, cf. sobre todo H. Dörrie y M. Baltes (eds.), *Der Platonismus in der Antike*, I-VII, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987-2008.

39. Para esta cuestión, cf. sobre todo W. Maas, *Die Unveränderlichkeit Gottes*, Paderborn 1974, 34-118 («Die Unveränderlichkeit Gottes in der griechischen Philosophie»).

Consecuentemente sólo Dios / los dioses son asignados al plano ideal, espiritual, del más allá, incorpóreo y a la vez único real: el mundo de las Ideas. La divinidad suprema es idéntica con la Idea suprema: el Bien («lo divino es lo bello, lo sabio, lo bueno y lo que es semejante a ello»: Pl., *Phdr.* 246d; cf. *r.* 379b)<sup>40</sup>. Dado que Dios es en toda perspectiva el Perfecto (cf. Pl., *r.* 381b), no puede cambiar y acercarse al hombre<sup>41</sup>, sino que debe permanecer junto a sí mismo: «Así pues, cambiar es también imposible para Dios» (Pl., *r.* 381c)<sup>42</sup>. Al contrario de lo que sucede con los dioses, que no pueden cambiar, rige para el mundo y el cielo: «Ha venido a ser; pues es visible y palpable y tiene un cuerpo» (Pl., *Ti.* 28b). A partir de este enfoque básico de asignar un *status* de realidad superior al mundo del más allá respecto al mundo de las apariencias resulta el dualismo platónico cuerpo-alma. Sócrates define la muerte expresamente como una separación del alma del cuerpo; una acción, que ya comienza en la vida, de modo «que uno separe el alma lo más posible del cuerpo y la acostumbre a replegarse del cuerpo desde todas las partes para sí y a contraerse; y tanto como sea posible a existir sola para sí en el presente y después, liberada del cuerpo como de ataduras» (Pl., *Phd.* 67c)<sup>43</sup>. El alma se parece a lo divino; el cuerpo, por el contrario, a lo mortal (cf. Pl., *Phd.* 80a)<sup>44</sup>. Mientras que «el alma es lo más parecido a lo divino, inmortal, racional, uniforme, indisoluble y que se comporta siempre de la misma manera e igual a sí misma, por el contrario el cuerpo es lo más parecido a lo humano y mortal e irracional y multiforme y disoluble y que nunca permanece de la misma manera ni igual a sí mismo» (Pl., *Phd.* 80ab). El alma se dirige tras la muerte y con ello tras la disolución del cuerpo a un lugar «que es noble, puro e invisible, a saber, al mundo verdadero de los espíritus, junto al Dios bueno y sabio, a donde, si Dios quiere, también mi alma tiene que ir al momento» (Pl., *Phd.* 80d). Esto resulta «si se separa pura y no arrastra nada del cuerpo consigo, porque ella con buena voluntad no tenía nada en común con él en vida, sino que le huyó y permaneció recogida en sí misma» (Pl., *Phd.* 80e). Esta oposición fundamental e irresoluble entre cuerpo y alma, en orquestaciones diversas y más allá de las fronteras de las diversas escuelas, dominó el pensamiento también en torno del cambio de era. Así constata Cicerón en relación con el arrebatamiento de Hércules y de Rómulo: «No sus cuerpos han sido elevados al cielo, pues

40. Acerca de la comprensión platónica de los dioses / de Dios, cf. M. Erler, *Platon. Die Philosophie der Antike* 2/2, Basel 2007, 464-473.

41. Cf. Erler, *Platon*, 472: «Ein wesentliches Kennzeichen platonischer Theologie ist die Ablehnung einer Nähe Gottes zu den Menschen. Göttliches ist unverfügbar und entzieht sich menschlicher Erkenntnis».

42. Cf. además *Ti.* 38a: «Pero a lo que se comporta constante e inmutable no le corresponde llegar a ser en el tiempo más joven o más anciano, venir a ser de nuevo en algún momento o ser ahora o venir a ser en el futuro y nada en absoluto de todo lo que el devenir implique para las cosas que se mueven en el ámbito de la percepción sensible».

43. Para la oposición esencial entre cuerpo y alma, cf. principalmente *Phd.* 64a-69e.

44. Acerca de la enseñanza platónica sobre el alma, cf. Erler, *Platon*, 375-390.

to que la naturaleza no soportaría que lo que está en tierra, permaneciera en otro sitio distinto de la tierra» (*rep.* 3,28). Séneca (4-65 d.C.) subraya que el cuerpo es depuesto en la muerte: «¿Cómo amas tú esta corporeidad como si ella fuera una parte de ti? Ella sólo te recubre; vendrá el día que te arrancará de ella y te liberará de la comunidad con el cuerpo asqueroso y maloliente» (*epist.* 102,27). La patria real del alma está situada en el más allá<sup>45</sup> y la existencia en el cuerpo es un existir en lo extraño<sup>46</sup>. También para Epicteto (*ca.* 55-135 d.C.) está claro que el cuerpo impide la libertad y por ello dice el comprensible grito de los discípulos del filósofo: «Epicteto, no soportamos más tiempo estar encadenados a este cuerpo, tener que darle comida y bebida, dejarle reposar, lavarlo, tener que conducirnos según esto y aquello. ¿No es todo ello indiferente? ¿No es la muerte para nosotros una liberación? ¿No estamos emparentados con Dios y procedemos de Él? Permítenos volver allí de donde procedimos. Queremos romper los lazos que nos encadenan aquí y nos estorban» (*diss.* I,9,12-14). Para Epicteto, *diss.* III,22,33, la muerte no ha de ser temida, pues: «¿sucede algo distinto al hecho de que el miserable cuerpo y el alma se separan uno del otro?». Plutarco (*ca.* 45-120), como representante influyente de la comprensión platónica de la realidad, subraya: «Pues una imagen del ser es el devenir en la materia; y una imitación de lo que es, lo que viene a ser» (*mor.* 373a). Por ello sobrevive sólo la imagen primordial que procede de los dioses: «Viene de allí y allí va de nuevo, no con el cuerpo, sino una vez que se ha soltado totalmente del cuerpo y se ha separado, ha llegado a ser totalmente íntegra y sin carne y pura»<sup>47</sup>. Para la comprensión de la realidad vale según Plutarco «que, siendo dos las entidades de que el mundo está formado, cuerpo y alma, Dios no ha engendrado el primero, sino que después de haberse ofrecido la materia, él le dio forma y la armonizó, uniendo y limitando con fronteras propias y formas lo infinito; el alma, sin embargo, dado que participa del intelecto, del raciocinio y del orden, no es sólo una obra de Dios, sino también una parte; y no ha surgido sólo por medio de él, sino también de él y a partir de él» (*mor.* 1001bc)<sup>48</sup>. Para Plutarco son Dios / los dioses la única realidad no sometida al tiempo y al devenir, están situados más

45. Cf. por ejemplo Sen., *epist.* 102,23-24, acerca del ser futuro: «Nos espera otra región, otra situación. Por ahora sólo podemos soportar el cielo desde la lejanía. Por eso, espera sin miedo aquella hora decisiva: no es la última para el alma, sino para el cuerpo» (= cf. G. Strecker y U. Schnelle (eds.), *Neuer Wettstein* II/1, Berlin 1996, 944s.).

46. Para esta cuestión, cf. Pl., *Phd.* 67cd.

47. Plu., *Rom.* 28; cf. también *mor.* 382e. Para Horus como hijo de Osiris e Isis vale: «Él no es puro y sin mezcla como el padre, el cual es en sí mismo el Logos, sin mezcla ni influjo externo, sino que está falseado por medio de la materia, por su carácter corporal» (*mor.* 373b).

48. Cf. también *mor.* 382f.383a: «Las almas humanas, que aquí entre nosotros están encerradas en cuerpos y sufrimientos, no tienen ninguna comunión con dios, excepto que ellas captan por medio del pensamiento con la ayuda de la filosofía una oscura visión. Pero cuando liberadas de sus lazos emigran al reino de lo amorfo, de lo invisible, de lo impasible y de lo puro, este dios es su guía y rey, como si estuvieran suspendidas de él, en contemplación insaciable y anhelando la belleza inefable e inexpressable para los hombres».

allá del movimiento, del devenir y del perecer: «¿Qué es, pues, el verdadero ente? Lo eterno, lo que no ha venido a ser, lo indestructible, sobre lo que ningún tiempo ocasiona un cambio... Pero Dios tiene el ser —hay que decir— y no existe en tiempo alguno, sino en la eternidad, inmóvil, atemporal, inmodificable, en vista de la cual no hay nada más antiguo o más joven, sino que ella es sólo una, y con su ahora, que es uno, tiene cumplido el para siempre; y sólo lo que existe en este sentido es verdaderamente ente, algo que no ha surgido, no existirá, no ha comenzado, no terminará» (*delph.* 19.20). Por eso los dioses no pueden tampoco ser mortales: «Así pues, resulta igualmente contra el sentido (común), que el hombre sea inmortal al igual que Dios sea mortal. O todavía mejor: no veo qué diferencia existe entonces entre Dios y el hombre, si Dios es también una esencia dotada de razón y pasajera»<sup>49</sup>.

En todos los sistemas filosófico-teológicos Dios es asignado al Ser verdadero, al Bien, al Logos, al Espíritu y categorialmente separado del mundo terreno, del cambio, del nacimiento y del devenir y con ello también de la corporalidad.

Así pues, el docetismo es una forma cristológica independiente, que se orienta en el ámbito religioso-filosófico desde el punto de vista platónico, de modo que el cuerpo (pasajero) no puede ser salvíficamente relevante, sino que sólo puede ser un estorbo para la salvación. Para el docetismo la encarnación salvíficamente relevante de una divinidad era tan inimaginable como la pasión de Dios *para otros*. En particular, miembros de la comunidad formados en la cultura griega se podrían haber abierto a esta (en un mundo tal) argumentación racional. Dado que tanto el docetismo como los posteriores sistemas gnósticos toman del platonismo sus fundamentos para la concepción del mundo / su comprensión de la realidad<sup>50</sup>, es lógico que concepciones docetas aparezcan reiteradas veces entre los gnósticos. Pero a la vez hay que decir que gnosis y docetismo no se identifican. Mientras en el docetismo se trata sólo de la relevancia salvífica de la manifestación corporal, terrena-histórica de Jesús, las características de los sistemas gnósticos son en general: 1) la trascendencia absoluta de Dios y del Revelador; 2) un dualismo protológico, que traslada la división entre el Bien y el Mal a un primerísimo inicio; y 3) especulaciones cosmológicas, las cuales distinguen entre mundos superiores e inferiores. Los dos últimos puntos faltan tanto en las cartas de Juan como en las cartas de Ignacio.

49. Plu., *De communibus notitiis adversus stoicos* 31, citado según H. Dörrie, M. Baltes y Chr. Pietsch, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Theologia Platonica*, 19. Cf. además Plu. *mor.* 1022ef, donde Plutarco define lo divino como lo indivisible y lo describe positivamente como «sencillo y que no puede sufrir» (τὸ γὰρ ἀπλοῦν καὶ ἀπαθές).

50. Para la gnosis, cf. B. Aland, *Was ist Gnosis?*, Tübingen 2009.

## 5. Conclusiones

Las dos cartas del presbítero reflejan los comienzos de la escuela joánica, de cuño judeocristiano; conflictos entre dirigentes concretos de la comunidad (presbítero / Diotrefes); y la aparición de una cristología doceta. Las cartas del presbítero no desarrollan ningún discurso realmente teológico, sino que se concentran en reivindicaciones de poder y en acciones simbólicas, permanecen en su argumentación teológica más bien rudimentarias y no elaboran realmente el conflicto cristológico inicial. Frente a ello testimonian *1 Io* y sobre todo *Io* un nuevo estadio de construcción teológica joánica<sup>51</sup>.

Al menos los falsos maestros que un tiempo pertenecieron a la comunidad (cf. *1 Io* 2,19) podrían haber dispuesto de una conciencia de élite, pues su cristología doceta basada en una imagen platónica del mundo permite deducir círculos de cuño intelectual, los cuales se sentían posiblemente superiores al resto de la comunidad.

¿Por qué se escribió el cuarto evangelio<sup>52</sup>? *¡Porque el permanente debate cristológico en la escuela joánica pedía un evangelio propio!* Cómo hay que entender la divinidad y humanidad de Jesucristo, cómo se relacionan mutuamente y dónde se manifiestan: de todo ello no daban ni el evangelio de Marcos ni el de Lucas una respuesta suficiente<sup>53</sup>.

La aparición de la cristología en el evangelio de Juan es ocasionada en primer lugar por el género empleado, pero tiene además otro motivo: el evangelista Juan intenta definir globalmente en su evangelio, en la narración o por medio de la narración, la esencia del Hijo de Dios Jesu-

51. Los conflictos de las cartas son retomados y retrabajados. Cf. E. E. Popkes, «Die Polemik um die Christologie im Ersten Johannesbrief und ihr Verhältnis zu den polemischen Zügen des Johannesevangeliums», en O. Wischmeyer y L. Scornaienchi (eds.), *Polemik in der frühchristlichen Literatur*, Berlin 2011, 331-355.

52. Cuatro respuestas (que en parte se superponen entre sí) son discutidas en la investigación: 1) La Ergänzungshypothese, según la cual el evangelio de Juan ha de ser leído como *complemento* (*Ergänzung*) de los sinópticos (Clemente de Alejandría según Eusebio de Cesarea, *h. e.* VI,14,7: «Juan, por último, sabedor de que la naturaleza humana [τῷ σωματικῷ] estaba ya expuesta en los evangelios, estimulado por sus discípulos e inspirado por el soplo divino del espíritu, compuso un evangelio espiritual [πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον]»; una variante muy influyente de esta tesis procede de H. Windisch, *Johannes und die Synoptiker*, Leipzig 1926, quien comprende de Juan como el evangelio absoluto, el cual se situó en el lugar de los sinópticos. 2) El evangelio de Juan como *escrito misionero* (*Missionsschrift*) para Israel (K. Bornhäuser, *Das Johannesevangelium. Eine Missionsschrift für Israel*, Gütersloh 1928, 138.158-167). 3) El evangelio de Juan como evangelio *perfecto* (así por ejemplo C. K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, Göttingen 1990, 153s.). 4) El evangelio de Juan como una «estrategia de la fe» (*«Strategie des Glaubens»*), que busca superar la incredencia del mundo (así en la discusión reciente J. Zumstein, «Das Johannesevangelium. Eine Strategie des Glaubens», en Íd., *Kreative Erinnerung*, Zürich 2004, 31-45; J. Beutler, «Faith and Confession. The Purpose of John», en V. J. Painter, R. A. Culpepper y F. F. Segovia (eds.), *Word, Theology and Community in John* [FS R. Kysar], St. Louis 2002, 19-31).

53. Cf. para esta cuestión U. Schnelle, «Johannes und die Synoptiker», en F. van Segbroeck *et al.* (eds.), *The Four Gospels* (FS F. Neirynck), Leuven 1992, 1799-1814. Documentan el estado actual del debate M. Labahn y M. Lang, «Johannes und die Synoptiker», en J. Frey y U. Schnelle (eds.), *Kontexte des Johannesevangeliums*, Tübingen 2004, 443-515.

cristo en grandeza y abajamiento. El extraordinario subrayado de la soberanía y divinidad de Jesús en relación con los sinópticos muestra que Juan se ha esforzado en recoger una reivindicación fundamental de los maestros docetas también compartida por muchos de los miembros de su comunidad y por él mismo; sin embargo, se ha esforzado a la vez por delimitarla y precizarla desde la perspectiva de la encarnación y de la teología de la cruz. La soberanía / divinidad de Jesús se muestra en su estar primerísimo junto a Dios y en su mediación creacional (*Io* 1,1-5), en su *Doxa* permanente también tras su encarnación (cf. *Io* 1,14b; *Io* 2,11; *Io* 11,4.40), en su dominio sobre los elementos y sobre la vida y la muerte en sus extraordinarios y verificables milagros hasta llegar a la resurrección de Lázaro (cf. *Io* 2,1-11; *Io* 4,46-54; *Io* 5,1-9; *Io* 6,1-21; *Io* 9,1-41; *Io* 11,1-44), en su maravilloso conocer anticipado (cf. *Io* 1,42.48s.; *Io* 4,29; *Io* 5,5s.; *Io* 6,6; *Io* 11,11; *Io* 18,4 y otros), en las palabras Yo-soy (cf. *Io* 6,35a; *Io* 8,12; *Io* 10,7.11; *Io* 11,25; *Io* 14,6; *Io* 15,1) y en su aparición soberana en la pasión (cf. *Io* 18,1-11.33-38; *Io* 19,5.25-27.28-30). Consecuentemente la confesión de Tomás es a la vez *la* confesión de la comunidad: «Señor mío y Dios mío» (*Io* 20,28).

Al mismo tiempo el rasgo básico de la encarnación en la teología joánica (*Io* 1,14a) y las numerosas declaraciones en relación con la teología de la cruz en la composición del evangelio impiden una interpretación unilateral y teológicamente deficitaria de la persona de Jesucristo<sup>54</sup>. También en Juan aparece desde el principio el obrar de Jesús en el mundo bajo la perspectiva de la cruz (cf. *Io* 1,29.36). Compositivamente la purificación del templo al inicio del ministerio público de Jesús (*Io* 2,14-22) subraya con fuerza el significado salvífico de la cruz y de la resurrección<sup>55</sup>. Alusiones a la pasión recorren todo el evangelio (cf. *Io* 2,1.4c; *Io* 10,11.15.17; *Io* 11,13; *Io* 12,16.32s.; *Io* 13,1-3.7.37; *Io* 15,13; *Io* 17,19; *Io* 18,32), para hacer patente que el Encarnado no es sino el Crucificado. Encarnación y cruz son de igual modo movimientos del amor hacia abajo, al igual que el lavatorio de los pies (*Io* 13,1-20), en el que Jesús introduce a los suyos en la nueva existencia del amor fraterno, en tanto que él lo vive y lo hace posible por medio de su muerte de cruz. También en el evangelio de Juan la revelación alcanza su meta en la cruz. Aquí cumple el Hijo la voluntad del Padre (cf. *Io* 13,1.32; *Io* 14,31; *Io* 17,5; *Io* 19,11a y otros), se cumple la Escritura (*Io* 19,28); y dice el Cristo encarnado «todo está cumplido» (*Io* 19,30). Lo que le importa a Juan

54. Acerca de la teología joánica de la cruz, cf. K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München <sup>4</sup>1992, 199-219; H. Kohler, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium*, Zürich 1987; Th. Knöppler, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums*, Neukirchen 1994; J. Frey, «Die "theologia crucifixi" des Johannesevangeliums», en A. Dettwiler y J. Zumstein (eds.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament*, Tübingen 2002, 169-238; Schnelle, *Theologie*, 654-664.

55. Cf. para este punto U. Schnelle, «Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums», NTS 42 (1996) 359-373.

es la identidad entre el Preexistente y Encarnado y el Crucificado y Exaltado, como la perícopa de Tomás (*Io* 20,24-29) atestigua de modo muy palpable. El que ha muerto lleno de desprecio en la cruz fue elevado por Dios y es la Palabra viviente de Dios. La exaltación del Hijo está vinculada en Juan a la cruz (cf. *Io* 12,27-33), la cruz es lugar permanente de salvación. La discusión sobre el *status* de Jesucristo como Hijo de Dios está ya al inicio de la construcción de la teología joánica (*2 Io*), culmina en *1 Io* y es llevada en el evangelio de Juan a una solución, en tanto que la divinidad de Jesús, su humanidad y su pasión en la cruz son vinculadas mutuamente de modo consciente y no son excluidas unas contra otras.