
ARTIGOS

Melquisedec y la cristología del Evangelio de Juan

César Carbullanca Núñez*

Resumen

El artículo toma como punto de partida el planteamiento de J. Ashton, quien sostiene la recontextualización del Evangelio de Juan en suelo judío en vista de una mejor comprensión de su mensaje. Después de evaluar el planteamiento de Ashton, el texto pretende avanzar y afianzar la anterior postura entregando nuevos datos al planteamiento de Ashton, para lo cual presenta la figura de Melquisedec y otros personajes que cumplen el papel de emisarios en la literatura de Qumrán. Posteriormente se exponen los puntos de contacto entre el evangelio y el texto de 11QMelq centrándose en las figuras de Melquisedec y del profeta escatológico. Discútense y se colocan de relieve los contactos encontrados, sosteniendo que sobre este trasfondo literario existe un adecuado horizonte de comprensión de las categorías cristológicas existentes en el evangelio de Juan.

Palabras claves: Evangelio de Juan; Melquisedec; Qumrán; Cristología; John Ashton; Emisarios divinos.

Melquisedec e a cristologia do Evangelho de João

Resumo

O artigo toma como ponto de partida a opinião de J. Ashton, que defende a recontextualização do Evangelho de João em solo judaico em vista de uma melhor compreensão da sua mensagem. Depois de avaliar a apresentação de Ashton, o texto pretende ampliar e assegurar a posição anterior, trazendo novos dados em apoio à opinião de Ashton, ao apresentar a figura de Melquisedec e outras personagens que cumprem o papel de emissários na literatura de Qumran. Em seguida, se expõem os pontos de contacto entre o evangelho e o texto de 11Q Melq, centrando-se nas figuras de Melquisedec e do profeta escatológico. Discutem-se e se colocam de realce os contactos encontrados, defendendo que sobre este pano de fundo literário existe um adequado horizonte de compreensão das categorias cristológicas existentes no evangelho de João.

Palavras-chave: Evangelho de João; Melquisedec; Qumran; Cristologia; John Ashton; Emissários divinos.

* César Carbullanca Núñez es doctor por la Universidad Comillas (Madrid, España) y profesor de la Universidad Católica del Maule (Talca, Chile).E-mail: carbullanca@yahoo.com.

Melquizedek and the christology of John's Gospel

Abstract

This article takes as its point of departure the account given by J. Ashton, who defends the re-contextualization of John's Gospel on Jewish soil with an eye to a better understanding of its message. After evaluating Ashton's presentation, the text aims to advance and support the earlier position by adding new information to Ashton's account, to which end he presents the figure of Melquizedek and other personages which fulfill the role of emissaries in Qumran literature. Later on the article expounds the points of contact between the gospel and 11 Q Melq, concentrating on the figures of Melquizedek and the eschatological prophet. It discusses and showcases the contacts discovered, defending the view that with regard to this literary background there exists an adequate horizon for understanding the christological categories present in John's Gospel.

Keywords: Gospel of John; Melquisedek; Qumran; Christology; John Ashton; Divine emissaries.

El estudio de la cristología del cuarto evangelio depende en alguna medida de la concepción que tengamos del judaísmo tardío. Pero este presupuesto ha cambiado enormemente en los actuales estudios neotestamentarios. Se ha pasado de indicar la existencia de "fuentes" y de un "trasfondo" a hablar de "corrientes". Además hay un abandono de conceptos como "judaísmo genuino" (Conzelmann; Lindemann, 1997, p. 371-372) y se reconoce la existencia de diversas corrientes dentro de lo que se considera como judaísmo (Russell, 1964, p. 308). Con los nuevos descubrimientos arqueológicos de Qumrán, se ha aceptado la existencia de diversas corrientes heterodoxas existentes durante el primer siglo de la era cristiana.

Introducción

Este artículo tiene como objetivo avanzar en la línea de la hipótesis de Ashton aportando nuevos elementos a su reflexión. Estos nuevos elementos consistirán en desarrollar las figuras de Melquisedec y del profeta escatológico como emisarios divinos en los textos de Qumrán, con el objeto de mostrar que existe una correspondencia temática entre estas figuras y la cristología del profeta escatológico en el cuarto evangelio. Para conseguir esto el artículo se estructura en tres partes: la primera desarrolla el planteamiento cristológico que J. Ashton¹ realiza en su comentario al Evangelio de Juan. En segundo lugar, expone el documento 11QMelq y otros textos de la literatura de Qumrán que acreditan la figura de emisarios divinos. Finalmente realiza una

¹ Cf. Ashton (1991); Staley (2000, p. 1-3); Painter (1993, p. 50-51). Painter todavía reduce esta influencia a tres puntos: antitesis espacial entre arriba/abajo; tensión temporal entre esta era y la que viene; el conflicto ético entre bondad y maldad, Dios y el mal etc.

reflexión crítica de estos materiales con algunos elementos cristológicos presentes en el Evangelio de Juan.

El trasfondo de la cristología del enviado divino en Juan

El comentario de J. Ashton al cuarto evangelio propone un sugerente aporte cristológico. Según el autor, la cristología del cuarto evangelio estaría basada en la adopción de un modelo mesiánico del enviado divino tal como lo encontramos en algunos grupos judíos heterodoxos. El planteamiento de Ashton no es nuevo, él se suma a una serie de investigadores que han buscado reconfigurar el suelo originario del cuarto evangelio sobre tradiciones cercanas al judaísmo.

En el año 1925 R. Bultmann (1959, p. 38ss) sostuvo como origen de la cristología del cuarto evangelio el mito gnóstico del redentor. Todavía en 1941 aparece su comentario al Evangelio de Juan donde mantiene la misma postura. Todavía cercano a Bultmann, E. Käsemann (1957) pensaba que el origen del cuarto evangelio había que buscarlo en círculos de entusiastas helénicos². Un nuevo acercamiento lo encontramos a partir del descubrimiento y estudio de los rollos del Mar Muerto en 1947. Así por ejemplo W. Kümmel (1987, p. 273) señala que “el lenguaje sobre el Hijo y sobre el emisario realmente adquiere un significado central”, para comprender la cristología joánica, y lo sitúa en terreno judío, más específicamente al ámbito de la gnosis (Kümmel, 1987, p. 265, 273). Con éste nuevo matiz “gnosis judía” ha sido posible conocer que categorías que antes se consideraban del siglo II d. C. ya aparecen en esta secta judía del siglo I a. C. Posterior a los descubrimientos de los rollos del Mar Muerto, algunos autores han variado el planteamiento del lugar histórico-religioso. Así por ejemplo G. Bornkamm (1983, p. 256) señala que “hay que atreverse a determinar con más precisión todavía el fondo religioso-histórico del cuarto”, criticando la postura de Käsemann, y sostiene que no basta el recurso a un “entusiasmo helenístico”. Para Bornkamm hay que buscar las categorías del cuarto evangelio en “la escatología del judaísmo posterior”. Otro autor de renombre, Ph. Vielhauer (1981, p. 464/5) postula como origen del evangelio un “judaísmo sincretista”³; y otros como R. Brown habla de “los orígenes entre judíos heterodoxos, gentiles y gnósticos”⁴; B. Lindars (2000, p. 77) señala “que el

² Cf. Käsemann (1968, p. 24); Käsemann (1970, p. 155-180); Meeks (1972, p. 44-72). Éste último desarrolla el tema de arriba/abajo en el Evangelio de Juan: “In one sense what is happening in the Johannine dialogues is the combination of familiar patterns from Jewish tradition—above all the picture of the apostolic prophet, that of the heavenly Wisdom that seeks a home among men only to be rejected, and perhaps, that of the angel who beats Yahweh’s name”.

³ Cf. también Roloff (1968-1969, p. 150).

⁴ Cf. también Brown (1991, p. 28).

evangelio está más centralmente basado en el pensamiento judío ha llegado a ser claro a partir de la evidencia de los rollos del Mar Muerto”⁵.

Esta recontextualización del trasfondo religioso del cuarto evangelio ha tenido un éxito relativo⁶. Este esfuerzo ha dependido en parte del conocimiento que se tenga de estas fuentes⁷. Los intentos de establecer contacto con la literatura de Qumrán han ido desde su terminología, con el uso de terminados conceptos como tinieblas-luz, verdad-mentira, amar-odiar. En otros casos, G. Bornkamm (1983) y O. Betz (1963) han realizado un interesante paralelo del tema de los emisarios divinos con el envío de paráclito, el que muy probablemente se puede relacionar con los enviados divinos según lo comprendieron los grupos heterodoxos judíos.

El planteamiento de Ashton

Ashton piensa que es necesario avanzar hacia una nueva síntesis en los estudios joánicos⁸. Por consiguiente, si la premisa desde la cual había partido Bultmann fue la posición del evangelio en el primitivo cristianismo, para Ashton (1991, p. 124) es más bien ¿cuál es la posición del evangelio en la historia del judaísmo? El autor sostiene que la respuesta que se dé a la cuestión del horizonte desde el cual fue formulada la cristología del cuarto evangelio modifica proporcionalmente la imagen que se tenga del evangelio y de la cristología en particular.

Por tanto, en esta perspectiva de situar el evangelio en el contexto del judaísmo heterodoxo, J. Ashton (1991, p. 128) comienza ubicando el lugar del evangelio en una tradición heterodoxa del judaísmo. Más en concreto, él piensa que el autor del cuarto evangelio ha sido probablemente un esenio (p. 205). Y por consiguiente quiere reconstruir ese mundo religioso, igualmente judío, a partir de los así llamados escritos apócrifos, seudepigráficos y de Qumrán. Por el contrario, el autor deja en claro que la idea de un “judaísmo normal” (p. 129) ha sido derivada del judaísmo rabínico posterior y es actualmente inaplicable al periodo del segundo templo durante el cual la perspectiva de estos debió parecer

⁵ Cf. también Käsemann (1968, p. 271).

⁶ Cf. Charlesworth (1972); Schnackenburg (1980, p. 69-71), quien subraya que, en el estudio acerca del grado de vinculación del Evangelio de Juan con las diversas corrientes pertenecientes al judaísmo heterodoxo, “ninguna de estas cuestiones está todavía madura”; Piñero (1999, p. 300-310); y Maier y Schubert (1982, p. 1-133), quienes señalan como conclusión que “en la literatura joánica existe una discusión con la doctrina esenia”.

⁷ Cf. Conzelmann y Lindemann (1977, p. 371-372) – Conzelmann niega que en Qumrán se conozca un descenso y subida del revelador una figura de salvador y dice: “Juan presupone sólo una gnosis en *statu nascendi*”; y también Lindars (2000, p. 65).

⁸ Cf. Ashton (1991, p. 100).

como no-ortodoxa (p. 129). A juicio de Ashton esta imagen de judaísmo es la que probablemente “es rechazada por el evangelista” (p. 128).

Sostiene el autor que en el Evangelio de Juan hay numerosos pasajes en los cuales Jesús pretende un estatuto divino del enviado. De manera especial esta característica se aprecia en pasajes en donde hay un fuerte antagonismo y polémica con las autoridades de la sinagoga judía. Éstas expresiones corren paralelas al conflicto que se produce con la sinagoga y las autoridades “judías”. Este conflicto va desde los insultos contra Jesús hasta la excomunión y el martirio de miembros de la comunidad joánica. A raíz de esta relación entre estatuto divino del emisario y antagonismo con el judaísmo de la sinagoga, el autor se detiene en el estudio de Jn 8,58-59; 10,34-36.

El texto de Jn 8,58-59

Una de estas polémicas la encontramos en 8,58-59, en la declaración acerca del “Jesús les dijo: “De cierto, de cierto os digo: antes que Abraham fuera, yo soy”. Las formulaciones del nombre divino en el cuarto evangelio son conocidas. El autor sigue la reflexión de Odeberg (1929)⁹, quien considera ἐγὼ εἰμι más que proceder de que אֲנִי הוּא viene de la expresión אֲנִי הוּא אֱלֹהִים es decir expresa una especulación exegética del texto de Ex 3,14¹⁰. Odeberg cita como paralelo la enigmática figura de Metatrón de quien es dicho “él me llama el pequeño Yahvéh” (ver 3En 12,5). Como la cuestión que pretende indicar Ashton es que el nombre inefable de Dios es entregado a un emisario divino y que este nombre es traducido como ἐγὼ εἰμι, da como ejemplo el texto del *Apocalipsis de Abraham*¹¹ (ApAbraham) aproximadamente contemporáneo del cuarto evangelio. De este último texto señala los siguientes elementos:

- a) Dice “yo soy él” (ver ApAbraham 8,3);
- b) Frases como “yo soy tu protector”;
- c) El nombre de Dios “Yaoel” parece ser la fusión de dos nombres divinos Yahvéh y Él. Yaoel significa Yahvéh es Dios. Yaoel es el ángel más

⁹ Para una reflexión acerca del nombre en el AT ver: Von Rad (1982, p. 234-242); señala el autor: “El hombre apela al nombre divino en presencia de Yahvéh”, y añade “...la doble denominación fue desde antiguo ocasión de muchas especulaciones teológicas. Ciertamente, el nombre de Yahvéh era la quinta esencia de la revelación salvífica, pero como Israel aplica también a este Yahvéh el nombre de אֱלֹהִים (elohim) resulta imposible atribuir un significado teológico a todos los usos del nombre propio o del apelativo.” [la cursiva es nuestra]; Zimmermann (1969, p. 56-59, especialmente p. 64-65); Braumann (1929, p. 739-740).

¹⁰ Cf. Ashton (1991, p. 142); una opinión contraria en Barret (2003, p. 533); Schnackenburg (1979, p. 300).

¹¹ Cf. Sacchi (1999, p. 61-108).

grande, más potente según la ideología del *Apocalipsis de Abraham*. La fuerza de este ángel deriva del hecho de tener el propio nombre del mismo Dios, naturalmente por voluntad de Dios¹². “Yaoel es el ángel que representa a Dios en la tierra, que está por sobre el mismo Miguel”¹³. Dice el texto: “Yaoel, el que tiene mi propio nombre” (ApAbraham 10,3);

d) Yaoel es un “ángel con “aspecto humano” (ApAbraham 10,4; Dn 7, 13). Bendice a Abraham en el nombre de Dios. Se presenta como “yo soy Yaoel” (ApAbraham 10,8). En el capítulo 10 presenta las diversas funciones reservadas en otros textos a diferentes personajes mesiánicos, como instruir, bendecir a los elegidos, atar a Leviatán; “por tu causa yo he indicado el camino de la tierra” (Ex 23,20).

Como resumen señala Ashton (1991, p. 143) que “el rol de Yaoel posee cercanas semejanzas al de Jesús”, presentando cinco aspectos ya mencionados:

- a) Jesús se proclama como enviado por Dios;
- b) Participa en la autoridad de su nombre (Jn 5,43; 10,25);
- c) Dios regala su nombre (Jn 17,11);
- d) Y él lo ha manifestado (Jn 17,1);
- e) Y dado a conocer a sus discípulos (Jn 17,26);
- f) Él introduce a ellos en las cosas celestiales;
- g) Protege y guía lo mismo que Yaoel.

Ashton (1991, p. 144) saca la conclusión que “el cuarto evangelista fue influenciado por la idea de un ‘revelador’, enviado por Dios y dotado con autoridad por su nombre”. En toda esta reflexión es importante apreciar que Ashton no sostiene que el emisario sea de origen divino, sino que está ‘dotado’ con poderes, ya que en él habita el nombre de Dios. Hay una relación jurídica no sacramental entre el enviado y el que envía: Dios delega sus poderes por su autoridad en el emisario.

A continuación Ashton, señala dos textos más: el primero tomado del Talmud babilónico TBab Sanedrín 38b y el segundo, de la tradición apocalíptica 3En 12,5. El primero relata una disputa de un “Minim” (hereje) y R. idi en torno del pasaje de Ex 24,1. En donde se señala la orden de Yahvéh: “Dijo a Moisés: Sube ante Yahvé” y no “sube ante mí”. El “Minim” subraya que se refiere a Metatrón citando el texto de Ex 23,21. Según este relato, el nombre de Metatrón fue asociado con la interpretación del pasaje de Ex 23, 21, en donde se habla del ángel que porta el nombre de Yahvéh. Ashton señala que este tipo de interpretación puede estar detrás del pasaje de Jn 17,11s – “guárdalos por tu nombre, para que sean una cosa, como también

¹² Cf. Sacchi (1999, nota 2 a pie de página).

¹³ Cf. Sacchi (1999, nota 3 a pie de página).

nosotros. Cuando estaba con ellos en el mundo, yo los guardaba en tu nombre”. El segundo texto, 3 En 12,5 señala la persistencia de una extraña tradición “de acuerdo a la cual el nombre de Yahvéh fue otorgado sobre un ser angelical identificado con Metatrón que significa ‘Yahvéh pequeño’, enviado por Dios a revelar misterios ocultos a la humanidad o por lo menos a ciertas almas elegidas” (Ashton, 1991, p. 145). De todos estos argumentos, concluye J. Ashton que es más fácil explicar Jn 8,58 si consideramos a la luz de Ex 3,14 o de Dt 32,39 que Jesús pretendió para sí mismo el nombre de Yahvéh¹⁴.

El texto de Jn 10, 34-36

Otro texto polémico que Ashton analiza es Jn 10,34-36: “Jesús les respondió: – ¿No está escrito en vuestra Ley: “Yo dije, dioses sois”? (v. 35). Llamó dioses a aquellos a quienes vino la palabra de Dios (y la Escritura no puede ser quebrantada): – “¿al que el Padre santificó y envió al mundo, vosotros decís: “Tú blasfemas”, porque dije: “Hijo de Dios soy?” (v. 36). En este caso la conflictividad entre los “judíos” y Jesús se presenta en la expresión “dioses sois”. En este contexto el evangelio cita el salmo 82. Según el autor la cita del salmo indica tres posibles interpretaciones: jueces injustos; Israel; ángeles.

Ashton sigue la argumentación dada por J. Emerton (1960). Éste apuntó que, en la versión de la Peshitta del salmo 82,1.6, *elohim* está referido a “ángeles”. En otro artículo Emerton vuelve con posterior evidencia desde la peshitta y un número de targumim que **אלהים** es algunas veces traducido por “ángeles” o “hijos de ángeles”. También añade que los ángeles son llamados “אלים” en algunos documentos de Qumrán. Por tanto lo que pretende señalar el texto (Jn 10,35), aplicando la regla de hermenéutica rabínica que, si “los que han recibido la palabra de Dios son dioses” θεοὺς πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο con mayor razón aquel que es la palabra de Dios, el hijo de Dios **אני בן אלהים** / υἱὸς Θεοῦ εἶμι.

Para Ashton esta es otra prueba de la existencia de un discurso religioso alternativo al estricto monoteísmo que son los adversarios de Jesús. Refleja además que el cuarto evangelio es fiel a su herencia judía continuando con la distinción entre Dios y los hombres, pero también ve a Jesús tanto como hombre cuanto como Dios.

Resumen de la reflexión de Ashton

En relación a la cristología en el cuarto evangelio hay numerosos pasajes en que Jesús pretende un estatuto divino. Por tanto no es extraño que el evangelio pretenda confirmar a sus lectores en su postura contra un judaísmo

¹⁴ Ibidem.

normativo. El aporte de Ashton es muy interesante y desarrolla diversas claves afines a los grupos críticos o heterodoxos. Con este mismo fin, en el capítulo décimo el autor añade información adicional para demostrar la pertenencia del cuarto evangelio al suelo judío.

Consideramos que en el terreno netamente cristológico existe una debilidad en su argumentación. Ashton señala en primer lugar en que estos textos judíos en los que se fundamenta pertenecen al ámbito apocalíptico (ApAbraham, 3 En) y al rabínico (Talmud Babilónico Sanedrín), pero no necesariamente al ámbito esenio, si bien es cierto que existen relaciones innegables que los vinculan. Por tanto no prueba la existencia de estos modelos de emisarios en el ámbito esenio. Aún más podemos decir que el desconocimiento de la literatura de Qumrán lo lleva a una posición un tanto dudosa en relación al estatuto divino del emisario. Señala por ejemplo: “Ninguno de los profetas se pensó ser ninguna otra cosa que un ser humano investido con especial autoridad desde lo alto”; y luego: “pero la tradición ortodoxa por lo menos no vio al profeta en ningún sentido como divino” (Ashton, 1991, p. 310). La pregunta es sobre “ortodoxa”. Está claro que el judaísmo ortodoxo, entiéndase rabínico, no aceptaba un estatuto divino de los profetas, aún más los mismos evangelios sostenían esta polémica (Mc 11,30). El autor prosigue:

Nosotros debemos recordar que en el mismo cuarto evangelio Juan el Bautista también fue enviado por Dios (1,6; 3,28), de quien él podía hablar como “el que me ha enviado”. Y por consiguiente, si nunca hubo ninguna cuestión de que su verdadero hogar estuviera en los cielos, nosotros debemos concluir que no hay una necesaria conexión, incluso para el cuarto evangelio, entre la idea de una misión celestial o mandato y la idea de ser “de Dios” en el sentido fuerte de la palabra, incluso aunque las dos ideas son usualmente conectadas en la práctica en la auto revelación de Jesús (Ashton, 1991, p. 310).

En los siguientes apartados pretendemos aportar nuevos elementos que prueban la vinculación de la cristología joánica a corrientes marginales o heterodoxas judías e iluminar algunos de los puntos débiles en la reflexión de Ashton.

Melquisedec y otros emisarios divinos en Qumrán

Estos datos entregados por J. Ashton no sólo reciben una confirmación en los textos de Qumrán, sino que además podemos decir son profundizados con aspectos fundamentales para comprender la figura del mesianismo neotestamentario y joánico. En Qumrán encontramos la reflexión acerca de emisarios divinos como ángeles o profetas como Moisés, Elías, Melquisedec,

Enoch, quienes desarrollan funciones mesiánicas y que protagonizan los eventos escatológicos.

En los siguientes apartados vamos a desarrollar el rol de los ángeles en el judaísmo tardío y el de Melquisedec en Qumrán y su posible relación con la cristología del enviado en el Evangelio de Juan. Si J. Ashton ha establecido una vinculación mediante la reflexión del nombre de Dios aplicado a Jesús, nosotros iremos en otra dirección. A partir del análisis de los textos encontrados en Qumrán, desarrollaremos los contenidos presentes en el Evangelio de Juan que tienen relación con aquellos relatos esenios, realizando una reflexión crítica de estos aspectos comunes y divergentes.

La reflexión acerca de los ángeles

Durante este período, la literatura apocalíptica desarrolla su reflexión acerca de los ángeles en relación a la función escatológica que cumplen en el plan de Dios, es decir, su rol está referido a la realización del juicio de Dios en los últimos días. Por ejemplo, vemos que en TLeví V, 6 el “ángel de Persia” y “el ángel del pueblo de Israel” son ángeles que tienen como misión velar por el destino de los pueblos.

Algunos de ellos, Miguel (מיכאל) Dn 10.13.20; 12,1 y Gabriel (גבריאל) son llamados “ir”, “vigilantes” que dirigen al pueblo de los santos y están al frente del pueblo en la batalla escatológica. El término arameo es עיר “vigilante”, el que sirve para designar a los arcángeles Uriel, Raphael, Miguel y Gabriel, ángeles que portan el nombre de Dios y que llevan a cabo los planes divinos (1En 20,1-8; 82, 10; 4Q532 fr. 2,7; Dn 12,1; AscMoisés 10,2). Estos ángeles, “los vigilantes”, cumplen la misión de realizar los planes de Dios en la historia humana y de manera particular en los últimos días. Miguel tiene las llaves del reino de los cielos (3Bar11,1). La versión de Theodosion (Q) Dn 4,13.17.23 habla de un “ir”, un ángel o vigilante que interpreta los sueños y revela el sentido de la historia¹⁵. Y también en Q’Dn 4,17 este “vigilante” es el que hace efectivo el decreto dado en los cielos, de suerte que Nabucodonosor es reducido de su condición de rey a la de bestia.

Pero también aparece otra reflexión que aunque menor está claramente atestiguada en que algunos personajes misteriosos como Enoch, Elías, el Hijo del hombre y Melquisedec llevan a cabo el juicio de Dios sobre su pueblo. En consonancia con lo anterior, diversos textos – como: Zac 14; 1En 90,19; En 100; 11Melq; Mal 3,24, CD-B col. XIX, 7-10; Mc 9,13 – muestran la creencia que el juicio final está precedido por el envío de ángeles ó profetas de parte de Dios, tanto para realizar una catástrofe que inaugura el eschaton o para

¹⁵ Cf. Davidson, (1992, p. 38) e una completa lista de textos en Milik (1970, p.387).

salvar a los elegidos¹⁶. Este tipo de escatología, en la cual el juicio final es inaugurado no por Dios en persona sino por un emisario investido con autoridad, explica también que patriarcas y héroes del pasado como Enoch, Melquisedec, Moisés y Elías realizan funciones escatológicas. Ellos son considerados como emisarios divinos enviados por Dios para desencadenar la etapa escatológica.

Melquisedec en Qumrán

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. Es posible que algunos de estos documentos tengan otra procedencia.

La exégesis esenia buscó en las antiguas figuras del pasado como Enoch, Sem, Noé y Melquisedec descubrir mensajes divinos. Melquisedec de manera particular fue objeto de especulación por grupos ligados a la apocalíptica judía, samaritana y cristiana. Estos grupos tenían diversas características comunes: la creencia en el profeta de los últimos tiempos, una actitud anti-templo y la convicción de estar viviendo los últimos días (Scobie, 1972-1973, p. 412).

El *pesher* de 11QMelquisedec

La literatura exegética de Qumrán está representada principalmente por los *pesharim*¹⁷. Dentro de este tipo de literatura se encuentra el *pesher* de Melquisedec. Éste es un *pesher* temático¹⁸, que asocia e interpreta varios textos fundamentales: Lv 25,13 y Dt 15, 2; Sl 82,1-2; Dn 9,23; Is 52,7 y 61,1s. El género *pesher* 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. Ellas no pretenden “colorear” o ilustrar los acontecimientos, sino que ellas son una clave hermenéutica para comprender los últimos días que la comunidad cree vivir. Por consiguiente, para visualizar lo que la comunidad comprendió al escuchar estos textos, es fundamental atender a la intertextualidad y el efecto pragmático que se produce en el texto.

¹⁶ Cf.: Sacchi (2003, p. 59-79), quien dice, en relación a la Epístola de Enoch (En 91-104), “che il Grande Giudizio non sarà fatto da Dio direttamente, ma dagli angeli Vigilanti: è una novità all'interno del pensiero ebraico”; y Díez Macho (1982, p. 117, nota 59 a pie de página).

¹⁷ Para todo este estudio utilizamos García Martínez (1997).

¹⁸ Cf. de Jonge; van der Woude (1967-1968, p. 301-326); Carmignac (1969-1970, p. 343-378); MANZI (1997, p. 71) – La tesis de Manzi considera que Melquisedec, rey de Justicia, es sólo una personificación de Yahvéh. De acuerdo a los trabajos de Puech (1987, p. 483-513) y García Martínez (2000), p. 71-80), la tesis de Manzi ha sido superada.

Toda la Escritura es comprendida como una unidad en la que las citas se explican unas a otras y dan una informatividad inusitada acerca de los últimos días.

La estructura de este *peshet* temático está dividida en dos partes: la primera 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 a cargo de Melquisedec, a partir de los textos de Sl 82,1,2, Is 52,7 y Dn 9,23. En ambas partes el texto de base que sirve de telón de fondo es Is 61,1, sobre el que se aplican los restantes textos.

En la primera parte, el texto de Dt 15,2 señala la “remisión por Dios” שמטה לאל que es realizada en el año sabático, lo cual éste tiene originalmente un sentido histórico y social. Su significado es “soltar, remitir, liberar”; no posee el carácter activo de una intervención divina escatológica¹⁹. 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) de 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 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 (Nm 10,32; 1Mac 6,49-53): “cada uno devolverá su respectiva propiedad”. Los textos con los cuales se interpretan estos textos de la Escritura son en particular de Isaías (Is 61,1; 52,7) y Dn 9,25. La mención del día de la expiación aparece en Lv 25,9 referido al sonido del cuerno que indica la llegada del jubileo. Por todo esto, tiene razón Carmignac (1969-1970, p. 362) cuando afirma que el tema del *peshet* no es Melquisedec, sino más bien la liberación del poder de Belial. Esto queda de manifiesto al subrayar el *peshet* que la liberación ocurre en el año del décimo jubileo.

Es significativo cómo este *peshet* toma diversos textos que tratan acerca del año del jubileo, la remisión de las deudas y la liberación durante el año sabático con un sentido literal y los interpreta escatológicamente desde otros textos de la Escritura.

La segunda parte del *peshet* comienza mencionando el día de la paz יום השלום. O el día en que Yahvéh reina. En esta sección, coincide la presencia de diversas expresiones temporales: “año de la gracia”, “día de la paz”, “día del perdón” etc. Estas son interpretadas escatológicamente por el autor del *peshet*, utilizando diversos textos considerados proféticos. En el v. 13 se habla del día de la venganza llevado a cabo por Melquisedec; el día del perdón es realizado por el mensajero de buenas noticias de Is 52,8; el “día del perdón”

¹⁹ Cf. de Jonge; van der Woude (1967-1968, p. 304).

(v. 7b) es el “Yom kippur” יום הכפורים (Yom 1, s), lo cual ocurre en el fin del “décimo jubileo” (Lv 23,27). Este tema del perdón de las deudas se vincula con la *afesij*, “el perdón de los pecados”, que acontecerá en los últimos días (Mc 1,4; 2,7.10). El día en que Dios reina comienza con el día del perdón de los pecados según esta escatología. En esta parte se continúa con el tema del “día” ya señalado en el v. 7b, el “día del perdón” como “el año de la gracia de Melquisedec”, y lo interpreta como “día de la paz” en relación directa a Is 52,7. Se está hablando del día del juicio en el que Melquisedec se alzarán en medio de la asamblea para realizar los mandatos de Dios.

Melquisedec como profeta escatológico

En la literatura especializada normalmente se menciona bajo la expectativa del profeta escatológico sólo a Moisés y a Elías²⁰, pero existe otra tradición la que está referida a esta figura, el texto de Is 61,1-3²¹. Tenemos el testimonio de 11QMelq 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)²². El texto de Dt 15, 2 es reinterpretado escatológicamente a 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 אלהים en 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^a XXIII fr.1 sorprendentemente está aplicado al Maestro de Justicia. Esto revela que la figura de Melquisedec fue comprendida desde la perspectiva del profeta escatológico y por consiguiente estaría referida a una misma persona que actuó durante el período final de la historia²³.

En el v. 6 de 11QMelq 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*²⁴ (v. 10). La identificación entre el profeta escatológico y el ángel

²⁰ Cf. Cullmann (1958, p. 17s); Hahn (1995, p.354s).

²¹ Cf. Berger (1970-1971, p. 397s); Pokorny (1987, p. 86); Neiryneck (1997).

²² Cf. Coppens (1989, p. 126-144); Beuken (1989, p. 411-442).

²³ Cf. Betz (1960, p. 62-67).

²⁴ Cf. Meeks (1967, p. 234-235). “Tanto Moisés como Melquisedec son constituidos como **elohim** y son designados por este nombre. Meeks señala que en base a Ex 4,1; 7,1 Moisés es llamado **elohim**, un regente de Dios en la tierra; de manera similar lo afirma Fossum (1985, p.88) citando diversos pasajes de Memar Marqa (p.e.I, 1.12).

mencionado en el texto profético de Is 61,1-3 y en el Sl 82,1, respectivamente, demuestra que grupos esenios comprendieron que el papel del profeta escatológico sería llevado a cabo por Melquisedec²⁵. Como nota F. García Martínez (2000, p. 73), las funciones de Melquisedec que aparecen en los vv. 5. 8. 9 son funciones aplicadas originariamente a Dios y que en el *peshet* son asignadas a Melquisedec. Esto ha llevado a diversos autores a caracterizar a Melquisedec con un rol humano-divino²⁶ o como un ángel²⁷ 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 Enoch²⁸, algunos de los cuales portaron el nombre de Dios. Siguiendo más adelante, en el v. 9 se dice que “este es el periodo (קָוָה), el año de la gracia שְׁנַת הַרְצוּן de Melquisedec”. El texto de Is 61,2 es caracterizado como el año donde Melquisedec 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. Finalmente 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, el cual muestra que el nombre de Elohim fue otorgado a Melquisedec²⁹. 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.

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. El primero 4Q521 llamado *Apocalipsis mesiánico*. Este texto recoge una serie de textos escatológicos y mesiánicos para describir las señales del *eschaton*³⁰. De acuerdo al análisis de H. Kvalbein se trata de dos series: la primera, en el fr.

²⁵ Cf. García Martínez (2000, p. 79); de Jonge; van der Woude 1968, p.307). 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.

²⁶ Cf. Díez Macho (1973); García Martínez (2000, p. 76); de Jonge; van der Woude (1968, p. 305).

²⁷ Cf. Davidson (1992, p. 308); García Martínez (1999, p. 175); Gieschen (1998, p. 171-175), quien, en relación a la identificación funcional entre los sacerdotes de Qumrán y los ángeles, escribe: “there is nevertheless a functional identity between these human priests and their heavenly counterparts” y cita como ejemplo 4Q511 fr. 35; Meeks (1967, p. 234-235).

²⁸ Cf. García Martínez (2000, p. 76-77).

²⁹ Cf. Fossum (1985, p.187).

³⁰ Cf. Kvalbein (1997, p. 111-125).

2col. II,8: “liberando prisioneros, dando luz a los ciegos, enderezando a los tullidos”; posiblemente aquí concurren los textos de Is 35,5; Sl 146,1-8 e Is 61,1; en el v. 2,4Q521 se menciona que esto es realizado por “su mesías”, lo cual en el Sl 146 está referido a Yahvéh y en v. 12 de 4Q521 “el proclamará buenas nuevas a los pobres”, que menciona directamente a Is 61,1; en este mismo versículo está unido a la siguiente expresión: **יחיו ומתים** y “los muertos vivirán”, que está en relación a Elías (ver Sir 48,5) y en el fr. 2col. III, 2 dice **נכוו באים אבות על בנים** “vendrán los padres a los hijos”, que se refiere a Ml 3,24. Es necesario hacer notar la denominación “Mesías” aplicado en 4Q521 a una figura profética. Estos dos últimos aspectos muestran que el texto de Is 61 fue asociado y comprendido en relación de uno de los modelos representativos del profeta escatológico, el profeta Elías³¹. Por tanto no debe resultar extraño asociar las figuras de Elías y Melquisedec en relación con el profeta escatológico. Es significativo para el estudio de la exégesis neotestamentaria 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 Ml 3,23 se aplicaban y explicaban mutuamente. Y el segundo texto es 1QH^a col. XXIII fr. 1, en el cual Is 61,1s es usado para identificar la función del Maestro de Justicia: “un heraldo (**מבשר**) 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”. Tanto las frases “proclamar a los pobres”, “a los de espíritu quebrantado”,s y “están de duelo eterna alegría” están en relación al texto isaiano. Esto refleja que posiblemente los miembros de la comunidad consideraron al Maestro de Justicia como el profeta de los últimos tiempos³². 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 misma visión la encontramos en 11QMelq, v. 20, donde se cita el texto de Is 61,1, lo cual en este caso interpreta al evangelizador (**מבשר**) con el profeta escatológico “Y el mensajero de buenas noticias que anuncia la salvación es uno sobre quien está escrito que... (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 “para instruir a ellos en todas las edades del mundo”, la consolación está en relación a una enseñanza impartida acerca de la historia presente. Esta es la función que es descrita en 1QqHab para el Maestro de Justicia quien enseña e interpreta escatológicamente las palabras de los profetas.

³¹ Cf. Collins (1995, p. 120-122).

³² Cf. Meeks (1967, p.170).

La misión de los emisarios

La misión que tienen a cargo los emisarios, Elías o Melquisedec, está en diferentes citas bíblicas que concurren para describir la era mesiánica. Estas citas parafrasean las obras que realiza el enviado; por ejemplo, en 11QMelq se indica en el v. 5 “la heredad de Mequisedec”, posiblemente se refiriendo al Sl 82,8, en donde se menciona la heredad de Dios (ver 4Q501, 2; 4Q511 fr. 2 col. I, 5; 7. 9). En el *peshet* se señala que Melquisedec “se alza en la asamblea”; posiblemente no hay que ver en esto una entronización, pero sí al menos, como sucede con otros relatos apocalípticos (ver Dn 7,13; 1En 46), Melquisedec realiza el juicio en presencia de Yahvéh mediante un decreto dado ante el tribunal celeste, que tiene su realización en la historia (abajo) como la liberación que anuncia el profeta de Is 61,1, “proclamar la liberación para ellos”; 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. A la luz de esto, es posible proponer que aquí se está usando el presupuesto de que tales figuras celestiales, como Melquisedec, tienen su contraparte en otros tantos en la tierra³³. 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 cielo acontece en la tierra, el juicio tiene lugar como liberación en la tierra.

En 4Q521 8. 12 se asocia este pasaje de Is 61 con el ministerio de Elías de resucitar muertos (ver Sir 48, 5) y de hacer volver el corazón de los padres a los hijos y de los hijos a los padres (ver MI 3, 24). Por tanto, como ya está dicho, parece claro que este mismo texto fue puesto en relación a los eventos escatológicos descritos mediante otras figuras escatológicas. El juicio es realizado por Melquisedec en medio de la asamblea; esto concuerda con la idea reflejada en otros textos esenios de esta época, según la cual el día de Yahvéh, a diferencia de la opinión tradicional, no son las naciones las que juzgarán a Israel, ni tampoco será el juicio de Israel sobre éstas, sino que es la comunidad de elegidos quien juzgará a ambos (ver 1Qpls^a fr. 2-6 col. II; Is 10,2). Esto nos entrega una de las características doctrinales de esta comunidad y que se verá también en los textos neotestamentarios, que sostienen que el juicio está mediado por emisarios divinos en quienes cae la responsabilidad del juicio sobre Israel y las naciones.

³³ Cf. Bühner (1977, p. 387-399); en relación a Dn 7 cf. Weismar (1975).

Otro aspecto referido a esto lo tiene el v. 13 “ejecutará 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”; el día del juicio es el día de la paz mesiánica, del reino escatológico según lo explica el autor del pesher introduciendo el texto de Is 52, 7.

El ángel como precursor del juicio

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 un precursor de los últimos tiempos. Para indicar esta expectativa se utiliza “hasta que venga” **עד כי יבא**, “hasta que se levante” **עד עמד**, “regresará” **ישיב**. El carácter precursor se predica de algunas figuras del pasado de las que se espera una segunda venida, Melquisedec, Elías, el profeta de Dt 18,15. 18; incluso es posible que del mismo Maestro de Justicia se esperó su “regreso” (ver 4Q163; 4Qpap pIsa^c) fr. 23col. 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, a la historia primitiva etc., que tendrán un rol destacado en los últimos días³⁴. En el texto de 11QMelq esta idea aparece en el v. 6 del retorno de Melquisedec **ישיבמה אליהמה** “volverá a ellos”. En otro texto, CD col. VI,10 el intérprete de la Ley es de una figura del pasado de la comunidad³⁵ que se espera su regreso; su función es la de ser una especie de precursor del “que enseña la justicia” **ישיבמה אליהמה** el autor se ha basado en Os 10,12. E. Puech (1999, p. 269) 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, iden-

³⁴ Cf. Betz (1969, p.127-137). El autor 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, que 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 a otra figura como por ejemplo del Mesías; por consiguiente es importante notar que cada escrito representa diferentes modelos escatológicos.

³⁵ Cf. Milikowsky (1982, p. 103-104); Wcela (1964, p. 342); Puech (1999, p. 269); Brooke (1985, p. 188) – para Brooke se identifica con el Maestro de Justicia, lo mismo para Laurin (1963, p. 13, 50); Gnilka (1960, p.399) – Gnilka sostiene que es una figura en el futuro, apoyándose en CD col. VII,10-21; 4QTest 12f; 1Q Segessprüche col. V, 27; 1QMilhamah col. XI, 6.

tificado por algunos con el Maestro de Justicia³⁶. 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^a; Os 10,12 y MI 3,23, aplicado a la función que realizará Elías antes del juicio para aclarar los pasajes oscuros de la Escritura³⁷ (ver TLeví 18,2; Sukka 52b). En otros textos en donde se hace referencia a Dt 18,18 y MI 3,23 se indica que el profeta escatológico es precursor del 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.

Otros emisarios divinos

Ya hemos mencionado a dos emisarios, Melquisedec y Elías, pero además en la literatura de Qumrán encontramos mencionada otra serie de emisarios. 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 (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. Para los miembros de la secta, Moisés es un profeta, un visionario que revela lo que ocurrirá en los últimos días (ver 1QDibre Mose). 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 preparara antes de la visita de Dios (véase 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. De acuerdo a esto, este texto presupone que el éxodo de los últimos tiempos estará a cargo de un profeta semejante a Moisés. En otro texto de Qumrán, 4Q377 fr. 1 recto col. II, 5-12, Moisés es visto como un ángel y mensajero; en el v. 5 de este texto Moisés es “su mesías” (מושה משחור); en el v. 10 es “el hombre de Dios” “ángel” (מלאך) y “evangelizador” (מבשר). Tanto en 11QMelq como

³⁶ Los siguientes textos mencionan esta figura : 1QS col. IX, 11; 1QS^{acol} II,11s; 1QS^b 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; 4QpIs^a; 4QBenPat; 4Q541-4 *Aarónida*; 11QMelq; G. Brooke (1985, p. 188).

³⁷ Cf. Schubert (1957, p. 178-179); Escaffre (1993, p. 53); Treballe (2002, p. 145); Sacchi (1990, p. 213-214).

4Q175 se acredita 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. Extrañamente en este último texto Moisés no es visto como profeta, sino como ángel, evangelizador, hombre de Dios; esto es significativo pues refleja que el mesianismo en Qumrán tuvo al menos dos figuras mesiánicas relacionadas con este rol de emisario entendido ya como ángel (מלאך) o como “evangelizador” (מבשר), estos son Melquisedec 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, 8) para que ésta escuche, crea en sus palabras (ver 1QpHab col. II,2), y para preparar a ésta en el camino en la época final (ver CD-A col. I, 11; 1QS col. IX,18-20).

En el texto de 4Q 495 *War Scroll* encontramos un emisario (משלח) 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 Belial³⁸. La identificación del ángel de la luz es discutida; en algunos textos este príncipe de la luz parece ser Miguel o Melquisedec³⁹. La misma identificación entre Miguel y Melquisedec es también afirmada por otros autores⁴⁰. Posiblemente esto es correcto al comparar las mismas funciones realizadas en 1QM 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 (וישלח) para iluminar al lote de la Nueva Alianza (ver En esl 23,59; TestAbrahám 1,

³⁸ Cf. Bampfylde (1983, p. 129-134).

³⁹ Cf. Sacchi (1990, p. 214); Davidson (1992, p. 308); García Martínez (1999, p. 175); Bampfylde (1983, p. 130-134); Betz (1963, p. 67).

⁴⁰ Cf. Fossum (1985, p. 185).

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 “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* judío⁴¹ que fundamenta teológicamente la convicción de la transformación del justo en luz a semejanza de los ángeles⁴². En el texto de 1En 51,4, “todos se convertirán en ángeles en el cielo”; en 4Q496 se dice que “los justos brillarán eternamente”; y en 4Q548 *4QVisions of Amram*^f ar se lee: “porque los hijos de la luz irán a la luz”. Esta aspiración la encontramos en otros textos como 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 *AscMoisés* 9-10, donde el justo espera brillar como los ángeles⁴³.

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, por otro, la creencia en una vida de elevada intensidad⁴⁴, la cual fue conceptualizada de diversas maneras por los grupos religiosos de esta época.

El modelo de correspondencia

El envío de Miguel está en función de realizar el juicio sobre el pueblo, lo cual se lleva a cabo en dos planos: delante del trono de Dios o sentándose en el trono y como contraparte por el envío de un ángel o profeta⁴⁵. Por otra parte, como bien lo señala K. Müller, el texto de 1QM col. XVII,7s sigue “una correspondencia fáctica” o “modelo de correspondencia”⁴⁶ (ver 1QM col. 1QM

⁴¹ Cf. Meeks (1967, p. 70).

⁴² Cf. Análisis (2007).

⁴³ Cf. Collins (1984, p. 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”; Stegemann (1993, p. 290) señala: “Die im Neuen Testament ausserdem bezeugte Vorstellung, besonders Gerechte wie Abraham, Mose oder Elijah seien schon längst bei Gott im Himmel (Mt 8,11; Mc 9,4; Lk 16,23; 23,43), war den Essenern völlig fremd”. El autor quizás no repara en la afinidad de esta creencia con la cristología de la pre-existencia de Cristo desarrollada prontamente por Pablo.

⁴⁴ Cf. Collins (ano, p. 37; nota a pie de la p. 60).

⁴⁵ Cf. Meeks (1972, p. 61).

⁴⁶ Cf. Müller (1975, p. 59).

col. I,10-16; col. XII,1-2; col. XIV9-15). Esto quiere decir, por ejemplo que la batalla escatológica se realiza en dos planos, Miguel y su dominio contra Belial y su lote y contra su representante terrenal, 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* [la cursiva es nuestra], 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 las 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 ésta es atrapado en otra”. Este texto pertenece al apocalipsis de Isaías⁴⁷ 24-27, el cual es interpretado por el escritor inspirado mediante el texto del Testamento de Leví. El autor 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. Esta indicación falta en el texto masorético y es parte de la visión acerca del juicio que poseía la comunidad esenia. La segunda interpretación está en el v. 14; allí es interpretado también escatológicamente el pasaje de Isaías citando la profecía de Leví acerca de las tres redes de Belial, de la cual nosotros sólo contamos con la redacción final, perteneciente a una lectura cristiana (GrTLeví XVI-XVII). Es importante señalar que el texto de CD-A col. III,21-col IV,19 es un texto esenio que pertenece a la etapa prequimrámica de la secta y que por lo tanto muestra el pensamiento esenio acerca del juicio de Dios existente en los pueblos de la Palestina del siglo II a. C.

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; Ml 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 anunciadas 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”, envío por parte de Dios

⁴⁷ Cf. Hanson (1987, p. 93s).

al mundo que inaugura o desencadena la crisis final que traerá posteriormente la irrupción del reino. En el caso de Melquisedec el juicio se realiza mediante un decreto en la corte celestial en medio de los ángeles. Melquisedec se ha encarnado en el profeta de Is 61. El *peshet* menciona que “regresará a ellos”, es decir que ha tenido otras apariciones en la historia pasada y ahora es enviado al mundo para proclamar el juicio. Esto tiene su efecto histórico descrito mediante diversos textos proféticos (Is 61,1s. Mt 3,23-24) como liberación, consolación de los afligidos y reconciliación de los padres a los hijos.

La cristología de Juan a la luz de estos datos

Vamos a desarrollar una reflexión crítica de los datos presentados en el *peshet* de 11QMelq y de los otros textos existentes en Qumrán en vista de contextualizar el ámbito ideológico de la cristología del cuarto evangelio. Nuestra intención no es establecer una dependencia literaria, más bien pretendemos realizar una reflexión fundamental acerca de la posibilidad de presentar una matriz ideológica común a la cristología del enviado presente en el cuarto evangelio. Por consiguiente en los siguientes apartados no pretendemos dar una explicación pormenorizada de cada relato, sino que tan solo enumerar algunos argumentos que muestran que los textos señalados se explican a partir del trasfondo que hemos estudiado.

Una cuestión introductoria que es obvia 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 ésta expectativa a una misma matriz ideológica. La figura del profeta escatológico del Dt 18,15. 18 está modulada en el cuarto evangelio por la figura del Hijo del hombre como siervo de Yahvéh. En efecto, el texto de Is 61,1 está en relación a Is 42,1 que menciona como portador del espíritu al siervo de Dios⁴⁸ (ver Jn 6, 27; 3, 14; 10, 37; 12, 34-38).

El profeta escatológico

Uno de los aspectos más relevantes que resultan de este estudio de 11QMelq es la identificación de Melquisedec con el profeta escatológico según el texto de Is 61,1s, integrando esta figura a la de Moisés y Elías. Esta interpretación isaiana del profeta escatológico muestra algunas reflexiones fundamentales para el estudio de la cristología joánica y los cuales discutiremos en los siguientes apartados: el juicio y envío, la cuestión acerca de la

⁴⁸ Cf. Coppens (1987); Menken (2005, p.159-161); Beutler (1996, p. 150).

equivalencia o no del título Mesías y del profeta en el cuarto evangelio, y la figura del Hijo del hombre.

El juicio y el envío del profeta escatológico

El motivo del envío como del juicio están vinculados de modo fundamental tanto en Qumrán como en el cuarto evangelio. El enviado es un ángel que realiza el juicio en nombre de Dios. En 11QMelq v. 6 se desarrolla el tema del envío como un retorno *שיבמה אליהמה* “volverá a ellos” de la figura del pasado. Este regreso se concretiza en la aparición del profeta escatológico, lo que expresa en primer lugar que su envío es considerado dentro de la esfera histórica, esto es, una segunda venida, y esto coloca una diferencia con relación a Enoch que, como Hijo del hombre, es considerado por la tradición apocalíptica como pre-existente. En la apocalíptica judía se considerará para los casos de Melquisedec, como Moisés y de Elías, como un regreso o como manifestación del profeta escatológico en la forma de un Moisés *redivivus*, Elías *redivivus* o de otro Melquisedec (ver En esl 23,43. 60). Esta manifestación se realiza tomando diversas identidades. Así, por ejemplo, se piensa que el Elías *redivivus* se ha encarnado en diversos personajes históricos como Pinjas, Taxo o Juan el Bautista. No sin razón J.-A. Bühner (1977, p. 427) ha subrayado que la relación entre profeta y ángel es el presupuesto de la cristología joánica del enviado. El profeta que es enviado al mundo es aquel que realiza 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 Ml 3,1; 4Q521), como en Moisés (4Q377 fr. 1). Por consiguiente, la discusión acerca de Elías, del profeta o Moisés (ver Jn 1,25; 4, 19; 6,14; 7,40. 52; 9,17) que aparece en textos del Evangelio de Juan integra la figura de Melquisedec. 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 evangelista aplica este esquema al envío del Hijo. Las expresiones acerca de Jesús como “el enviado” para referirse a sí mismo *πέμψαντι* en Jn 5,24. 36; 20,21 “el que me envió” *ἀπέσταλκεν* en “me ha enviado” para designar al Padre (Jn 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* pertenecen por consiguiente al lenguaje del profeta escatológico enviado por el Padre.

Además es interesante notar que tanto Melquisedec como el Hijo del hombre son personajes escatológicos, que tienen un papel protagónico en el

juicio. En el caso de 11QMelq, Melquisedec tiene como contraparte el envío del profeta descrito por el texto de Is 61,1. En el cuarto evangelio el profeta escatológico está diseñado al parecer de acuerdo a la figura del profeta de los últimos tiempos según el texto de Dt 18, 5. 18 o de 1-2 Reyes.

Como ha sido señalado en el análisis de 11QMelq y de otros textos, el esquema del juicio y del envío está relacionado; Melquisedec y el profeta de Is 61,1 representan ambos aspectos. El profeta isaiano es la encarnación del ángel Melquisedec. De acuerdo a esto el motivo arriba/abajo pertenece a una de las partes de este modo de pensar la realidad, mientras que el otro está interesado en identificar en las escrituras e históricamente la encarnación del ángel. Algunos autores explican esta problemática señalando que el evangelista habría introducido otra teología: el enviado celestial, a través del motivo abajo/arriba. Este salto que supone el recurso a otra teología como criterio para discriminar fuentes⁴⁹ es necesario justificarlo. Como está dicho a comienzos del siglo I a. C. ya existe la idea que del profeta de los últimos tiempos procede de la esfera celestial, es un ángel-profeta, no un nacido de mujer, que regresa, se encarna, es decir ha sido enviado por Dios. Su aparición en el mundo tiene como contrapartida la realización de un evento decisivo en los cielos: la apertura del libro de la vida, un decreto etc. Además, como ha sido señalado, este profeta es mencionado en algunos textos esenios como profeta-mesías que realiza las señales de era mesiánica. Nosotros hemos mostrado que el tema del envío de un emisario es correlativo al tema del modelo de correspondencia y que por consiguiente pertenece a una misma matriz ideológica.

Es importante reflexionar acerca de lo siguiente: si esta visión unitaria e integradora del profeta de los últimos tiempos ha existido previa a la elaboración de los materiales del cuarto evangelio, la conclusión más probable que habría que sacar es que los materiales referidos al profeta escatológico tendrían que responder a esta concepción, es decir, que ya contienen *desde un comienzo* las referencias a su estatuto celeste y a la realización de los signos mesiánicos. No se trata pues de dos teologías distintas; es posible que haya existido un desarrollo, una ampliación de los textos de la primera hora, pero no se puede afirmar que hay dos teologías sin conexión entre sí. Este aspecto es sumamente importante, pues establece que la cristología del profeta y del envío del preexistente, el tema del arriba/abajo y la realización de señales están todos integrados y son elementos propios de esta visión y que no representan ni una síntesis original de Juan ni tampoco una etapa posterior de su desarrollo

⁴⁹ Cf. van Belle (1994, p.314), en donde dice Cothenet: “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”.

cristológico. La cristología alta no es escrita más tarde que los materiales que muestran una cristológica baja, y no es un estrato posterior. La expectativa del profeta escatológico ya sea bajo la forma de Moisés o de Elías de Dt 18, 5. 18; Ml 3,23 o Is 61,1s, contenía dentro de sus materiales tanto el aspecto del juicio, del envío, las señales como la de su procedencia divina⁵⁰.

El estatuto divino

El estatuto divino de estos seres es expresado de diversa manera, a veces en referencia a la procedencia, otras en conexión con los signos o a la función escatológica que realizan o al carácter desconocido de estos personajes. El envío de Elías desde el cielo, según el texto de Ml 3,1. 23 está atestiguada en 4Q521 (*4QMessianic Apocalypse*), fr. 2 col. II, 23 y en 4Q558 (*4Qvision^b ar*). En algunos textos apocalípticos, personajes como Enoch, Elías y Moisés habitan en medio de los ángeles. De la misma manera, Melquisedec, de acuerdo al texto 11QMelq, realiza su función judicial en la asamblea de los ángeles. Estos datos expresan que a estos personajes se les adjudicó un estatuto divino. Con esto queremos decir que estos personajes desempeñaron funciones designadas en otros tiempos sólo a Dios. Estos dos aspectos son el presupuesto del tema del envío. Otro modo de expresar el estatuto divino⁵¹ es de acuerdo a la convicción de que el profeta debía realizar signos escatológicos. En *4QMessianic Apocalypse* se describen los signos de la era escatológica de acuerdo a la función realizada por el profeta escatológico de Is 61,1-3, Ml 3,23 y Sir 48,5, posiblemente en relación a Elías. Otros textos, como CD-A col. III, 21-col. IV,19, hablan del envío de Belial, que provoca el caos y la destrucción entre los hombres como signo de la llegada de los últimos tiempos. Tanto Melquisedec como Elías como figuras representativas del profeta escatológico habitan en medio de los ángeles y poseen un estatuto celestial⁵². Este ángel o profeta de los últimos tiempos es enviado o establecido como mediación por Dios para realizar el juicio⁵³. En el caso de Melquisedec el juicio se realiza ante el tribunal divino, en medio de la asamblea de los ángeles. Su contraparte parece ser el profeta ungido de Is 61,1, que realiza los signos del anuncio de la Buena Nueva, de dar libertad a los presos, proclamar el año de la gracia etc. Este esquema ideológico explica diversos textos, como Jn 1,20-22. 26. 54; 3,13; 17,11.

⁵⁰ Cf. Cullmann (1958, p. 17).

⁵¹ Cf. Schnackenburg (1980, p. 328-340); Painter (1993, p. 176); Becker (2000, p.201).

⁵² Cf. Meeks (1967, p. 119). Subraya el autor que tanto Moisés como Melquisedec fueron alegorizados por Filón como *logos* y concluye: "Melchizedek thus parallels Moses not only in his offices, king and priest, but also his symbolic function of leading the soul into a mystical experience".

⁵³ Cf. Painter (1993, p. 248).

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 su identidad con estos personajes y la expresa por medio del texto de Is 40,3, señalando, en el v. 26, que “en medio de vosotros está a quien no conocéis”. El pasaje no discute la convicción en el envío del profeta de Dt 18,15, Mt 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. Al parecer refleja diversas expectativas acerca de estatuto, origen y función de estos personajes en la etapa final de la historia. Juan anuncia al que viene detrás de él (1,15)⁵⁴. 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 Justino⁵⁵. Otros autores, como Martyn, Betz o Boismard, creen ver una tradición de Elías en estos textos⁵⁶. Nos parece factible que en este texto exista una tradición en relación a Elías y, por consiguiente, que tenga como presupuesto la creencia del envío del profeta escatológico al mundo.

Ahora bien 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 Jn 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 que la controversia que presenta el texto de Jn 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 Meeks no da argumentos que procedan de fuentes samaritanas.

Tomando en consideración los textos ya analizados, creemos que esta tradición del *messias incognitus* 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 y Elías y Jesús. En estos cuatro personajes ocurre que la tradición judía desconoce el origen, o

⁵⁴ Cf. Becker (2000, p. 202).

⁵⁵ M. de Jonge (1972/1973, p. 253).

⁵⁶ Cf. Martyn (1978, p. 9-54); Beetz (1987, p. 410-419).

no se sabe dónde ha quedado su cadáver o su sepultura y le concede a este aspecto un carácter misterioso⁵⁷. 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 éste pertenece a la esfera divina⁵⁸ (ver 2Re 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 arrebatado al cielo sin morir, de Moisés del que se ignora el lugar de su tumba o cuyo cuerpo ha sido llevado al cielo por Miguel⁵⁹ (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 tumba⁶⁰.

¿Mesías o profeta escatológico?

Según la teoría de R. Fortna (1970), el principal título cristológico en el Evangelio de Juan es el de Mesías. Sin embargo hace notar Fortna que existe poquísima evidencia 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 de que Jesús es el profeta escatológico como Moisés (ver Jn 4,19; 6,14) y que, 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 que 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 *theofándres*. Por esto, Fortna y otros, como Conzelmann, han sostenido que la fuente semeia representa una cristología de Jesús como un *theós anér*. Juan se esfuerza en base a esta relación por demostrar que Jesús es un *theós anér* 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 *theós anér*. Fortna enumera diversos textos del evan-

⁵⁷ Cf. Vanderkam (1991, p. 52-53); McNamara (2000, p. 17), que sostiene que posiblemente el Sl 110,4 representó una legitimación asomonea de la unión de sacerdocio y realeza en la persona de Simón y sus sucesores – como una reacción de esta lectura mesiánica del Sl 110 cf. B Nedarim 32b; Díez Macho (1973, p. 48).

⁵⁸ Fossum (1985, p. 125). El autor menciona el texto de Memar Marqah, IV,4: “él (es decir Dios), es el antiguo que no tiene comienzo. Él es el único que ha existido sobre el abismo del primigenio silencio. Él es el que ha creado cuanto él quiso. Él es el Yo Soy. Él es el uno que es después del mundo; y así como él fue en el principio, así él será en el fin”.

⁵⁹ Cf. Meeks (1967, p. 124-125).

⁶⁰ Strecker (2000, p. 272-273); Pokorný (1985, p. 152-153).

gelio que presentan una relación con el profeta escatológico en la figura de Elías (ver Jn 4,50; 6, 9; 9, 7). Otro autor, W. Nicol (1972), sostendrá en continuidad con Fortna que la cristología de la fuente semeia está basada en la triada milagros-profeta escatológico-mesías. Es decir que “los milagros son conectados al mesías vía el profeta”⁶¹. 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. Esto se explica porque para la expectativa judía el enviado final debía ser legitimado mediante signos. Y concluye Nicol que, aunque la esperanza de un profeta escatológico como Elías o Moisés y el Mesías no se identifican, la posibilidad de tal identificación es evidente al judaísmo, pues se piensa que el tiempo de la primera liberación y la persona de Moisés fueron comprendidos tipológicamente a la del tiempo mesiánico y la del mesías mismo.

En tres de los textos analizados, 4Q521, 2 y 4Q377 f. 1 recto col. II, 5-12, 11QMelq, es utilizada la designación “mesías” para referirse a la figura del profeta escatológico, en la figura de Elías o Moisés. Hemos señalado que en 11QMelq se menciona al “ungido del Espíritu” relacionando dos textos fundamentales como son Is 61,1s y Dan 9,26; con esta reformulación de los dos textos se explicita que se trata de un mesías profético según Is 61,1; en 4Q521,2 las señales escatológicas son realizadas por “su mesías”. En el texto se ha realizado una transposición, en el sentido de que el papel que el Sl 146 asignaba a Yahvéh ahora, en el *Apocalipsis mesiánico*, lo realiza el mesías profético; es notable que en 4Q521,12 se describen las señales escatológicas con diversos textos que traen apuntes a la función del profeta escatológico: “él proclamará buenas nuevas a los pobres”, que menciona directamente a Is 61,1; y también “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 Mt 3,24; en otro texto, 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 Moisés es “su mesías” (מושה משיחו) 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 profeta-ungido, que llevaría a cabo las señales de la era mesiánica. Al parecer estas figuras están relacionadas con Melquisedec, Elías y el profeta de Is 61,1.

⁶¹ Cf. Nicol (1972, p. 62).

El nombre de Dios

La cuestión que Ashton ha pretendido fundamentar es que el nombre inefable de Dios ha sido entregado a un emisario divino y que este nombre es traducido como ἐγώ εἰμι. Da como ejemplo el texto del *Apocalipsis de Abraham*⁶² (ApAbraham), aproximadamente contemporáneo del cuarto evangelio y lo cual pone como ejemplo Jn 8,58-59: “Jesús les dijo: – De cierto, de cierto os digo: Antes que Abraham fuera, yo soy”. El autor sigue la reflexión de Odeberg, pero otros autores, como C.H. Dodd (1978), ya habían trabajado sobre la idea de que el, *sem hammeforas*, el nombre inefable de Dios, sería nombrado en la época escatológica: “en esta época no es escuchada la oración de los israelitas porque no conocen el שם המפרש? *sem hammeforas*; pero en la edad venidera, Dios lo revelará” (ver Jn 17,6.26). Dodd sostiene la idea de que el autor del cuarto evangelio conoce tradiciones referidas a este tema. Y en relación a los textos de Is 43,10, Jn 8,28, Jn 13,19 y Jn 17,1 afirmaba Dodd que “parece decirse implícitamente que Dios ha dado su propio nombre a Cristo”.

Debemos aportar algunas reflexiones a la de Ashton. El texto de Jn 8,58-59, cita el Sl 82,4, el cual ha sido desarrollado en 11QMelq, pero citando el v. 1. En el relato de 11QMelq parece claro que la traducción de אלהים es ángel o se entiende como nombre divino. En Qumrán existen algunas indicaciones que apuntan a una reflexión en torno al nombre de Dios. Diversos textos reemplazan el nombre de Yahvéh tal como aparece en el texto masorético por pequeños puntos, o lo escriben en paleohebreo o se utilizan abreviaturas posiblemente para no mencionar el nombre divino. En otros textos se utiliza la denominación אל. Esta conducta refleja posiblemente la doctrina del *sem hammeforas*, la cual prohíbe el uso del *tetragamaton*. En relación al nombre divino aplicado a los ángeles, hay que decir que en la tradición apocalíptica y samaritana existe una serie de ángeles y profetas que han sido revestidos con el nombre de Dios: Miguel, Gabriel, Moisés y posiblemente Melquisedec. En el caso de Moisés y Melquisedec es importante subrayar que el poder que se otorga al personaje por este hecho está en función de realizar su función de profeta escatológico, rey o lugarteniente de Yahvéh sobre su pueblo.

A este respecto es importante subrayar la cercanía conceptual de los textos de Ex 20,23, Ml 3,1 e Is 42,1 y 61,1, los cuales están vinculados⁶³ por la idea de que Dios envía a su ángel/profeta depositando en este enviado su propio nombre/espíritu. La interpretación escatológica de estos textos es particularmente significativa. En los dos primeros coincide la expresión “envío mi ángel delante de tí” (ver Mc 1,2); en los siguientes, el profeta es el siervo

⁶² Cf. Sacchi (1999, p.61-108).

⁶³ Fossum (1985, p. 86, 111).

de Yahveh que es investido con el Espíritu de Dios. También aparecen mencionados tanto los términos ángel como profeta, los cuales son equivalentes durante este período. Tanto por ser investidos con el nombre como por el Espíritu divino, Dios otorga a este mensajero poderes y funciones representativas en vista de su misión.

El hijo del hombre

El texto de Dn 7,13 establece una relación el Hijo del hombre y el juicio. En vista de caracterizar la figura del Hijo del hombre es importante subrayar la estructura semántica del relato, la cual muestra su sentido a través de la dialéctica animal-hombre⁶⁴. Es decir se establece en el relato una relación entre el reino animal y el Hijo del hombre (v. 13). Esta misma relación aparece en el cap. 5, en donde el rey Balthasar es transformado en bestia. Y llegamos a resultados similares al analizar el capítulo 10, en donde un ángel es llamado “hombre” ἰδοὺ ἄνθρωπος (v. 5), y en los vv. 16. 18, se utiliza la expresión “semejanza o forma de hombre” (ver 8,15. 16). Además cada personaje representa un imperio; las imágenes, las bestias y el Hijo del hombre representan pueblos. Lo mismo aparece en el Apocalipsis de los animales (ver 1 En 90,6-19.22. 31; 4Q204 fr. 4,10, TestAbraham 7, 3-9). El relato de 1En 90,6-19. 31 presenta una reseña de la época macabea, donde describe a los corderos y a las ovejas, el pueblo; estas últimas sucumben ante las aves: águilas, buitres, milanos y cuervos. Las aves despedazan el cuerpo del cordero. En el v. 14 dice: “vi que llegó *el hombre* que había escrito los nombres de los pastores y los subía ante el dueño de las ovejas, y lo ayudó, salvó y dejó en claro que había bajado para ayudar al cordero”. Este “hombre” es un escriba – posiblemente Enoch (ver Ez 9,3.11; 40,3) – el cual sube ante Dios para dar a conocer los actos de los seres humanos. En algunos casos se refiere a este “hombre” como “el otro” (ver En 89,61; 90,29). El cordero es salvado por el “hombre” que *había bajado para ayudar al cordero* [la cursiva es nuestra]. Es claro que se trata de un ser celeste enviado por Dios con la función de salvar a sus elegidos. A partir de estos datos, podemos decir que en la tradición apocalíptica de Daniel y Enoch el término “hombre” designa un ser trascendente, un ángel o un héroe escatológico con un estatuto celeste como Enoch o Elías⁶⁵. Estos personajes son “hombres”, mientras los humanos son representados por animales. En todo esto, se sigue el modelo de correspondencia: las imágenes tienen su contraparte en la tierra. La designación de “hombre” referido a los ángeles pareciera que no tiene un carácter titular. La figura del

⁶⁴ Cf. Collins (1984, p. 82-84).

⁶⁵ Cf. Collins (1984, p. 82-83).

Hijo del hombre de Dn 7,13 es necesario considerarlo en relación a este contexto literario-ideológico existente en tradiciones apocalípticas judías. El Hijo del hombre de Dn 7 es un ángel, identificado por algunos con Miguel⁶⁶, que recibe el poder y el juicio, y los santos del altísimo representan ángeles. En otros escritos, como 4 Ez, encontramos que se menciona a un “hombre” que emerge del mar. 4 Ez 13,1. 12. 25-26 señala en un estilo *peshet* en los vv. 25-26: “esta es la interpretación del sueño: el hombre que tú has visto ascendiendo del mar, ese es el que *el altísimo enviará* después de mucho tiempo y salvará su creación” [la cursiva es nuestra]. En el texto de Test Abraham 7,3-9, en donde se dice que “el hombre resplandeciente que *bajó del cielo es el enviado de Dios*” [la cursiva es nuestra] se refiere claramente a Miguel. Una tradición similar la encontramos en algunos textos samaritanos y en la LXX, en donde se relaciona a Moisés con el “hombre”. W. Meeks es de la opinión que hubo una figura escatológica designada como “hombre”⁶⁷ que se puede apreciar en las alteraciones que realiza la Septuaginta en comparación con el texto masorético. Algunos textos, como Zc 2,3. Zc 6,12 y Ez 9,2 (שׂאן), muestran estos mensajeros divinos en forma humana que llevan a cabo los planes de Dios, sobre todo en relación con los sucesos escatológicos. Por ejemplo, Zc 1,8, el texto masorético y la LXX colocan respectivamente שׂאן/ἀνὴρ el que posteriormente en el vv. 9. 11 es identificado como “ángel”, מלאך y en LXX ἄγγελος (ver Dn 9,21).

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. En cambio para este autor 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 Moisés⁶⁸. El enviado – posiblemente el mesías – que asciende del mar es un “hombre”. Otros, como N. Perrin, establecen una dependencia y relación entre estos textos⁶⁹. Nosotros podemos decir que en los textos de 1En 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 J. J. Collins (1984, p. 85) señala: “La cuestión es que hay un figura de salvador celeste que representa a la comunidad de los

⁶⁶ Cf. Müller (1975, p. 76).

⁶⁷ Cf. Meeks (1967, p. 69-72, 195, 255, 256). A juicio de otros autores Israel es el “hombre” de Dios: cf. Black (1975, p. 92); Hahn (apud Balz; Schneider, 2001, p. 1.844). De la misma opinión son: Collins (1984, p. 82-83); Weismar (1975, p. 35-36), que dice: „Er lässt in dem ‚Menschensohn‘ ein himmlisches Wesen sehen”; Müller 1975, p. 49/50).

⁶⁸ Cf. Colpe (1984, p. 346)

⁶⁹ Cf. Perrin (1967, p. 65).

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 1QM. Melquisedec en 11QMelq, ‘ese Hijo de hombre’ en las Parábolas de Enoch, el hombre que procede del mar en 4Ez 13, y el Hijo del hombre en el Nuevo Testamento. Todos cumplen esta función con matices variados”. De la misma opinión es Bühner (1977, p. 404), quien ha establecido una relación de Melquisedec y el Hijo del hombre a través del tema judicial. 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. En el caso de 11QMelq la función judicial pertenece a Melquisedec. Las otras dos figuras que poseen esta función en la literatura apocalíptica son Enoch y el Hijo del hombre, los cuales no son siempre idénticos. Ahora bien esta función judicial llevada a cabo por un ángel aparece recogida en textos como Dn 7,13, en la tradición sinóptica y en Juan.

Las anteriores reflexiones no pretenden identificar la cristología del enviado con la del Hijo del hombre, pero nos parecen relevantes para estudiar la relación entre estas dos figuras en el Evangelio de Juan. Una de las posibilidades para comprender esta relación es que a la figura del Hijo del hombre haya sido aplicado el modelo de los emisarios divinos. 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 que 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). Y la expresión ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῆτα y que recuerda Mc 14,62 expresa una revelación de Dios en la persona del Hijo del hombre. Al igual que la afirmación de de Jn 3,13 se subraya que en Jesús acontece el lugar de la revelación sobre la tierra. Los relatos de 1,51 y 3, 3 utilizan el esquema de correspondencia (abajo/arriba) que hemos detallado en nuestro análisis, pero lo corrigen al señalar⁷⁰ que la escala descansa no en la tierra sino sobre el Hijo del hombre, un cambio premeditado. El “lugar de encuentro” entre Dios y los hombres ya no es Betel – ni Luz (ver Gn 28,19) – sino el Hijo del hombre⁷¹. 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 3,14, siguiendo el modelo de los emisarios divinos, el motivo del regreso (ver 13,3; 14,12. 28; 16,28). Éste es comprendido no de acuerdo al modelo típico del profeta, es decir eximiéndose del paso por la muerte; el Hijo del hombre vuelve al seno

⁷⁰ Cf. Meeks (1972, p. 50-51).

⁷¹ Cf. Higgins (1965, p. 26); Lindars (1983, p. 147); Colpe (1984, p. 327-328).

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 Deuteroisaiás (ver Is 52,13) ὑψωθῆναι καὶ δοξασθήσεται el cual sólo es mencionado y posteriormente será explicado en Jn 12, 33.

En el texto de Dn 7,13 hemos mencionado por un lado su aspecto luminoso – los ángeles brillan como las estrellas – y por otro lado la característica “forma de hombre”. En algunos textos del cuarto evangelio podemos rastrear estos elementos. En el texto de 12,37-50, ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, “yo la luz he venido al mundo”, el tema de la luz recorre el Evangelio de Juan⁷² y expresa la cristología del enviado preexistente (ver Jn 1,9; 3,19; 8,12; 12,46; 9,39; 11,27; 12,46). El evangelista introduce la cuestión de la identidad del Hijo del hombre en los vv. 23. 34. Jesús se manifiesta como “la luz”. Ésta es identificada sucesivamente con la persona del *Logos*, del profeta, del mesías, del Hijo del hombre y con el siervo de Yahvéh (ver Jn 1,9; 12,38. 46). En el texto que nos ocupa, existe un paralelo entre ἀκοῆ y βραχίων por un lado y las palabras y acciones de Jesús por el otro⁷³. El v. 36 se diferencia del 46 por la falta del artículo de este último, lo cual introduce una doble lectura. Ésta permite un juego de palabras del término φως, que significa tanto φῶς “hombre” como φῶς “luz” (ver *Exagoge* 3)⁷⁴. Jesús es la “luz (hombre) que viene al mundo”, que es preexistente a este y que viene a iluminarlo. Lo fundamental se juega en que el enviado es alguien que proviene de la esfera divina, ya se entienda en uno o en otro sentido. En esta misma línea, no deja de ser significativa la versión que presenta el papiro P⁶⁶, en donde la discusión acerca del origen del profeta escatológico (ver Jn 7,52; 8,12) continúa con la declaración de Jesús: “Yo soy la luz que ha venido al mundo”. Ambas cuestiones apuntan al carácter trascendente del enviado.

Las denominaciones de profeta, ángel y luz están en consolución con el origen trascendente del enviado de Dios. Esta misma equivalencia es la que constatamos para la denominación de “hombre” en el cuarto evangelio. En término “hombre” se encuentra en los siguientes pasajes: Jn 4,25.29; 5,12; 7,14.46; 8,40; 9,11. 16ab; 10,33; 11,47. 50; 18,14. 17. 29; 19,5. En los anteriores

⁷² Cf. Barret (2003, p. 507-510); Ausejo (1967, p. 63); Russell (1964, p. 244-249). En los escritos del NT se muestra en diferentes lugares la creencia de los ángeles son estrellas (luces) del cielo (ver Ap 1,16. 20 – οἱ ἑπτὰ ἀστέρες ἄγγελοι; 2,1; 3,1), los ángeles caídos ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἄστὴρ μέγας y los creyentes apóstatas (ver Ap 8,10s; 9,1; 12,4). En la literatura apócrifa (ver TNeftali VI,2-3; TJudá XXIV,1; TLeví XIV,3; XVIII,4), y Enoch (ver En 75,3; 2En 4,1-2; En 80, 6; II Esd 6,3; En 85-90).

⁷³ Cf. Barret (2003, p. 655).

⁷⁴ En los papiros y códices aparece sin acentuación; por consiguiente, para las comunidades joánicas era posible tener una doble lectura de esta palabra.

textos se utiliza la expresión “hombre” en un sentido vulgar pero vinculado a algún rasgo divino (ver Jn 4,29; 7,46; 9,11.16), normalmente utilizado por personas del pueblo o en boca de adversarios. Nos detendremos en los textos de Jn 10,33, 11,47 y 19,5, en los cuales encontramos un sentido más trascendente al estar vinculados con la pretensión de ser Hijo, con la señales y con su muerte⁷⁵. Por ejemplo, en Jn 11,47 el término está utilizado en relación a las señales que realiza Jesús: οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ ποιεῖ σημεῖα. Nicodemo descubre en las señales el origen divino (3,2): “nadie puede hacer estas señales que tú haces, si no viene de Dios”. En cambio los judíos concluyen lo contrario no obstante las señales realizadas (12,37): “pero a pesar de que había hecho tantas señales delante de ellos, no creían en él”. La denominación “hombre” guarda esta ambigüedad ante la persona de Jesús, la expresión no tiene un significado de un título de dignidad, pero, al estar vinculado a las señales, al conocimiento de los pensamientos íntimos (4,29), lo rodea una aureola de misterio. Jesús en cuanto hombre se presenta como un enigma. Algo similar podemos decir del texto de 19,5, ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος (ver Dn 10,5), el cual a juicio de los autores alude al título Hijo de hombre. La escena está marcada por un fuerte contraste e ironía – los textos de 10,33 y 11,47 muestran este mismo contraste. La expresión no sólo pretende mostrar el carácter lastimoso y humillante. Para Barrett (2003, p. 824), “Pilato proclama la verdad aunque sólo sea accidentalmente”⁷⁶. La escena va más allá de esto, ya que es necesario verlo en paralelo el pasaje de Jn 1, 49-51. Allí se habla del Rey y del Hijo del hombre como títulos cristológicos. Acá del “hombre” y del Rey (Jn 19, 5. 14) ambos considerados bajo su forma escarnecida. Por consiguiente, nos parece que la expresión “hombre” y el título Hijo del hombre en el cuarto evangelio expresa un carácter paradójico, en función de mostrar *en* la humanidad y muerte de Cristo la gloria del Padre⁷⁷. De tal manera que la escena de 19, 5 presenta una paradoja que se explica por el radical contraste de esta escena con la pretensión del enviado divino. En este sentido la afirmación de Bultmann (1959, p. 510) refleja bien el contraste que pretende el evangelista: “el sentido del evangelista ha colocado con esto, en una enorme imagen, toda la paradoja de la pretensión de Jesús. De hecho, así es un hombre que afirma ser el rey de la verdad! El ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ha sido hecho patente en su más extrema consecuencia”. De manera

⁷⁵ Cf. Higgins (1965, p. 22).

⁷⁶ Cf. Dodd (1978, p. 108); Schnackenburg (1975, p. 383), el cual encuentra infundada la tesis de Meeks acerca de la existencia del título mesiánico “hombre”.

⁷⁷ Cf. Huerta (1992, p. 158-160). Dice Huerta: “Jesús es el varón de dolores de que habla Is 52,13-53, 12, pero aún más, es el hombre histórico en el cual se realiza la revelación y la redención que Dios había prometido (...). De este modo “hombre” tiene gran afinidad con “Hijo del hombre”.”

similar podemos rastrear el uso de la expresión “hombre” con un sentido trascendente en el dicho de Jn 5,26-27: ὡςπερ γὰρ ὁ πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν. Encontramos que 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 autores⁷⁸. Es muy posible que el dicho haya sido comprendido a la luz del texto de Dn 7,3⁷⁹. 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. Barrettt (2003, p. 386) sostiene que el término posee un sentido “cualificado”, 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 pre-joánica en este dicho. Así en opinión de Higgins (1965, p. 34) el dicho representa “una completa coincidencia con la apocalíptica judía” Sin embargo Barrett (2003, p. 396) 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.

Conclusiones

Al término de este artículo podemos resumir las siguientes cuestiones. La premisa de la necesidad de re-situar el contexto del cuarto evangelio en vista de una mejor comprensión de su cristología nos parece correcta. Podemos afirmar que el estudio de los textos apocalípticos, seudepigráficos y de la literatura de Qumrán, pertenecientes 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 a la que atribuyen los evangelios al enviado y al Hijo del hombre. Por consiguiente, es factible pensar que la cristología del cuarto

⁷⁸ Cf. Lindars 1983, p. 153).

⁷⁹ Cf. Lindars 1983, p. 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”.

evangelio sigue un diseño similar y que el evangelista dialoga en algunos momentos de su desarrollo histórico con el “judaísmo oficial”.

El artículo ha entregado nuevos elementos a partir de algunos textos de la literatura de Qumrán, especialmente 11QMelq, donde se muestra la existencia de emisarios divinos enviados por Dios que llevan a cabo el juicio de Dios. Estos elementos han sido: el envío y el juicio, el origen celeste del profeta escatológico, el uso del nombre de Dios en algunos de estos emisarios, la creencia de un profeta-mesías que realiza las señales del *eschaton* y la figura del Hijo del hombre. Además hemos subrayado la simultaneidad que muestra el texto de 11QMelq: el profeta tiene un origen celeste, viene de arriba y realiza las señales del tiempo final. Esto revela una evidente cercanía con la cristología del enviado vinculando la presencia de estos emisarios a la figura del profeta escatológico, lo cual nos parece que postula una nueva manera de comprender el mismo origen de la cristología del cuarto evangelio y cómo ha de comprenderse la relación entre la “cristología alta” y la “cristología baja”. Queremos subrayar que esta conexión aparece expuesta previamente al Evangelio de Juan, en el texto de 11QMelq en donde el emisario divino es comprendido como el profeta escatológico anunciado en Is 61,1s y por consiguiente en función del juicio y del día de la salvación. Esta temprana formulación del enviado entendido a la luz de Is 61,1 es necesario dimensionarla en vista de comprender el proceso de gestación y formulación de la cristología joánica.

El artículo ha presentado algunos textos de la cristología del Hijo del hombre desde esta perspectiva de los emisarios divinos. La intención no ha sido identificar ambas visiones, pero creemos que hemos entregado elementos que ayudan a contextualizar e identificar el trasfondo desde el cual se desarrolla esta perspectiva y que explican diversos pasajes del evangelio. El evangelista ha reformulado estas tradiciones de acuerdo a las convicciones que lo mueven. En ese sentido creemos que la figura del profeta escatológico ha sido reformulado radicalmente mediante el recurso al siervo de Yahvéh. Este último aspecto subraya de manera particular la importancia de esta figura en vista de reflexionar acerca del valor teológico que significó la muerte de Cristo para la comunidad joánica.

Una de las cuestiones de que Ashton duda es acerca de la consideración del estatuto divino de los emisarios divinos. Como lo señala la literatura de Qumrán, estos emisarios celestiales habitan en el mundo divino y esperan su momento para ser enviados para cumplir su tiempo. El origen divino del enviado se explica precisamente por esta característica típica de los emisarios divinos. Elías, Melquisedec, Enoch están en la presencia de Dios y esperan el momento decretado en sus planes para manifestarse a los hombres.

El autor es consciente que el presente artículo, especialmente en la parte tercera, requiere de un mayor desarrollo en algunas de sus afirmaciones; no

obstante esto, nos parece innegable que a partir del estudio de 11QMelq y de la literatura de Qumrán se abre una nueva perspectiva para comprender la génesis de la cristología joánica.

Bibliografía

- ANÁLISIS *del género pesher*: formas y motivos. Santiago de Chile: Anales de la Facultad de Teología Universidad Católica de Chile, 2007.
- ASHTON, J. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- AUSEJO, S. E. In: *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1967. p.63.
- BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds.). 2da. ed. *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*. Salamanca: Sígueme, 2001.
- BAMPFYLDE, G. The Prince of the Host in the Book of Daniel and the Dead Sea Scrolls. *Journal for the Study of Judaism*, v. 14, 1983.
- BARRETT, C. K. *El evangelio según San Juan*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- BECKER, J. Die Hoffnung auf ewiges Leben im Johannesevangelium. *Zeitschrift für die Neutestamentlichen Wissenschaft*, v. 91, 2000.
- BERGER, K. Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel. *New Testament Studies*, v. 17, p. 397s, 1970-1971.
- BETZ, O. *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1969.
- BETZ, O. *Der Paraklet*: Fürsprecher im harätischen Spätjudentum, im Johannes-Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften. Leiden/Köln: E.J. Brill, 1963.
- BETZ, O. Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium. In: BETZ, O. (ed.). *Jesus, der Messias Israels*: Aufsätze zur biblischen Theologie. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987.
- BEUKEN, W. A. Servant and herald of good tidings: Isaiah 61 and interpretation of Isaiah 40-55. In: VERMEYLEN, J. (ed.). *The Book of Isaiah/ Le Livre de Isaïe*: les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage. Leuven: Leuven University Press, 1989. p. 411-442.
- BEUTLER, J. The use of 'scripture' in the Gospel of John. In: CULPEPPER, R. A.; BLACK, C. C. (eds.). *Exploring the Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.
- BRAUMANN, G. Ich bin. In: COENEN, L. (ed.). *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. V..2/1. Wuppertal: Verlag Rolf Brockhaus, 1929.
- BORNKAMM, G. El peracito en el Evangelio de Juan. In: BORNKAMM, G. *Estudios sobre el nuevo testamento*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- BROOKE, G. Exegesis at Qumran: 4 Q Florilegium in its Jewish Context. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- BROWN, R. *La comunidad del discípulo amado*: estudio de la eclesiología joánica. Salamanca: Sígueme, 1991.
- BROWN, R. The Dead Sea Scrolls and the New Testament. *ET*, v. 68, 1966-1967.
- BÜHNER, J.-A. *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium*. Tübingen, 1977.
- BULTMANN, R. Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums. *Zeitschrift für die Neutestamentlichen Wissenschaft*, v. 24, p. 100-146, 1952.

- _____. *Das Evangelium des Johannes*. 16a. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- CARMIGNAC, J. Le Document de Qumrân sur Melkisédek. *Revue de Qumran*, v. 7, p. 343-378, 1969-1970.
- CHARLESWORTH, J. *John and Qumran*. Londres: Geoffrey Chapman, 1972.
- COLLINS, J. J. *Apocalyptic Eschatology*.
- COLLINS, J. J. *Apocalyptic imagination: an introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. Nova York: Crossroad, 1984.
- _____. *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*. New York/ London: Doubleday, 1995.
- COLPE, C. uioj tou anqrwpou. In: KITTEL, G.; FRIEDRICH, G. (eds). *Grande Lessico del Nuovo Testamento XIV*. Brescia: Paideia, 1984. p.327-328.
- CONZELMANN, H.; LINDEMANN, A. *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*. 6a. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 1977.
- COPPENS, J. Les *logia* johanniques du Fils de L'Homme. In: De JONGE, M. (ed.). *L'Évangile de Jean: sources, redaction, théologie*. Leuven: University Press, 1987.
- COPPENS, J. *Le messianisme et sa relève prophétique: les anticipations véterotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus*. Leuven: Leuven University Press, 1989.
- CULLMANN, O. *Die Christologie des Neuen Testaments*. 2a. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1958.
- DAVIDSON, M. J. *Angels at Qumran: a comparative study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and sectarian writings from Qumran*. Sheffield: Sheffield Press, 1992.
- De JONGE, M. Messianic expectations in the Fourth Gospel. *New Testament Studies*, v. 19, 1972-1973.
- De JONGE, M.; VAN DER WOUDE, A. S. 11Q Melquizedek and the New Testament. *Biblica*, v. 14, p. 301-326, 1967-1968.
- DÍEZ MACHO, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. V. 4. Madrid: Cristiandad, 1982.
- DIEZ MACHO, A. Le Targum palestinien. In: MENARD, J. (ed.). *Exegese biblique et judaïsme*. Strasbourg: Faculté de Théologie Catholique, Palais Universitaire, 1973.
- DODD, C. H. *La tradición histórica en el cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.
- ESCAFFRE, T. B. *Traditions concernant Élie dans le Targum et la littérature rabbinique*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1993.
- FORTNA, R. *The Gospel of signs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- FOSSUM, J. *The Name of God and the Angel of the Lord*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1985.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls. In: COLLINS, J. J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. V.1. New York: Continuum, 1999.
- _____. *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*. V. 1-2. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- _____. Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán. *Biblica*, v. 81, p. 71-80, 2000.
- GIESCHEN, Ch.A. *Angelomorphic christology: antecedents & early evidence*. Leiden: E. J. Brill, 1998.
- GNILKA, J. Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament. *Revue de Qumran*, v. 7.1960.
- HAHN, F. *Christologische Hoheitstitel*. 5a. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

- HAHN, F. Uio,j. In BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (eds). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*. 2a. ed. Salamanca: Sígueme, 2001. p.1844.
- HANSON, P. *Old Testament Apocalyptic*. Nashville: Abingdon Press, 1987.
- HIGGINS, A. J. *Menschensohn Studien*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1965.
- HUERTA, E. "He aquí vuestro rey": estudio exegético de la realeza de Jesús en el Evangelio de Juan. [Annales de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile]. Santiago de Chile, 1992
- KÄSEMANN, E. Aufbau und Anliegen des johanneischen Prolog. In: KÄSEMANN, E. (ed.). *Exegetische Versuche und Besinnungen*. 6a. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970. p. 155-180.
- KÄSEMANN, E. *The Testament of Jesus*. Philadelphia: Fortress, 1968.
- KÜMMEL, W. *The theology of the New Testament*. Revised edition. 6a. ed. New York: Abingdon Press, 1987.
- KVALBEIN, H. Die Wunder der Endzeit: Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11,5p. *Zeitschrift für die Neutestamentlichen Wissenschaft*, v. 88, p. 111-125, 1997.
- LAURIN, R. B. The problem of two Messiahs. *Revue de Qumran*, v. 4, 1963.
- LINDARS, B. *Jesus Son of Man*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- _____. *Johannine literature*. Sheffield: Sheffield Press, 2000.
- McNAMARA, M. Melchizedek: Gen 14,17-20 in the Targums, in rabbinic and early christian literature. *Biblica*, v. 81, 2000.
- MAIER, J.; SCHUBERT, K. *Die Qumran-Essener*. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1982.
- MANZI, F. *Melchizedek e' angelologia nell' epistola agli ebrei e a Qumran*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1997.
- MARTYN, J. L. *The Gospel of John in Christian History: Essays for Interpreters*. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1978.
- MEEKS, W. A. The man from heaven in johannine sectarianism. *Journal of Biblical Literature*, v. 91, p. 44-72, 1972.
- _____. *The prophet-king, Moses traditions and the johannine christology*. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- MENCKEN, M. The Significance of the OT in John. In: VAN BELLE, G.; VAN DER WATT, G.; MARITZ, Z. (eds). *Theology and christology in the Fourth Gospel: essays by members of the SNTS Johannine Writings Seminar*. Leuven: University Press, 2005.
- MILIK, J. *The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumran Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- MILIKOWSKY, Ch. Again: DAMASCUS in Damascus Document and in rabbinic literature. *Revue de Qumran*, v. 41, 1982.
- MÜLLER, K. Der Menschensohn im Danielsyklus. In: PESCH, R.; SCHNACKENBURG, R. (eds). *Jesus und der Menschensohn*. Freiburg: Herder, 1975.
- NEIRYNCK, F. Q 6,20b-21 and Isaiah 61,59. In: TUCKETT, C. H. (ed.). *The scriptures in the gospels*. Leuven: Leuven University Press, 1997.
- NICOL, W. *The semeia in the Fourth Gospel: tradition and redaction*. Leiden, 1972.
- ODEBERG, H. *The Fourth Gospel interpreted in its relation to contemporaneous religious currents in Palestine and the Hellenistic-oriental World*. Uppsala: Almqvist & Wiksell 1929.
- PAINTER, J. *The quest for the Messiah: the history, literature and theology of the johannine community*. 2a. ed. London: T. & T. Clark e Nashville: Abingdon, 1993.

- PERRIN, N. *Rediscovering the teaching of Jesus*. Londres: SCM, 1967.
- PIÑERO, A. Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. In: TREBOLLE B. J. (ed.). *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1999. p.300-310.
- POKORNY, P. *The genesis of christology: foundations for a theology of the New Testament*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1987.
- PUECH, É. Mesianismo, escatología y resurrección. In: TREBOLLE, B. (ed.). *Paganos, judíos e cristianos en los textos de Qumran*. Madrid: Trotta, 1999.
- _____. PUECH, E. Notes sur le manuscrit de 11Q Melkisedeq. *Revue de Qumran*, v. 48, p. 483-513, 1987.
- RAD, G. Von. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- ROLOFF, J. Der johanneische Lieblingsjünger und der Lehrer der Gerechtigkeit. *New Testament Studies*, 1968-1969.
- RUSSELL, D. S. *The method and message of Jewish apocalyptic*. London: T. & T. Clark, 1964.
- SACCHI, P. *L'apocalittica guidaica è la sua storia*. Brescia: Paideia, 1990.
- _____. *Apocrifi dell Antico Testamento*. V. 3. Brescia: Paideia, 1999.
- _____. Il messianismo. In: NACAMULLI, E.; ROSSO, S.; TURCO, E. *Storie di un rapporto difficile: ebrei e cristiani nell' età antica*. Torino: Amicizia Ebraico-Cristiana, 2003. p. 59-79.
- SCHNACKENBURG, R. *Cartas de San Juan: versión, introducción y comentario*. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. Die Ecce homo Szene und der Menschensohn. In: PESCH, R.; SCHNACKENBURG, R. (eds.). *Jesus und der Menschensohn*. Freiburg: Herder, 1975.
- _____. *El evangelio según san Juan: versión y comentario*. Barcelona: Herder, 1980.
- _____. *Das Johannesevangelium 5-12*. [Comentario Herder, v.4/2]. Freiburg: Herder, 1979.
- SCHUBERT, K. Die Messiaslehre in den Texten von Chirbet Qumran. *Biblische Zeitschrift*, v. 2, 1957.
- SCOBIE, C. H. Development of Samaritan Christianity. *New Testament Studies*, v. 19, 1972-1973.
- STALEY, J. L.; ASHTON, J. Studying John: approaches to the Fourth Gospel. *RBL*, v. 26, p. 1-3, 2000.
- STEGEMANN, H. *Die Essener*. Freiburg: Herder, 1993.
- STRECKER, G. *Theology of the New Testament*. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- TREBOLLE, B. Libros bíblicos y apócrifos entre los manuscritos de Qumrán. *Cadmo*, v. 12, 2002.
- VAN BELLE, G. *The signs: source in the Fourth Gospel*. Leuven: Leuven University Press, 1994.
- VANDERKAM, J. *The Dead Sea scrolls after forty years*. Washington: Biblical Archeology Society, 1991.
- VIELHAUER, Ph. *Historia de la literatura cristiana primitiva*. Salamanca: Sígueme, 1981.
- WCELA, E. The Messiah(s) of Qumran. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 26, 1964.
- WEISMAR, P. David 7: eine Textanalyse. In: PESCH, R.; SCHNACKENBURG, R. (eds.). *Jesus und der Menschensohn*. Freiburg: Herder, 1975.
- ZIMMERMANN, H. Das absolute evgw eivmi als die neutestamentliche Offenbarungsformel. *Biblische Zeitschrift*, p. 56-69, 1969.