



JESUCRISTO, DON DEL PADRE A LA HUMANIDAD. PERSPECTIVA DEL CUARTO EVANGELIO

DOMINGO MUÑOZ LEÓN

Tanto amó Dios al mundo
que le dio a su Hijo Unigénito

Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον,
ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν
(Jn 3, 16a)

El Evangelio de San Juan es, como todo Evangelio, una presentación de la persona de Jesús. En el Prólogo (1, 1-18) nos ofrece una síntesis inicial que va a dominar toda la visión de Jesucristo en el resto del Evangelio. Jesucristo es el Verbo creador, luz y vida de los hombres, que se ha encarnado y habitó en medio de nosotros (1, 14). El cuerpo del evangelio está dividido en dos grandes partes. En la primera (1, 19-12, 50) el evangelista nos presenta la persona de Jesús en su ministerio público mediante signos, encuentros y discursos. Es el llamado Libro de los Signos. Predomina la oferta de la vida. En la segunda parte (c. 13-21), encontramos el relato de la despedida de Jesús, su oración al Padre, la Pasión y Resurrección. Es el Libro de la Gloria. Es la revelación del amor de Jesucristo que se entrega hasta el extremo.

Ya esta sola presentación de la estructura del evangelio lleva consigo la idea de Jesucristo como don del Padre para la humanidad. Pero hay un lugar en el evangelio en que esta dimensión ha sido puesta de relieve por el evangelista con una fuerza extraordinaria. Es la síntesis del misterio redentor que encontramos en el c. 3. En ella nos vamos a centrar para el desarrollo de nuestro tema. Veremos que las ideas del evangelista se encuentran también resumidas en otro escrito atribuido también a San Juan, la Primera Carta. También la teología de Pablo nos ofrece desarrollos paralelos.

1. *El Diálogo con Nicodemo como síntesis del misterio redentor: Proclamación del amor de Dios en el don del Hijo* (3, 1-21)

El capítulo tercero del Evangelio se abre con el llamado «Diálogo con Nicodemo» (3, 1-21). Es un encuentro en que se expone la síntesis de lo que significa ser cristiano. La sección tiene dos partes. En primer lugar está el diálogo (3, 1-12). En él se afirma la necesidad de nacer de nuevo para entrar en el Reino de Dios (3, 3. 5). Ese nacimiento se especifica como una generación por el agua y el Espíritu, es decir, como un nacimiento por la fuerza vital del Espíritu de Dios que se recibe y actúa en el sacramento del Bautismo¹.

La segunda parte de la sección (3, 13-21) es un monólogo con la exposición del misterio redentor. Jesús, el revelador que viene del cielo, explica la naturaleza y la razón última del nacimiento por el agua y por el espíritu. Ese nacimiento es fruto del descenso del Hijo del hombre, es decir, de la Encarnación (3, 13) y de su elevación en Cruz (3, 14). La fe en ese misterio redentor es la salvación («para que todo el que crea tenga por él vida eterna»: 3, 15). Todo ello se debe al inmenso amor de Dios que ha dado al mundo a su Hijo para salvarlo (3, 16). El don del Hijo es su envío al mundo (3, 17). Veamos el núcleo de esta sección.

Bajó del cielo (3, 13)

La aseveración «En verdad, en verdad os digo» de 3, 11 da a toda esta sección el tono de declaración del Revelador. Como un punto de partida se afirma el descenso del Hijo del hombre:

«Nadie ha subido al cielo
sino el que bajó del cielo,
el Hijo del hombre» (3, 13).

καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν
εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς,
ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

1. La autenticidad de la mención del agua en 3, 5 es indiscutible. La atribución de esta mención a la redacción eclesial (Bultmann) o al último de los estadios de la composición (Boismard) es para nosotros secundaria. En cualquier caso, incluso con sola la mención original del nacimiento por el Espíritu Santo, unida a la idea de entrar en el Reino de Dios, tendríamos asegurada la dimensión sacramental (alusión al Bautismo). Por lo demás, toda la estructura del logion pide este sentido. Véase G. R. BEASLEY-MURRAY, *John 3, 3. 5: Baptism, Spirit and the Kingdom*, Exp-Tim 97 (1986) 167-170.

La declaración afirma que el único Revelador es el que ha bajado del cielo. Quizá hay una velada contraposición con Moisés del que algunas tradiciones judías afirmaban que había subido al cielo.

El que ha bajado del cielo es el Hijo del hombre. Es decir, es el Verbo encarnado (1, 14), el puente de comunicación entre cielo y tierra (cf. 1, 51). La adición «que está en el cielo» (presente en muchos manuscritos y versiones)² quiere indicar la comunicación entre el Padre y el Hijo.

El signo de salvación, levantado en alto (3, 14-15)

Tras la afirmación de la Encarnación, el evangelista va derecho al misterio redentor que ha consistido en la cruz-resurrección:

«Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto,
así tiene que ser levantado el Hijo del hombre» (3, 14).

καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὑψώσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ,
οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

La referencia a la serpiente levantada en alto³ para curar a los israelitas mordidos de las serpientes sirve al evangelista para exponer la fuerza salvadora de la muerte de Cristo y a la vez para indicar el camino de la fe como acceso a la salvación. En efecto, el evangelista conoce sin duda alguna los desarrollos del libro de la Sabiduría⁴ y de las tradiciones targúmic⁵ sobre la forma con que los israelitas eran curados.

2. Cf. D. A. BLACK, *The text of John 3, 13*, *GraceTheolJourn* 6 (1985) 49-66. El autor cree que la expresión «Que está en el cielo» es auténtica y está conforme con la afirmación joánica de la omnipresencia del Hijo del hombre, aún caminando por la tierra.

3. H. MANESCHG, *Die Erzählung von der ebernen Schlange (Num 21, 4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur*, Frankfurt a. M.-Bern 1981.

4. El Libro de la Sabiduría (16, 7. 11. 12), para evitar que sus lectores interpretaran el episodio de la serpiente como algo mágico, ha atribuido la fuerza curativa a la Palabra de Dios.

5. El TP Jr I- en Num 21, 8b nos da la siguiente traducción: «El que contemple (la serpiente)... y su corazón esté derecho al nombre del Memrá de YY., vivirá». Jr I repite la misma fórmula en Num 21, 9. El cuarto evangelio, pues, en esta referencia a la fe salvadora al contemplar al Hijo de Dios, parece estar aplicando la fórmula que el TP aplicaba al corazón dirigido al nombre del Memrá de YY. La correspondencia es más exacta todavía en 3, 18 en que se habla de «creer en el Nombre...» del Hijo único de Dios.

Por ello añade:

«Para que todo el que crea
tenga por él vida eterna» (3, 15).

ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ
ἔχη ζωὴν αἰώνιον

El signo que cura a la humanidad es, para el evangelista, Cristo levantado en alto⁶. El signo e instrumento de salvación es el Hijo. Ha sido dado por el inmenso amor del Padre, como en el desierto había dado a los israelitas el signo de salvación. A continuación lo expone con más detención.

La proclamación del amor de Dios (3, 16a)

El evangelista se remonta en este momento hacia la raíz última de todo el misterio redentor. Es el amor del Padre que ha dado al mundo a su Hijo Unigénito.

«Porque tanto amó Dios al mundo
que dio a su Hijo único (3, 16a)

Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον,
ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν

La proposición se presenta con la marca de una conjunción causal (porque: γὰρ). Esto indica que estamos ante la razón suprema del descenso y elevación del Hijo del hombre, portador de la salvación.

El conjunto de la frase está determinado por la palabra «tanto» (οὕτως) que da a toda la frase el tono de exclamación, admiración y ponderación. Al tratarse de un término con expresión de cantidad (magnitud), afecta al verbo «amó» indicando la inmensidad del amor divino. A la vez, por ser el antecedente de una oración consecutiva, indica el principio del que se seguirá la consecuencia en la oración correspondiente (dio a su Hijo unigénito). El amor de Dios es así el principio de donde brota el don del Hijo.

6. H. VAN DEN BUSSCHE, *L'élevation du Fils de l'homme (Jean 3, 11-21)*, Bi-ViChr 35 (1960) 16-25.

El verbo de la oración principal es amó (ἠγάπησεν), el sujeto, Dios (ὁ θεός) y el término-complemento, mundo (κόσμον). La oración proclama abiertamente el amor inmenso de Dios al mundo.

El término «theos» evidentemente se refiere a Dios Padre. El evangelista utiliza ambos términos (ὁ πατήρ y θεός) intercambiándolos continuamente en su evangelio, v. gr. en el Prólogo⁷. El Padre, Dios Amor⁸, es pues el origen de todo el misterio redentor.

El aoristo nos remite a un acto puntual. Por el contexto (3, 17) sabemos que ese acto de amor ha consistido en la Encarnación o envío del Hijo, es decir, en el «don» del Hijo. Lo decisivo es que el verbo «amó» nos introduce en la vida del Padre como un Dios Amor que se despliega en la Redención⁹.

El término-complemento es el mundo, es decir, la humanidad, como aparece más adelante en este mismo capítulo (3, 19)¹⁰.

El «don» del Unigénito como efecto del amor de Dios (3, 16b)

La consecuencia del inmenso amor de Dios, se expresa en la proposición «Que le dio a su Hijo unigénito». La partícula «que» (ὥστε)¹¹ indica

7. Remitimos al estudio fundamental de K. RAHNER, *Theós en el Nuevo Testamento en Escritos de Teología*, Madrid, Taurus 1961, vol I, 93-167.

8. M. A. FERRANDO, *Dios Padre en el Evangelio según San Juan*, Anales de la Facultad de Teología (Chile) 47 (1996) 1-179.

9. L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt, Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 37) Neukirchner Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970, que defiende el dualismo Dios-mundo como irreductibles (Juan sería un gnóstico) no acierta a explicar cómo puede compaginarse esta expresión con el conjunto del evangelio. Evidentemente todo parte de haber puesto como premisa una explicación errónea del dualismo joánico. Véase nuestro trabajo sobre el «Verbo y la Gloria».

10. Sobre el concepto de mundo, puede verse G. SEGALLA, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov 17). Un addio missionario*, Brescia, 1983, p. 77. Véase también A. GARCÍA-MORENO, *El Cuarto Evangelio. Aspectos teológicos*, Pamplona, 1996, p. 69-86. El autor titula la sección «Tanto amó Dios al mundo». En realidad no se trata de una exposición de Jn 3, 16 sino del concepto de mundo en Juan.

11. E. A. ABBOTT, *Johannine Grammar*, Londres 1906, p. 172 advierte que la conjunción hôte que aparece frecuentemente en Marcos y Mateo y cuatro veces en Lucas, ocurre en Juan únicamente aquí y con esta única construcción («Tanto... que») destaca que ὥστε nunca ocurre en oración post-inicial con indicativo, excepto en nuestro caso de Jn 3, 16. Por otra parte, este empleo joánico es común en los mejores autores clásicos. La conclusión que a continuación saca Abbott de que el escritor no consideraba esta frase como Palabra del Señor sino como una explicación del mismo autor, no afecta al propósito del presente artículo.

que estamos ante el efecto del acto de amor de Dios-Padre expresado en la oración anterior, es decir, en el antecedente de la oración consecutiva. El sujeto es el mismo, es decir, Dios, el predicado-beneficiario es asimismo el mundo (la humanidad). El verbo es «dio» y el complemento directo «su Hijo unigénito». Veamos cada uno de los dos últimos términos:

— El verbo «dio»¹² (ἔδωκεν) (en aoristo como «amó») expresa un hecho puntual. También aquí sabemos que este don consiste en el envío del Hijo (véase 3, 17 del que en seguida hablaremos). El término «dio» es muy amplio. La primera referencia es sin duda a la encarnación-envío (o descenso del Hijo del hombre) (3, 13). Pero el mismo contexto (3, 14) habla de la elevación y, en consecuencia, podemos y debemos hablar también de un «don» que abarca hasta la entrega en la Cruz¹³ (cf. Jn 10, 18; 14, 31 y Rom 8, 31ss).

— El complemento-término, es decir, lo que el Padre da a la humanidad, es su Hijo unigénito (τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ). Evidentemente la frase implica una dimensión trinitaria intradivina¹⁴ connotando la preexistencia del Hijo, doctrina que se contiene en otros muchos pasajes del evangelio. El Hijo es llamado «Unigénito». Esta denominación debe afectar en primer lugar a la condición del Hijo en su Encarnación¹⁵. Pero indirectamente y reductively afecta a la dimensión trinitaria intradivina¹⁶. En efecto, el uso

12. El verbo «dar» tiene un uso muy amplio en Juan. Unas veces se habla de «don» del Padre al Hijo; otras del «don» de Cristo a los hombres. Véase el artículo de G. MORUJÃO, *Exemplos de desenvolvimento deráxico no IV Evangelho em torno dos dons de Jesus*, III Simposio Bíblico Español, Valencia-Lisboa, 1991, 385-394. Este múltiple empleo del verbo «dar» es importante pero cae fuera del propósito del presente artículo. En efecto, la idea de Cristo como don del Padre a la humanidad aparece solamente en nuestro texto de 3, 16 y en otros dos textos, a saber, en 4, 10 (diálogo con la Samaritana) y 6, 32 con la terminología del pan del cielo. De estos textos nos ocuparemos al final del artículo.

13. F. M. BRAUN, *Jean le théologien, II*, París, 1964, pag. 179s, comentando el término «Monogénés» de Juan (3, 16) se expresa así: «Or ce Fils est l'Unique, le monogenes. La correspondance avec Gen XXII, 2: «Prends ton fils ton unique (y^hhidka), que tu chéris, et va-t'en au pays de Moryya, et là tu l-offriras en holocauste» et avec Gen XXII, 12: «Tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique», est à la fois dans le fait qu'un fils chéri est livré à la mort par son père, et que ce fils est son unique».

14. Véase nuestro artículo *La Trinidad inmanente e interpretación del NT. Preexistencia y encarnación del Verbo (Jn 1, 1. 14) según J. A. T. Robinson*, *Estudios Bíblicos* 54, 1996, 195-223.

15. Véase I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, Roma, 1977, 178-191.

16. La dimensión trinitaria intradivina del envío del Hijo es doctrina común de la interpretación patristica. Como ejemplo puede verse Ireneo, *Adv. Haer.* 4, 6, 3, SC 100, 442. El Santo entiende la venida del Hijo como la Encarnación.

de «Unigénito» aparece dos veces en el Diálogo con Nicodemo (en nuestro texto y en 3, 18) y otras dos veces en el Prólogo (en 1, 14. 18). Ahora bien, en el último verso del Prólogo se afirma que el Unigénito está en el seno del Padre con una inclusión evidente al 1, 1 («Junto a Dios»: πρὸς τὸν θεόν).

Jesucristo es pues el don del Padre a la humanidad, un don inmenso, un don que procede del inconmensurable amor del Padre.

La finalidad del don del Unigénito (3, 16c)

La tercera parte del versículo 3, 16 dice así:

para que todo el que crea en él no perezca,
sino que tenga vida eterna» (3, 16c)

ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται
ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον

La expresión es una reiteración de lo expresado en 3, 15 con algunos matices nuevos que en seguida explicaremos.

— La oración comienza con una partícula final (ἵνα). Así pues, estamos ante la finalidad que Dios ha tenido presente al dar a su Hijo a la humanidad.

— La proposición final tiene como sujeto una oración completiva: «Todo el que crea en Él» (πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν). Es la condición y el medio o vehículo. Indica el beneficiario de la salvación. La formulación tiene la marca «Todo el que» y con ella se expresa la universalidad de la oferta de la salvación¹⁷ y de la redención. La condición-vehículo es la fe en el Hijo. La conexión entre fe y salvación es muy frecuente en Juan y probablemente es una de las fórmulas que preexistían en la Escuela de Juan (cf. 3, 36)¹⁸. El evangelista explica a lo largo de su evangelio en qué consiste la fe en el Hijo: «venir al Hijo» (6, 35); «seguir al Hijo» (8, 12); etc.

17. R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan, I*, Herder, 1980, p. 462 indica que el evangelista incorpora aquí la idea del v. 15, es decir, la concesión de la vida eterna a los creyentes: «la posesión de la 'vida eterna' es precisamente tan importante e imprescindible, porque preserva de la 'perdición'».

18. El conjunto de la frase «El que cree tiene vida eterna» nos parece una fórmula preexistente en la Escuela de Juan, cf. 6, 47. Remitimos al desarrollo en nuestra obra *Palabras de Revelación* (en preparación).

— El verbo de la oración final es doble «No perezca sino que tenga vida eterna». La primera parte indica el término negativo del que Dios librará al que cree. Ese término es la perdición. La segunda parte expresa el término positivo que Dios otorga al que cree, es decir, la posesión de la vida eterna.

El envío del Hijo como especificación del don. Reiteración de la finalidad (3, 17)

En una nueva estrofa, estrechamente ligada a la anterior mediante una partícula causal explicativa, el evangelista pone en labios de Jesús las siguientes palabras:

«Porque Dios no ha enviado a su Hijo al mundo
para juzgar al mundo,
sino para que el mundo se salve por él» (3, 17).

οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον
ἵνα κρίνη τὸν κόσμον,
ἀλλ' ἵνα σωθῆ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ

La partícula «pues» (gar) tiene un alcance de aclaración. Es como una ampliación del pensamiento del verso anterior. Los términos de la oración son los mismos. Sujeto: Dios; verbo: envió; complemento directo: su Hijo; beneficiario del envío es el mundo. La finalidad es la salvación.

Sin embargo, nuestro verso no es una tautología. El verbo «envió» aclara el hecho que se expresaba en la frase «tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo»¹⁹. El envío del Hijo aparece como el acto supremo del amor de Dios y como contenido del don. Este envío es sin duda la Encarnación, como en seguida veremos.

El aoristo «envió» indica un acto puntual que se despliega desde la Encarnación a la Cruz.

19. R. E. BROWN, *The Gospel According to John I-XII*, New York, 1966, p. 147 advierte que el v. 16 no solamente está en referencia con los vv. 14-15 sino que camina hacia el v. 17. El v. 16 nos habla del propósito del Padre al dar su Hijo en la Encarnación y muerte. Según Brown, el v. 17 entraría ya en el terreno teológico de la escatología realizada. La expresión «juzgar el mundo» no nos parece en este caso portadora de esta idea que ciertamente aparece a partir del 3, 18 (sea o no apropiada la expresión «escatología realizada»).

La finalidad se expresa también en una formulación («no... sino...») semejante a 3, 16b. Pero ofrece matices nuevos y preciosos. En primer lugar se excluye la finalidad de «condenar» al mundo. Dios-amor no puede tener como finalidad un propósito negativo. La condenación, cuando se dé, será por contrariar al propósito de Dios. Así se indica enseguida en 3, 18-21. La finalidad es la salvación del mundo. En la expresión «el mundo sea salvo por Él», el verbo es una especie de pasivo divino. Con la expresión «por Él» el evangelista presenta a Cristo como medio, instrumento, camino y *mediador de la salvación*.

El envío del Hijo en la Primera Carta de Juan

La enseñanza del evangelio sobre Cristo, don del amor del Padre²⁰, hecho realidad en el envío del Hijo, aparece también en un lugar clave de la 1ª Carta de San Juan²¹, precisamente como una aclaración de la expresión «Dios es Amor» (1 Jn 4, 8). Estamos por consiguiente ante la misma estructura profunda. El amor de Dios se manifiesta en el envío del Hijo. Merece la pena transcribir el texto y comentarlo:

«En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene:
en que Dios envió al mundo a su Hijo único
para que vivamos por medio de él (4, 9).
En esto consiste el amor:
no en que nosotros hayamos amado a Dios,
sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo
como propiciación por nuestros pecados» (4, 10).

En 1 Jn 4, 9 el desarrollo comienza con una proposición deictiva: «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene». La frase está relacionada con la definición de Dios de 4, 8 («Dios es Amor»)²². Los beneficiarios en este caso son los lectores que representan sin duda a la humanidad como aparece en la frase siguiente en que se habla del mundo.

20. Esta idea la hemos querido expresar en la obra *El don de Dios Amor. Cristo, luz del mundo y pan de vida, en San Juan*, Madrid, 1993.

21. Los problemas principales de la investigación sobre la 1ª Carta y su relación con el evangelio de San Juan han sido recogidos por H.-J. KLAUCK, *Die Johannes-briefe*, Darmstadt, 1991. Véase especialmente la sección de pgs. 88-109.

22. La idea es destacada fuertemente en el comentario de W. THÜSING, *Las Cartas de San Juan*, Herder, 1973, p. 156-161.

La formulación «Dios envió al mundo a su Hijo único» es exactamente equivalente a la que hemos visto en Jn 3, 16-17. Sujeto: Dios; verbo: envió; complemento directo: a su Hijo único; complemento de destino: al mundo. Es importante además el apelativo de «Único» (monogénés) que coincide con el de Jn 3, 16. 18. La procedencia de la misma mano o de la misma escuela es innegable.

La finalidad «Para que vivamos por medio de él» coincide con Jn 3, 17 «Para que el mundo sea salvo por él». En la Carta la salvación se expresa con el término «vida»²³.

En 1 Jn 4, 10 encontramos una reiteración muy del gusto del evangelista y del autor de la primera carta. Comienza de nuevo con una deictiva «En esto consiste el amor». Es una frase evidentemente elíptica. Se refiere sin duda al amor de Dios. El contenido se expresa en una proposición «No... sino...». La primera parte «No en que nosotros hayamos amado a Dios» excluye la precedencia del hombre en el designio salvador. Dios no nos ha salvado por méritos previos. La segunda frase «Sino que Él nos amó y nos envió a su Hijo» une felizmente los mismos dos verbos «amó» y «envió» que hemos encontrado en Jn 3, 16-17. Por consiguiente estamos ante una profunda convicción del autor. La Carta parece ser una expresión sintética y un comentario del evangelio²⁴.

La finalidad salvadora se expresa en esta estrofa de una manera original: «como propiciación por nuestros pecados». Es la misma frase que el autor utiliza al hablar de Cristo nuestro abogado en 1 Jn 2, 2. De aquí podemos deducir que la salvación y la vida de que se habla como fruto del envío del Hijo, tiene su comienzo en el perdón de los pecados. Ello nos lleva a la vez a recordar la representación de Jesús como «Cordero de Dios quita el pecado del mundo» (Jn 1, 29. 36). Esta expresión podría traducirse por «Cordero dado por Dios como propiciación por los pecados del mundo»²⁵.

23. La donación de la vida eterna por el Hijo es también la petición de Jesús en Jn 17, 2 (cf. la mención del Hijo como enviado en 17, 3, también en conexión con «vida eterna»).

24. Cf. S. S. SMALLEY, *1, 2, 3 John*, Word Biblical Commentary, Waco, Texas, 1984, 240-244.

25. Véase el Targum Palestinense (Neofiti) a Génesis 22, 8: «Y dijo Abraham: De delante de Yahweh se preparará un cordero para el holocausto, si no tú eres el cordero del holocausto. Y caminaron los dos juntos con el corazón perfecto». Conviene recordar que para finales del siglo I el cordero del sacrificio de Isaac estaba considerado ya como una víctima con valor expiatorio (A. Díez Macho).

Tres versos más adelante el autor vuelve sobre el hecho del envío del Hijo con una nueva formulación y con una explicitación importante.

«Y nosotros hemos visto y damos testimonio
de que el Padre envió a su Hijo
como Salvador del mundo» (1 Jn 4, 14)

καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν
ὅτι ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν
σωτῆρα τοῦ κόσμου

Los verbos («hemos visto y damos testimonio») con que se presenta la formulación, implican que estamos ante una confesión de fe. El contenido de esta confesión de fe es el mismo que en 1 Jn 4, 9-10 y Jn 3, 16-17: el envío del Hijo al mundo. El sujeto es aquí el «Padre». Lo nuevo aquí es la expresión «como Salvador del mundo». La expresión aparece también en Jn 4, 42, precedida asimismo por verbos de experiencia y con tono de confesión de fe. Esta expresión «Salvador del mundo» es otra forma de condensar la finalidad de la venida del Hijo equivalente a las formulaciones que hemos visto: «para que vivamos por Él» (1 Jn 4, 9) y «como propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4, 10). Es notable que recurra aquí de nuevo la expresión «mundo» como en Jn 3, 16 y en 1 Jn 4, 9. También en 1 Jn 2, 2 («no sólo por los nuestros sino por los de todo el mundo»).

¿Qué significa la expresión «Dios envió a su Hijo al mundo»?

En el conjunto del evangelio, el Padre es denominado como «El que envía». Son frecuentes las fórmulas en labios de Jesús «El Padre que me ha enviado» (5, 37; 6, 57, etc.) refiriéndose a Dios²⁶. Jesucristo es denominado el «enviado» (17, 3).

Interesa detenernos en precisar lo que significa este envío del Hijo por el Padre²⁷.

26. Sobre el envío de Jesús por el Padre véase la obra de J. P. MIRANDA, *Der Vater, der mich gesandt hat* (EurHochschr 23, 7), Berna/Francfurt M.: Lang, 1972; *Die Sendung Jesu im 4. Evangelium: religions-und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln* (SBS, 87), Stuttgart: KBW, 1977.

27. Como ha observado atinadamente C. K. BARRETT, *The Gospel According to St John*, London, 1962, p. 473 (comentando a Jn 20, 21) el evangelista alterna el empleo del verbo «apostello» y «pempo». El autor enumera todos los lugares joánicos. La alternancia de ambos verbos vale tanto para el envío de Cristo por el Padre como para el envío de los discípulos por Cristo.

La expresión puede entenderse en un doble nivel²⁸.

— Un primer nivel podría ser el esquema profético. La frase vendría a decir que Cristo es el enviado supremo. Esto se puede entender en un sentido de monoteísmo unipersonal²⁹. Esta forma de entender el envío del Hijo es la característica principal de la corriente que hemos llamado «cristología epifánica restrictiva»³⁰. Para los autores que la propugnan, Cristo es la manifestación suprema de Dios pero entendido como el enviado supremo, un enviado que es mero hombre³¹. Los herejes ebionitas y otros afines se mantuvieron en esta explicación de Cristo como enviado del Padre. Este sentido parece que atribuye también Boismard al último redactor del evangelio en la interpretación que da de Jn 17, 3. En efecto,

28. La misión del Hijo por el Padre, según R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1957 (pag. 187) es solamente comprensible a partir de la terminología gnóstica. El autor admite (comentando Jn 5, 19) que en general en el Nuevo Testamento la unidad del Padre y del Hijo tiene como modelo la de Dios y sus enviados (los Profetas), pero en Juan el esquema sería gnóstico. Bultmann no obstante afirma que Juan no ha conservado el fondo propiamente mitológico, pero sí la terminología: «Von dieser Mythologie entfernen sich Joh freilich, behält aber ihre Begrifflichkeit bei» (pag. 188). Con textos tomados de fuentes posteriores, nos parece poco probado el afirmar que es el mito gnóstico el que presta la terminología a Juan. En efecto, esta terminología era fácil encontrarla (cuando aún no estaba formado el mito gnóstico) en la pregnosis judía, en los escritos de Qumrán y en la preocupación de los targumistas sobre la Revelación de Dios en su Palabra (también en el targum con las asociaciones de «juicio» y «vivificación»).

29. La expresión ha sido objeto de un estudio reciente por parte de E. SCHWEIZER, *Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen 'Gott sandte seinen Sohn...?'*, NTS 37 (1991) 204-224. El autor se había ocupado anteriormente de la fórmula en el siguiente estudio: *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel'*, Gal 4, 4f, Rö 8, 3f, Joh 3, 16f, 1 Joh 4, 9, ZNW 57 (1966) 199-210. En el estudio de 1991 el autor analiza el origen de la expresión en el Antiguo Testamento, judaísmo y helenismo, y a continuación las fórmulas neotestamentarias. Desgraciadamente no analiza con detención los textos de Rom 8, 3; Jn 3, 16-17 y 1 Jn 4, 9. El autor parece que se mantiene en la línea de la cristología epifánica restrictiva. Su interpretación del término «Logos» no tiene presente la concepción de preexistencia y en consecuencia la equivalencia de la expresión «Dios envió a su Hijo al mundo» con el hecho de la Encarnación. El recurso al monoteísmo no puede ser, ya en el Nuevo Testamento, un recurso al monoteísmo unipersonal, sino un recurso al monoteísmo trinitario. Por ello tampoco cabe hablar de una Trinidad en la que el Hijo sea una criatura (cf. p. 224).

30. Véanse nuestros artículos *El principio Trinitario inmanente y la interpretación del Nuevo Testamento. (A propósito de la cristología epifánica restrictiva)*, en «Estudios Bíblicos» 40 (1982) 19-48; 277-312 y 41 (1983) 241-284.

31. Desgraciadamente estos autores coinciden en sus explicaciones con los Testigos de Jehová que consideran a Jesús como «el hombre más grande del mundo». Como es lógico, la negación de la Trinidad inmanente lleva consigo la imposibilidad de cualquier otra explicación de la «unicidad» de Cristo.

Boismard³² ve en la fórmula de Jn 17, 3 la intención del último redactor del evangelio de atenuar la afirmación de la divinidad de Jesucristo reduciéndola solo al concepto de envío³³.

El conjunto del Evangelio y de la Primera Carta excluye totalmente esta interpretación de cristología restrictiva. Con ello pasamos a la segunda forma de entender el envío.

— La segunda interpretación es la comprensión del envío del Hijo dentro del esquema de la Encarnación Redentora y presuponiendo la preexistencia del Hijo. Esta nos aparece ser la única explicación posible de la frase en los lugares de Juan que hemos mencionado. La clave del Prólogo (1, 1) y de los lugares de la preexistencia (8, 58; 17, 5. 24) lo exigen con toda firmeza. Es importante poner de relieve que el evangelista utiliza la terminología del envío del Hijo en paralelismo con la terminología de «bajar del cielo» (Jn 6) y de «proceder del Padre» y «venir de Dios». Recordemos entre otros lugares la famosa declaración de 7, 28-29 («de él vengo y el me ha enviado») que es la primera de las siete grandes declaraciones de la Fiesta de las Tiendas; asimismo la frase del Bautista en el Discurso Kerigmático refiriéndose a Jesús como «El que viene del cielo» (3, 31), igualmente la síntesis que Jesús hizo de su ministerio: «Salí del Padre y vine al mundo. Ahora dejo el mundo y voy al Padre» (16, 28). La mención del envío del Hijo es frecuente en la Oración Sacerdotal y precisamente en contextos que se parecen mucho a la formulación de 3, 16. Así en 17, 8 se pone en paralelo «Estos han conocido que he salido de ti y han creído que tú me has enviado». Más importante es la frase de 17, 18: «Como tú me has enviado al mundo, así yo les he enviado al mundo». El término «mundo» se relaciona también con 3, 16. Igualmente en 17, 21. 23 la frase «para que el mundo crea (o conozca) que tú me has enviado» une de nuevo «mundo» y «fe» en el envío del Hijo.

El envío del Hijo como sinónimo de la Encarnación Redentora en Pablo

La doctrina de Juan se encuentra corroborada con la doctrina paulina sobre el envío del Hijo y la finalidad salvadora. Citemos sólo dos textos:

32. M. E. BOISMARD, *Moïse ou Jésus*, Leuven, 1988, p. 133-135.

33. Naturalmente, según Boismard (*ibid*; cf. nota anterior) el Evangelio en su conjunto afirma la divinidad de Cristo.

«Pero, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley, y para que recibiéramos la filiación adoptiva» (Gal 4, 4).

El envío del Hijo representa para Pablo la plenitud de los tiempos. Con Él llega la liberación de la esclavitud y el don de la filiación divina. El detalle «nacido de mujer» parece tener un triple alcance. En primer lugar puede indicar la verdadera humanidad de Cristo; en segundo lugar cabe una alusión a la concepción virginal; finalmente es posible un derás de Gen 3, 15 (la victoria de la Mujer y su descendencia) texto interpretado mesiánicamente en Apc 12 y en las tradiciones targúmicas.

Pablo emplea la fórmula del «envío» sin entrar en ulterior explicación. Esta la vamos a encontrar en otro texto paulino que a continuación indicamos:

«Pues lo que era imposible a la Ley, reducida a la impotencia por la carne, Dios, habiendo enviado a su propio Hijo en una carne semejante a la del pecado, y en orden al pecado, condenó el pecado en la carne» (Rom 8, 3).

Pablo trata también de exponer aquí, como en Gálatas 4, 4, que la venida del Hijo es la fuente de la liberación de la esclavitud del pecado³⁴. El apóstol intenta también decir que eso es posible por la Encarnación del Hijo de Dios. De ahí la mención de «carne». En una rebuscada frase advierte que la Encarnación es participación de nuestra carne pero que Cristo está sin pecado aunque viene para librarnos del pecado. La fórmula que emplea es «Dios envió a su propio Hijo». Con ello nos acercamos mucho más al texto de Jn 3, 16. Todo el conjunto de la expresión implica la preexistencia del Hijo, doctrina que San Pablo ha expuesto también en la Carta a los Filipenses (2, 6-11)³⁵.

34. La teología de Pablo se puede expresar adecuadamente con el término «Encarnación Redentora». Recordemos que esta expresión es usada por A. Feuillet como síntesis de su exposición de la teología joánica en A. Robert-A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, II, Nouveau Testament, Desclée, Tournai, 1959, p. 890-914. La unidad doctrinal del Nuevo Testamento, en este caso, entre Pablo y Juan aparece con toda claridad.

35. Es interesante observar que, al final de este mismo capítulo 8 de Romanos, Pablo vuelve a utilizar la frase «su propio Hijo» en la siguiente expresión: «El que no perdonó ni a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará con él graciosamente todas las cosas?» (Rom 8, 32). El autor utiliza aquí un término verbal «entregó» (παρέδωκεν) con la misma raíz que el empleado

2. Otros lugares del cuarto evangelio en que aparece Cristo como don del Padre a la humanidad

A continuación indicamos otros lugares en que aparece la idea de Cristo como don del Padre.

A) *Si conocieras del don de Dios* (Jn 4, 10)

El capítulo cuarto (Diálogo con la Samaritana), está profundamente penetrado por la temática del don. La Samaritana habla del pozo de agua que les dio el padre Jacob. Jesús habla a la Samaritana del don del agua viva que simboliza la gracia, la revelación, el Espíritu Santo. Sin embargo hay una expresión en que el evangelista parece presentar a Jesús como el don de Dios. Es la frase siguiente:

«Si conocieras el don de Dios,
y quién es el que te dice:
‘Dame de beber’» (Jn 4, 10a).

Εἰ ᾗδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ
καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι,
Δός μοι πεῖν

Evidentemente la expresión «don de Dios» puede referirse ya anticipadamente al don del agua viva que aparece en el desarrollo del diálogo. Esa agua viva es don del Hijo y se convierte en el creyente en un manantial que brota hasta la vida eterna (4, 14). No obstante, la expresión «si conocieras el don de Dios», en yuxtaposición a la frase «y quién es el que te dice ‘dame de beber’», parece insinuar que el evangelista concibe a Cristo como el don supremo dado por el Padre a la vez que como fuente de los dones que de Él proceden (la gracia, la revelación, el Espíritu). La conexión del conjunto de Jn 4, 10-14 con 7, 37-39 nos lleva a Jn 19, 30 con la entrega del Espíritu y los dones de sangre y agua que brotan del costado de Cristo abierto en la Cruz (19, 34-37). Jesucristo es el don de Dios en cuanto fuente del Espíritu que brota del misterio Pascual.

por Juan («le dió a su Hijo Unigénito»: Jn 3, 16). El verbo «παρέδωκεν» implica la entrega del Hijo a la muerte. San Pablo piensa que es precisamente en la muerte donde se consuma el don del Hijo.

B) *Jesucristo, el verdadero pan del cielo, don del Padre* (6, 32-33)

La segunda vez (además de 3, 16) en que aparece en el evangelio el verbo «dar» teniendo como sujeto al Padre y como complemento a Jesucristo, es 6, 32-33:

En primer lugar Jesús afirma:

«En verdad, en verdad os digo:
No fue Moisés quien os dio el pan del cielo;
es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo (6, 32)

Ἄμην ἀμὴν λέγω ὑμῖν,
οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
ἀλλ' ὁ πατήρ μου δίδωσιν ὑμῖν τὸν ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὸν ἀληθινόν

A continuación se identifica este pan del cielo con Jesús:

porque el pan de Dios
es el que baja del cielo
y da la vida al mundo» (6, 33).

ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστίν
ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
καὶ ζωὴν διδούς τῷ κόσμῳ

Nuestro texto es una réplica a 6, 31 en que los judíos afirman: «Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: *Pan del cielo les dio a comer*». El texto citado hace referencia al don del maná en Ex 16, 4s y Sal 78, 34. El don del maná era enumerado como uno de los grandes dones de Dios en el desierto. El evangelio de Juan parece reflejar el contenido del Midrash de los Dones que tiene tanta importancia en el Targum Palestinense al Pentateuco³⁶.

La importancia básica de nuestro texto, en relación con Jn 3, 16-17, es la especificación que añade el evangelista acerca de la frase «pan del cielo». En primer lugar se dice que el pan de Dios es el que baja del cielo (6, 33a). La referencia a la Encarnación (cf. 3, 13) es evidente, sobre todo si se tiene presente todo el contexto del evangelio. La frase siguiente «Y

36. A. RODRÍGUEZ CARMONA, *El Midrás de los Dones y su relación con el Targum Palestinense*, en Simposio Bíblico Español (Salamanca 1982) Madrid, Univ. Complutense, 1984, pp. 553-571.

da la vida al mundo» nos introduce de nuevo en la misma temática de la proclamación de Jn 3, 16-17. La finalidad de la Encarnación es la donación de la vida. El beneficiario es el mundo. Una fórmula parecida se dirá un poco más adelante en la aplicación eucarística: «Y el pan que yo os daré es mi carne por la vida del mundo» (6, 51). Eucaristía y Encarnación (cf. $\sigma\alpha\rho\chi$ en 1, 14 y en 6, 51) son la fuente de la vida del mundo. El pan que da la vida al mundo (6, 33) es la persona de Cristo en la Encarnación y en la Eucaristía. De esta manera se completa y enriquece la idea de Cristo don del Padre a la humanidad expresada en 3, 16.

Así pues, en nuestro caso, como en 3, 16, Jesucristo es el que baja del cielo con evidente alusión a la Encarnación y da la vida al mundo.

3. *Los dones del Revelador: De su plenitud hemos recibido todos* (1, 16)

Cristo es don del Padre a la humanidad por ser el Salvador del mundo. A través de Cristo se nos ha dado a la humanidad la plenitud de los dones de la salvación. A continuación indicamos solamente el elenco de esos dones que suponen un cúmulo de gracia.

El Revelador es dador del poder de llegar a ser Hijo de Dios. (El don de la filiación divina) (1, 12).

El Revelador es el dador de la Gracia y la Verdad (1, 17).

El Revelador es el dador del vino nuevo (2, 1-11).

El Revelador es el dador del agua viva (4, 1-14)³⁷.

El Revelador es el dador del pan de vida (6, 25-58).

El Revelador es presentado por el Padre y conocido por gracia: El don de la fe (6, 37-47).

El Revelador es el luz del mundo (8, 12).

El Revelador es el dador de la verdadera libertad (8, 31-36).

El Revelador es el dador de la vida (8, 51).

El Revelador es la Puerta y el Pastor que conduce a la vida (10, 1-18).

El Revelador es la fuente de la Resurrección y Vida (11, 25).

37. El tema de Jesucristo, don del Padre, está relacionado con el don del Espíritu. Esto puede referirse, en primer lugar, a la dimensión trinitaria intradivina, pero también a la dimensión cristológica (Cristo fuente del don del Espíritu; cf. Jn 7, 37-39).

El Revelador es el dador del Mandamiento Nuevo (13, 34-35).

El Revelador es el Camino, Verdad y Vida (14, 6-11).

El Revelador promete el don del Espíritu (14, 15-16).

El Revelador es el dador de la Paz (14, 27).

El Revelador es la Vid verdadera (15, 1-5).

El Revelador es que tiene poder sobre toda carne para la dar vida eterna (17, 2).

El Revelador es el que da a conocer el Nombre divino (17, 6. 26).

El Revelador es el medio de la unidad con el Padre y con los suyos (17, 11. 21. 23).

El Revelador se ofrece en sacrificio para que los suyos sean consagrados en la Verdad (17, 19).

El Revelador es el Rey y testigo de la verdad (el don de la Revelación (18, 37).

El Revelador es el dador del Espíritu (19, 30).

El Revelador es la fuente del agua y sangre (don de la Iglesia, del Bautismo y la Eucaristía (19, 34).

El Revelador es el signo levantado en alto para salvación del que lo mira sin fe (19, 37; 3, 14; 8, 28; 12, 32).

El Revelador otorga el Espíritu para remisión de los pecados (20, 19-23).

Conclusión

El conjunto de los lugares que acabamos de exponer contienen una altísima teología. Dios es Amor que se da. Ese amor se ha manifestado en el envío del Hijo para la salvación del mundo. El don del Hijo se completa con el don del Espíritu. Cristo pues es don del Padre a la humanidad, un don que se ha desbordado en tesoro de gracia: De su plenitud hemos recibido todos.

Domingo Muñoz León
MADRID